

Zionismus und Jungwiener Moderne

Felix Salten – Leben und Wirken.

Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
Doctor philosophiae (Dr. phil.)

vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Schiller-Universität Jena

von Manfred Dickel

geboren am 18.07.1946 in Neuenstein

1. Gutachter: Prof. Dr. Gerhard R. Kaiser

2. Gutachter: Prof. Dr. Stefan Matuschek

3. Gutachter: Prof. Dr. Norbert Bachleitner (Wien)

Tag der mündlichen Prüfung:

24. April 2003

1.	Einleitung in die Lokalgeschichte: eine Ortsbesichtigung	1
2.	Einleitung in die Problemgeschichte	4
2.1.	Historische Problemorientierung im 19. Jahrhundert	4
2.1.1.	Ausgangspunkt Aufklärung: Individualemanzipation und der „unwahrscheinliche Jude“.	5
2.1.2.	Jüdischer Salon und deutsche Tischgesellschaft: Der romantische Antijudaismus.	14
2.1.3.	Kosmopolitismus und der „magische Judenkreis“: Heine und Heine-Rezeption.	30
2.1.4.	Kunstapokalypse und Antisemitismus: Wagner und der Wagnerismus.	46
2.2.	Historische Problemorientierung im Wiener fin de siècle	74
2.2.1.	Die liberale „Welt der Sicherheit“ und der Antisemitismus.	75
2.2.1.1.	„Jene Welt“ – ihr Interieur.	75
2.2.1.2.	Antisemitismus – neu und Wienerisch.	88
2.2.1.3.	Reaktionen.	98
2.2.2.	Literarische Moderne: Das Junge Wien.	117
2.2.2.1.	Ästhetische Positionen.	117
2.2.2.2.	Jüdische Implikationen.	133
2.2.3.	Jüdische Moderne: Der Zionismus	154
2.2.3.1.	Der „Ateliertraum“ eines Dichters.	154
2.2.3.2.	„Meschugge“. Öffentliche Reaktionen.	159
2.2.3.3.	Zionismus als neues Theorieelement in zeitgenössischen Diskursen.	164
2.3.	Gegenstand und Problemstellung	177

3.	Varianten jüdischen Selbstbewusstseins in der Jungwiener Moderne	197
3.1.	„Unbeirrtheit“. Arthur Schnitzlers Judentum	198
3.1.1.	Biographische Voraussetzungen	199
3.1.2.	„Es ist wirklich, wie wenn die Leute wahnsinnig wären.“ Antisemitismus-Analysen.	202
3.1.3.	Ein „Tendenzstück“ und seine Rezeption.	207
3.1.4.	„Rassepatriot“ aber kein Zionist.	209
3.1.5.	Unauflösbare Differenz.	215
3.2.	Richard Beer-Hofmann: Juiverie oblige.	223
3.2.1.	Ein „Hausherrensohn“. Paula.	225
3.2.2.	Literarische Arbeiten. Ästhetizismus und Antisemitismus-Analyse.	228
3.2.3.	Ein stolzer Jude – ein Zionist.	235
3.2.4.	Das Schild Davids über dem Haustor.	239
3.3.	„Der moderne Künstler, wienerische Kavalier u n d, frappierend, ein jüdisches Element“. Hugo von Hofmannsthal	251
3.3.1.	Voraussetzungen.	252
3.3.1.1.	Familiengeschichte als Assimilationsgeschichte.	252
3.3.1.2.	Erziehung	253
3.3.1.3.	Freundschaft	255
3.3.1.4.	Beruf des Dichters „Zusammenziehen und Harmonisieren“.	257
3.3.2.	Stellungnahmen	259
3.3.2.1.	Kunstpflge im Kreise der jüdischen Großbourgeoisie.	259
3.3.2.2.	Verdikt über „jüdischen Intellekt.“	266
3.3.2.3.	Persönliche Auseinandersetzungen und Provokationen.	270
3.3.3.	Frühe Rezeptionen unter jüdischem Aspekt.	274
4.	Eine andere „Jugend in Wien“. Biographische Voraussetzungen Felix Saltens	284
4.1.	Ein ungarischer Jude	284
4.2.	Ein Proletarierhaus in Währing	293
4.3.	Schulerfahrung	299
4.4.	Exkurs: Andere Schulerfahrungen zum Vergleich	308
4.5.	Obdachlosigkeit und Adoleszenz	319
5.	Bis 1918. „Flammen der Idee“: Literarische Moderne und jüdische Moderne	341

5.1.	Persönliche Lebensumstände, Karriere, Krieg	341
5.2.	Das Kaiser-Jubiläums-Theater	376
5.3.	Theodor Herzl „Das neue Ghetto“	386
5.4.	E. Tschirikow „Die Juden“	396
5.5.	Jüdische Reden und Vorträge	405
5.6.	Jüdische Filme	416
5.7.	Felix Salten als Autor der „Welt“	426
5.7.1.	„Jules Verne in magazineform“: „Die Welt“.	426
5.7.2.	Die „Wochen“ - Kolumne	432
5.7.3.	„Flammen der Idee“ und „papierene Herrlichkeit“.	442
5.7.4.1.	Exkurs: Chamberlain und Chamberlain - Rezeption	452
5.7.4.2.	Salten über Huston Stewart Chamberlain	469
5.7.5.	„Das Theater und die Juden“	475
5.7.5.1.	Jüdische Schauspielkunst	476
5.7.5.2.	Jüdische Bühnendichtung	481
5.7.5.3.	Zionistische Ästhetik?	486
6.	Porträts	495
6.1.	Theodor Herzl	495
6.2.	Karl Lueger	511
6.2.1.	Biographie, Karriere – zeitgenössische und historische Deutung	511
6.2.2.	Saltens Texte	516
6.2.3.	Vergleiche	530
6.3.	„Das österreichische Antlitz“	540
6.3.1.	Austriazismus und Viennensismus im 19.Jahrhundert	540
6.3.1.1.	Zeitgenossen	556
6.3.2.	Österreich– und Wien-Bilder in Saltens früher Literaturkritik	573
6.3.3.	Österreich	582
6.3.4.	Wien	601
6.4.	Einige Bemerkungen zu Saltens Porträtistik	626
6.4.1.	Über das Portrait im zeitgenössischen Kontext	626
6.4.2.	Felix Salten und Ludwig Speidel als Porträtisten im Vergleich	628
6.4.2.1.	Der Schauspieler Joseph Lewinsky in Portraits von Ludwig Speidel und Felix Salten	631

6.4.3.	Schlüsselkategorien von Saltens Porträtistik	638
7.	Nach 1918. Judentum – Deutschtum - - Weltbürgertum!	655
7.1.	Neue Diskussionen zum Thema	655
7.1.1.	Kontroversen: Beharrung, jüdische Reform und Aktivismus in moderner Kunst	655
7.1.2.	Die katholische Literaturbewegung in Österreich: Antimodernismus und antijüdischer Affekt	664
7.1.3.	Revisionen jüdischen Selbstbewusstseins: A. Zweig, Döblin, Feuchtwanger, Roth, Wassermann, Werfel.	667
7.2.	Juden in der ersten österreichischen Republik	683
7.2.1.	Zentren judenkritischer Agitation	684
7.2.2.	Die Verhältnisse innerjüdisch	692
7.3.	F. Salten: „Neue Menschen auf alter Erde“ (1925). Ein Bericht über eine Palästina-reise. Gattung – Textanalyse – Zeitgenössischer Diskursrahmen	702
7.3.1.	Exkurs: Reisen nach Palästina Saltens Reisebericht	702 720
7.3.2.	Zionismus und Expressionismus	740
7.3.2.1.	Expressionismus: Parolen und Kampfbegriffe	741
7.3.2.2.	Juden und Judentum im Expressionismus	746
7.3.2.3.	Zionismus im Intellektuellen-Atelier	754
7.4.	Der „Gefährlichkeitspunkt“: Jüdische Stellungnahmen als Literat und Literaturkritiker	772
7.5.	Integration als Gegenwehr: Jüdische Stellungnahmen als Redner und politischer Journalist	792
8.	Von RAGUSA zum EXIL	804
8.1.	Politische und literaturpolitische Voraussetzungen	804
8.2.	Der PEN-Club-Kongress in Ragusa	811
8.3.	Reaktionen	815
8.4.	Nach 33	829
9.	Schlussbemerkungen	852
	Literaturverzeichnis	874

1. Einleitung in die Lokalgeschichte: eine Ortsbesichtigung

Eine der neueren Veröffentlichungen zur Geschichte der Wiener Juden in den letzten Jahrzehnten des Habsburgerreichs belegt mit statistischer Evidenz, in welchem überragendem Maße die Wiener Moderne, die literarische insbesondere, das Werk von Autoren jüdischer Herkunft war. „The literary experience of the Viennese fin de siècle“, so Steven Beller, „was a predominantly Jewish one“.¹ Die Folgerung erscheint allein in den hier erstmals dokumentierten Zahlen wohl begründet. Sie entwirft freilich einen weiten Horizont zusätzlicher differenzierender Fragen.

Eine frappierende Vielzahl von kultur- und sozialhistorischen Studien vor allem englischer und amerikanischer Autoren innerhalb weniger Jahre zur Geschichte des Judentums in den letzten Jahrzehnten der Habsburgermonarchie ist Ausdruck des Interesses, das dessen Präsenz innerhalb des innovativen Milieus in Wien um 1900 gegenwärtig hervorruft.² Cliquenhaft miteinander verbündet oder ahnungslos in derselben Stadt, im selben Stadtviertel nebeneinanderher lebend, in „nervöser“ Distanz oder aggressiver Feindseligkeit einander begegnend – und nicht selten bildete ihr Judentum ein Ferment der einen wie der anderen Verhaltensweise – war die intellektuelle und künstlerische Kreativität vieler junger Juden gerichtet auf jene vielgestaltige Erscheinungsform einer österreichischen, Wiener Moderne; eines Sonderweges, so scheint es, innerhalb des universalistischen Projekts der Moderne.

Vergleichbare Herkunft zumindest dem Immigrantenstatus der Eltern wie dem gemeinsamen, engbegrenzten lokalen Milieu der Jugendjahre nach fallen ins Auge. Ein Ausschnitt: Die Praterstraße (früher Jägerzeile), einst vornehmer Boulevard im II. Bezirk der Leopoldstadt, die der Wiener Volksmund ironisch die „Mazzeinsel“ nannte. Hier, Haus-Nr.16, wurde 1862 Arthur Schnitzler geboren. An der Ecke zur Ferdinandstraße (früher Leopoldstadt 634) stand das Geburtshaus von Peter Altenberg, der mit bürgerlichem Namen Richard Engländer hieß, aber ungemütlich wurde, wenn man ihn so ansprach. Auf der Leopoldstädter Seite des Donaukanals (Obere Donaustraße 393), von der man einen schönen Blick zu den Prachtbauten der Inneren Stadt auf der anderen, „besseren“ Seite des Kanals hat, wurde 1874 Arnold Schönberg geboren. Ein paar Jahre später zog die Familie in die Taborstraße, die andere Hauptstraße des Bezirks. Etwas weiter hinaus zu den Praterauen wohnte seit 1878 die Familie Theodor Herzls, wenige Schritte um die Ecke hatte sich 1866 Jakob Freud, aus Böhmen zugewandert, in Wien niedergelassen, ein paar Häuser weiter lebte der Akademiestudent Gustav Mahler, in einer der Seitengassen der junge Alfred Polgar. Als Joseph Roth 1913 nach Wien kam, um Germanistik zu studieren, wohnte auch er eine Zeitlang im jüdischen Viertel der Stadt (Rembrandtstraße 35) und heiratete 1922 im Tempel in der Pazmanitengasse.

Ein anderer Ausschnitt und gleichsam eine stadträumliche Assimilationsstation weiter: die Berggasse und der 9. Bezirk. Nicht nur mit dem Namen Freuds (Nr.19) ist die Straße verbunden. Auch Salten wohnte hier (Nr.13) und in einigen Nebengassen vor dem Krieg auch Felix Braun und seine Familie (Nr.17). In der Porzellangasse wurde Friedrich Torberg geboren. Er besuchte wie Stefan Zweig, Robert Neumann, O.M. Fontana, Ernst Benedikt, der mächtige Herausgeber der „Neuen Freien Presse“, und Erich Fried das Wasagymnasium. Auch Felix Salten war Schüler dieser Schule, freilich ohne erfolgreichen Abschluss. Im Schwarzspanierhaus (Schwarzspaniergasse 15) beging 1903 Otto Weininger Selbstmord.

Die lokale Wiener Topographie scheint nicht ganz gleichgültig. Sonderbar genau findet sie sich vor allem in den Erzählwerken der Jungwiener Modernen immer wieder bezeichnet. Junge Dichter, die nach Hugo von Hofmannsthal's Verständnis „die ersten ganzen Künstler“ waren, in einer Welt, die in dieser lebendigen Gestalt dem Verfall preisgegeben schien. Was sollte danach kommen? Aus dem Jahr 1894 findet sich im Nachlass Hofmannsthal's eine Notiz:

„Wie merkwürdig auch das wieder ist, daß wir vielleicht in W i e n die letzten ganzen, beseelten Menschen überhaupt sind, daß dann vielleicht eine große Barbarei kommt, eine slavisch - jüdische, sinnliche Welt. Das zerstörte Wien zu denken: alle Mauern verfallen, der innere Leib der Stadt bloßgelegt, die Wunden mit unendlichem Schlingkraut übersponnen, überall lichtgrüne Baumwipfel. Stille, plätscherndes Wasser, alles Leben tot; welch wundervolle Fern- und Durchsichten! Und Wächter zu sein, in einem der Trajanstürme vor der Karlskirche, der noch aufrecht steht und mit Gedanken, die hier keiner mehr versteht, zwischen den Ruinen herumzugehen.“³

Anmerkungen:

¹ Steven Beller, *Vienna and the Jews 1867-1938. A Cultural History*. Cambridge 1989, S.22 (Dt. *Wien und die Juden*, Wien – Köln – Graz 1993). Vgl. dazu auch Harry Zohn, *Österreichische Juden in der Literatur*, Tel Aviv 1969 und Ders., „... Ich bin ein Sohn der deutschen Sprache nur“: Jüdisches Erbe in der österreichischen Literatur, Wien – München 1986.

² Zu nennen sind, neben der Studie von Steven Beller, nur die Buchveröffentlichungen der letzten Jahre: J. Oxaal, M. Pollak, G. Botz (Hg.), *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*, London und New York 1987. George E. Berkley, *Vienna and its Jews*, Cambridge 1988. Robert Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Josef*, Oxford 1989. William McCagg, *A History of Habsburg Jews 1670-1928*, Bloomington 1989. Marsha Rozenblit, *Juden in Wien 1867-1914. Assimilation und Identität*. Wien 1989. Bruce Pauley, *Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus*. Übers. v. Helga Zoglmann. Wien 1993. Vgl. dazu Sander L. Gilman, *Histories of the Viennese Jews*, in: *Austrian Studies 2*. Hg. v. Ritchie Robertson u. Edward Timms, Edinburgh 1991, S.194-198.

³ H. v. Hofmannsthal, *Aufzeichnungen aus dem Nachlaß*, in: *Werke in 10 Bde. Reden und Aufsätze III*. Hg. v. B. Schoeller u. J. Beyer-Ahlert in Beratung mit Rudolf Hirsch. Frankfurt 1980, S.383.

2. Einleitung in die Problemgeschichte

2.1. Historische Problemorientierung im 19. Jahrhundert

Der vorliegenden Untersuchung liegt die Frage nach den Verbindungen von literarischer Moderne und jüdischem Selbstbewusstsein („jüdischer Moderne“, d.h. hier vor allem dem Zionismus) in Bezug auf Felix Salten zugrunde. Um eine bestimmte Ansicht von beiden Seiten des Beziehungsverhältnisses zu gewinnen, erscheint es naheliegend, dessen historische Entwicklung zu skizzieren. Es kann hierbei nicht darum gehen, auch nur den Umriss etwa einer Geschichte deutsch-jüdischer Kulturbeziehungen im 19. Jahrhundert oder seit der Emanzipationsphase zu entwerfen, auch nicht den Antisemitismus in Literatur und im literarischen Leben im gleichen Zeitraum chronologisch zu dokumentieren, sondern es soll anhand charakteristischer epochaler Problemkomplexe der Literatur- (und Musik-) Geschichte des 19. Jahrhunderts der konfliktreiche Beziehungszusammenhang zwischen kultureller Innovationsdiskussion und jüdischer Thematik aufgewiesen werden.

Es wird dabei erkennbar werden, wie in den Streit um die künstlerische Entwicklung sich zunächst nationale, später zunehmend soziale Kritik und Reflexion, beide antijüdisch instrumentiert, mischen, ohne dass dabei der Anspruch künstlerischer Gewissenhaftigkeit, ja der Aktualität und Fortschrittlichkeit aufgegeben worden wäre. Beides, der Begriff der Moderne und die Funktion des Antisemitismus verändern sich damit. Es werden sich dabei Stereotypen und prägnante Figuren der Argumentation abzeichnen, die für die kunsttheoretische und kunstpolitische Diskussion auch in Wien um 1900 bedeutsam werden.

Der erste der vier Problemkomplexe stellt das Thema in einem erfreulichen Diskurs aufgeklärter Geister mit literarischen Resultaten dar. Gegenüber den unkonventionellen, utopischen Gedanken wird freilich schon bodenständig grummelnder Widerspruch laut. Im nächsten Entwicklungsschritt wird das Problem gesellschaftlich, genauer gesagt in geselligem Rahmen erprobt; in einer, den wechselhaften politischen Verhältnissen um 1800 folgend, exklusiven Geselligkeit freilich mit konträren Tendenzen, zustimmend und ablehnend. In der dritten der hier chronologisch dargestellten Problemkonstellationen geht es nicht mehr um Geselligkeitsrituale einzelner Intellektueller, sondern um reale gesellschaftliche Konfrontation. Voraussetzungen dafür sind u.a. die antagonistischen Verhältnisse im deutschen Vormärz, die Emanzipation eines literarischen Journalismus und freilich auch die Wirksamkeit eines genialen und anspruchsvollen Juden. Mit Heinrich Heine blieb das Problem und alle kontroversen Standpunkte dazu für lange, für sehr lange Zeit verknüpft. Mit ihm erst tritt der Jude Unruhe stiftend, so die Kritik an Heine, in die deutsche Literatur ein. Der Jude, den Richard Wagner, vierter Entwicklungsschritt, als die Inkarnation der Verneinung aller wahrhaften Kunst, die mit ihm erst beginnen sollte, kennzeichnete.

Das „Und“ in den Kapitelüberschriften gibt einen Hinweis auf die spannungsvollen Korrespondenzen und Differenzen. Deren thematische Ausprägungen variieren. Unverkennbar aber ist die Tendenz zur Zuspitzung und zur wachsenden Unversöhnlichkeit des Konflikts.

2.1.1. Ausgangspunkt Aufklärung: Individualemanzipation und der „unwahrscheinliche Jude“.

Der Emanzipationsprozess des 18. Jahrhunderts beschließt die viele Jahrhunderte dauernde Ghettoexistenz der Juden und bildet den Ausgangspunkt ihrer Teilnahme an der europäischen Kultur. Die Philosophie der Aufklärung, des „Enlightenment“, formulierte dafür ebenso eine Rechtfertigung wie die innerjüdische theologische Reform, die Haskalah, die Vernunft und säkulare Bildung wertzuschätzen begann. Dem idealistischen Glauben Moses Mendelssohns (1729-1786) zufolge war Emanzipation eine universelle Idee und Juden sollten als Juden mit ihrer Religion an ihr teilnehmen. Unbefangen noch sprach er von „meiner Nation“. Kant und Schiller gleichermaßen aber auch die jüdische Lehrtradition, auf geänderte historische Lebensumstände angewendet, galten als Autoritäten und Leitbilder. Der Versuch auch des gesellschaftlichen Anschlusses glückte der ersten Aufklärungsgeneration der Juden freilich nur partiell, Mendelssohn allenfalls in seinem Status als Gelehrter. In ihrem privaten Lebenskreis blieb sie noch weitgehend in jüdischer Tradition befangen, Stoff auch weiterhin für jüdische Selbstidentifikation und für Ausgrenzung durch die „christliche“ Gesellschaft.¹

Versichert schien den Aufklärern aller Fortschritt und Gewinn vorurteilslosen, emanzipatorischen Denkens in der Bildung, in der geistigen Kultivierung der individuellen Persönlichkeit, der sich der rationalistische Erziehungsreflektivismus verpflichtete. Seinem Kalkül und seinem menschengeschlechtlichen Pathos war die Differenz, das Anderssein, gesellschaftlich und religiös, ein Dorn im Auge, etwas Beschränktes, Überlebtes; Mythos, der in seinem Programm nicht vorgesehen war. Für Juden forderte die Egalität als grundlegender moralischer Imperativ Assimilation, mehr noch und besser die Verschmelzung in einem allgemeinen Prozess der Menschheitsbildung. Am Ende von Lessings „Nathan“ steht das Tableau einer Menschheitsfamilie auf der Bühne. Der Enthusiasmus dieses Denkens beeindruckte und eröffnete große Perspektive und Hoffnungen gerade auch für Juden. Ihr Optimismus war auch durch reale Verbesserungen genährt, zuerst im Österreich Josephs II. Dessen Toleranzpatent von 1782, an dessen Abfassung der prominente jüdische Aufklärer Josef Freiherr von Sonnenfels, „wirklicher Hofrat“, teilgenommen hatte, bot Juden Gleichheit und Freiheit an, zumindest Schritte hin dazu, betonte freilich auch die zentralistische Macht, und auch mit der blieben Juden, nicht immer zum Guten ihres Ansehens, wie noch zu sehen sein wird, verknüpft.

Das opernhafte Arrangement am Ende von Lessings „Nathan“ lässt zumindest dem historischen Rückblick freilich auch Fragen nach der Lebenskraft der zugrundeliegenden Idee auftauchen. Sie stellten sich schon Friedrich Schlegel, dem Bewunderer Lessings. In seinem frühen Aufsatz über Lessing von 1797 bemängelt er am „Nathan“, dass „selbst die mäßigsten Forderungen an Konsequenz der Charaktere und Zusammenhang der Begebenheiten oft genug beleidigt und getäuscht werden.“ Auch der zionistische Historiker Samuel Lublinski sprach in einer von jüdischer Seite wohl ersten großen literatursoziologischen Arbeit um die Jahrhundertwende kritisch von der „abstrakten Moral“, der „zitternden Wirklichkeitsscheu“ der Aufklärung in Deutschland, der tiefere Wirkungen darum versagt blieben.² Die Nathan-Parodien im Gefolge des

klassischen Aufklärungsstücks machten ja schon manchen Ulk auf Lessings pathetischen Entwurf.

Am bekanntesten unter diesen der „Travestirte Nathan“ des Offiziers und späteren Unterhaltungsschriftstellers Julius von Voß. Der stellt einen zwar geschäftlich höchst raffinierten, aber pragmatisch und durchaus nicht negativ gezeichneten Nathan in „muthwilliger Faschingstracht“ auf die Bühne; keineswegs als Karikatur, so beteuert Voß im Vorwort, sondern eben so, wie sie „ein Profaner gelegentlich zu erspähen vermag.“ Ein Judenfeind sei er, Voß, deshalb keineswegs.³

Schon manchem Zeitgenossen war das aufklärerische Toleranz-Pathos nicht geheuer. Als die mildeste Kritik daran, als eine Relativierung der Sachverhalte eigentlich nur mir selbstkritischem Bewusstsein und mit pädagogischer Anmerkung, liest sich C.G. Gellerts Schilderung eines gläubigen, „ehrlichen Juden“ im zweiten Teil des „Lebens der Schwedischen Gräfin von G.“. Vorgestellt wird dieser Jude, der auch von der gräflichen Familie mit Hochachtung behandelt wird, mit Sympathie.

„Der rechtschaffene Mann! Vielleicht würden viele von diesem Volke bessere Herzen haben, wenn wir sie nicht durch Verachtung und listige Gewalttätigkeiten noch mehr niederträchtig und betrügerisch in ihren Handlungen machten, und sie nicht oft durch unsere Aufführung nöthigten, unsere Religion zu hassen.“⁴

Es finden sich aber neben dieser verständnisvollen Mahnung und „Richtigstellung“ Gellerts weit kritischere Reaktionen auf die aufklärerischen Toleranzpostulate Juden gegenüber, und zwar durchaus nicht nur von aufklärungsfeindlichen Pastoren.

Hans Mayer zitiert aus dem dritten der Briefe aus England Georg Christoph Lichtenbergs vom Dezember 1775, der dessen Eindruck von einer Shylock - Aufführung zu formulieren versucht.

„... diesen Juden zu sehen, ist mehr als hinreichend, in dem gesetztesten Mann auf einmal alle Vorurteile der Kindheit gegen dieses Volk wieder aufzuwecken, Shylock ist keiner von den kleinlichen, beredten Betrügern, die über die Tugenden einer goldenen Uhrkette aus Tomback eine Stunde plaudern können; er ist langsam, in unergründlicher Schlaueigkeit stille, und wo er das Gesetz für sich hat, bis zur Bosheit gerecht.“⁵

Mayers Erläuterungen verdeutlichen eine Dialektik der Aufklärung, wie sie in Lichtenbergs unpoetischem Verhalten dem Theaterjuden Shylock gegenüber sich äußert. Die „trockene Weisheit“ der bürgerlichen Aufklärung schlägt, noch dem „gesetztesten Mann“ unkontrollierbar, um in „Vorurteile der Kindheit.“ Ihr Verdikt, so haben Adorno und Horkheimer formuliert, „das die Grenzen möglicher Erfahrung kritisch aufrichtet“; „reproduziert bloß die phantastische [Weisheit M. D.], die sie verwirft.“⁶ Auf den Abstraktionismus der emanzipatorischen Proklamationen hatte gegen Lessings „Die Juden“ (1749) schon der Göttinger Kollege Lichtenbergs, der Orientalist Johann David Michaelis, auch er ja kein orthodoxer Aufklärungsfeind, hingewiesen.

„Der unbekannte Reisende ist in allen Stücken so vollkommen gut, so edelmütig, so besorgt, ob er auch etwa seinem Nächsten Unrecht tun und ihn durch ungegründeten Verdacht beleidigen möchte, gebildet, daß es zwar nicht unmöglich, aber doch allzu unwahrscheinlich ist, daß unter einem Volke von den Grundsätzen, Lebensart und Erziehung, das wirklich die üble Begegnung der Christen auch zu sehr mit Feindschaft oder wenigstens mit Kaltsinnigkeit gegen die Christen erfüllen muß, ein solches edles Gemüt sich gleichsam selbst bilden könne. Diese

Unwahrscheinlichkeit störte unser Vergnügen desto mehr, je mehr wir dem edlen und schönen Bilde Wahrheit und Dasein wünschten. Aber auch die mittelmäßige Tugend und Redlichkeit findet sich unter diesem Volke so selten, daß die wenigen Beispiele davon den Haß gegen dasselbe nicht so sehr mindern, als man wünschen möchte.“⁷

Dass es also dem von Lessing gezeigten Juden an einer gleichsam wirklichkeitsfähigen Kontur fehle, an der Wahrscheinlichkeit eine solche Figur im Leben anzutreffen, ist der Einwand des Rationalisten Michaelis; dass das theatralisch Ersonnene und deshalb Unrührbare der Figur derart dem erwünschten realen Fortschritt von Aufklärung auch hinsichtlich des antijüdischen Vorurteils wenig dienlich sein könne. Michaelis hofft auf eine „geschickte(re) Erfindung und Ausführung“ des Themas, damit es auch „widrig gesinneten Zuschauern gefallen könne.“

Utopismus und Empirismus der Aufklärung stehen in der Judenfrage einander gegenüber. Dieser verlangt, dass, zur Besserung der Verhältnisse, etwas gezeigt werde von den realen Verhältnissen. Jener, so lautet der Vorwurf, entwirft poetische Bilder, ignoriert aber zum Schaden des gemeinsamen Anliegens den gegebenen Fall und verhindert damit den Zuschauer, den Leser anzusprechen. So überzeugt ist der Empirismus von sich selbst, dass er einer möglichen – poetischen – Ausnahme von der Regelmäßigkeit nicht traut. Mit leisem Spott erklärt Michaelis sie gegenüber dem geschätzten Kollegen zur „Wünschbarkeit“.

„Gleichsam selbst“ könne sich ein solcher Ausnahmefall aber unter all den materiell gegenläufigen Bedingungen nicht bilden. Diese, die die Lösung des Problems verhindert, ist für Michaelis – und drastischer noch in der Mitteilung Lichtenbergs – nicht die Ausgrenzung der Juden, sondern nach wie vor ihr problematischer Charakter, durch den sie sich selber ausgrenzen. Er wird von beiden Kritikern analog formuliert: es ist die störrische, gemütlose „Kaltsinnigkeit“ der Juden, die sie der – hier und stets so genannten – „christlichen Gesellschaft“ fremd macht. Aufklärung vertraut hier auf Aufklärung, auf Kalkulation der realen Chancen und der Wahrscheinlichkeit und auf langsamen Aufstieg in der Tugendhierarchie. „Abstrakt“ bleibt Lessings Entwurf gegenüber Lichtenbergs wie Michaelis` Reaktion. Die Berufung auf die erprobte Qualität des „gesetzten Mannes“ oder auf die „mittelmäßige Tugend und Redlichkeit“ rechtfertigt die Bedenken. Sie rechtfertigt aber vor allem das widersprechende, aversive Gefühl gegenüber dem Juden, so sehr es auch als „rückständig“, als Vorurteil durchschaut wird. Während Michaelis aber den Fortschrittsgedanken noch rational festhält, desillusioniert Lichtenbergs Ausfall über dessen tatsächliche Kraft.

Der Abstraktionismus der österreichisch - josephinischen Aufklärung, ein anderes Problem für einen nachhaltigen Emanzipationsprozess der Juden, lag auf folgender Ebene. Er prallte nicht, wie die Kritiker von Lessings „Nathan“ meinten, an den verhärteten Zuständen ab, sondern er wurde dekretiert; was die Gleichstellung der Juden betrifft, durchaus auch zum praktischen Nutzen des Staates. Die Formel der Hofkanzlei lautete: „Das Universum der Judenschaft unschädlich, die Individuen aber nützlich zu machen.“⁸ Joseph II. befreite, wenn auch nur für eine begrenzte Zeit aber immerhin als erster Regent in Europa, die Juden aus mittelalterlichen Bindungen. Dies hatte insofern eine weitreichende, damals noch kaum abzusehende historische Bedeutung, als Jahre davor, 1772, Österreich Teile von Polen annektiert hatte, ein riesiges Land nördlich der Karpathen, Galizien. Damit wurden wenn auch noch begrenzte Migrationsbewegungen aus diesen Gebieten mit einem hohen jüdischen

Bevölkerungsteilen möglich, die in vielen westlichen Nachbarländern ihrer Herkunftsregionen das Judentum dort vielgestaltiger und heterogener werden ließen.⁹

Das Toleranzpatent Josephs und die Folgeeregungen öffneten die Ghettos, ermöglichte öffentliche Bildung auch für Juden, erlaubte Fabrikbesitz und handwerkliche Berufsausbildung, beseitigte die gelben Kennzeichen der Juden und bestimmte Kleidervorschriften, erlaubte auch Juden Militärdienst, tolerierte jüdische Religionsausübung und förderte den Gebrauch der deutschen Sprache unter Juden. Gerade gegen die deutsche Sprache erhob unter Juden sich kaum ein dauerhafter Widerstand, wenngleich damit eine breite kulturelle Assimilation zu dieser Zeit noch kaum verbunden war.¹⁰ Trotz der Kritik vor allem von katholischen Kreisen an Josephs Judenpolitik, die doch eigentlich einer Christianisierung der Juden den Weg bahnen wollte, und trotz der reaktionären Politik, die nach dem Tod Leopolds II. eingeleitet wurde, konnten die Fortschritte der gesellschaftlichen Integration der Juden, auch ihre wachsende ökonomische und kulturelle Bedeutung nicht einfach wieder rückgängig gemacht werden. Sporadisch schuf sich die Abneigung gegenüber Juden, die sich von keiner aufgeklärten Autorität mehr gehemmt sah, dennoch Ventile, etwa bei den Jakobiner-Verfolgungen Mitte der 90er Jahre aus Anlass der Hinrichtung Marie Antoinettes. Und auch schon erste Anzeichen einer innerjüdischen Feindseligkeit werden in diesen Jahren erkennbar, der Zwist zwischen „Alttolerierten“ und „Neutolerierten“. Die ersteren, die „bodenständigen“ Juden protestierten gegen den Zuzug von zuviel v.a. östlichen Juden und appellierten an die Regierung dem „Gesindel“ die Einwanderung nach Wien zu verwehren.¹¹

Der maßgebliche Exekutor dieses Programms autoritärer Aufklärung im Bereich des Theaterwesens vor allem war der genannte Josef von Sonnenfels, Enkel des Berliner Stadt- und Landesrabbiners. Als Kind war er freilich schon getauft worden. Fortschrittsbewusst und traditionsvergessen war ihm später seine jüdische Abstammung völlig unbedeutsam. Sonnenfels indes, anders als der Gelehrte Mendelssohn, trat hinaus, so Robert A. Kann, in das „Kampffeld politischen Handelns.“¹² Er war ein Liberaler ex cathochen, so Kann, ein Liberaler in der Besonderheit des österreichischen Liberalismus ohne liberale Praxis. Darüber später mehr (vgl. dazu v.a. 2.2.1.). Er spielte, so der prominente Wiener Kritiker und Schriftsteller der Jahrhundertwende Rudolf Lothar, im Wiener Geistesleben eine Rolle, „wie niemand vor, niemand nach ihm.“¹³ Der vom Hof protegierte Sonnenfels war Herausgeber der vielgelesenen Wochenschrift „Der Mann ohne Vorurtheil“ und der „Briefe über die Wienerische Schaubühne“, mit denen er sich dem höchst eigenartigen Zweck der literarischen Aufklärung im josephinischen Österreich widmete, nämlich der Bekämpfung, in ihrem Sinne der Reinigung der volkstümlichen und bodenständigen Kunst vor allem des Wiener Volkstheaters. Insbesondere der Stegreifkomödie und ihren Extemporiergelegenheiten galt schon Mitte des 18. Jahrhunderts unter der Maria Theresias Regentschaft die Aufmerksamkeit des staatlichen Zensors.¹⁴ Hoch her ging der „Hanswurst-Streit“¹⁵ dann in den 60er Jahren des Jahrhunderts unter wesentlicher Beteiligung von Sonnenfels, den Franz Kobler in seiner Briefsammlung über Juden und das Judentum als „Don Quijote der Aufklärung“ kennzeichnete. Sonnenfels verkörperte den Widerspruch des österreichischen Absolutismus ad personam, den zwischen aufgeklärtem Erziehungsprogramm und absolutistischen Denken, das sich die „Oberaufsicht“ (Sonnenfels) über den Bildungs- und Gesittungsprozess nicht nehmen lassen wollte. „Bühne und Staat“, schrieb schon vor der Jahrhundertwende der Historiker Karl von Görner, „stehen für ihn immer in Wechselbeziehung.“¹⁶

Das Theater war und blieb eine „Sittenschule“ des Staates. Anders als Lessing – er machte sich früher einige Hoffnung auf eine Berufung nach Wien –, der Shakespeare

dem deutschen Theater als heilsames Mittel empfahl, suchte Sonnenfels im Bemühen um Hebung der Kunst eher das Bündnis mit dem Adel und in Fragen der Theaterreform die französischen Klassiker als Vorbilder. Sonnenfels war darin eher der Anwalt derer, die Hoffnungen deutscher Dichter wie Lessing, Klopstock oder Wieland enttäuschte, Joseph II., der das Theater und die Pressefreiheit so augenscheinlich förderte, als aufgeklärten Hüter einer neuen deutschen Nationalliteratur zu gewinnen. Groß war dennoch die Zustimmung und die Lesergemeinde der Genannten in Wien und bemerkenswert auch die Ehre, die man ihnen, bei persönlichen Besuchen in Wien antat, u.a. auch Georg Forster und Friedrich Nicolai. In Sonnenfels, so schreibt auch R. Lothar, kann man „den ersten Typus jenes seltsamen politischen Menschenschlages erkennen, der in Österreich die liberale Partei geheißt wird.“ Und der antiliberalen und antisemitischen Schriftsteller Adam Müller-Guttenbrunn, von dem später noch mehrfach die Rede sein wird, sieht in der Spätzeit des politischen Liberalismus in Österreich sehr charakteristisch Sonnenfels als Initiator und heimlichen Drahtzieher der Unterdrückung des „deutschen Volksgeistes“ im Hanswurst-Streit.¹⁷ Jener Typus des jüdischen Liberalen in Österreich wurde auch in dem Hanswurst-Streit schon aufs Korn genommen. Sonnenfels, der seine jüdische Herkunft stets verbarg, wurde als der „Nikolsburger Jude“ denunziert. Als Juden und als prominentesten Vertreter einer toleranteren Kulturpolitik des Hofes traf ihn auch alles, was sich in Österreich an Widerstand dagegen offen und verdeckt sammelte. Vor allem von der hohen Amtskirche, etwa dem damaligen Kardinalserzbischof von Wien Graf Migazzi, aber auch von Reformern, die in Sonnenfels' administrativer Kulturpolitik keinen Reformwillen erkennen konnten. R.A. Kann resümiert Sonnenfels' zwielichtige Resonanz so: „Die trotz der Rückendeckung seitens der wohl beliebtesten Herrschergestalt der österreichischen Geschichte [Maria Theresias M. D.] heftig wirkende Gegnerschaft kann als Gradmesser für die Intensität dieser Antipathie angesehen werden“¹⁸; der antijüdischen.

„Alles wohl überlegt, mein Liebster!“, schreibt Moses Mendelssohn zum Tode seines „liebsten Freundes“ seit Jugendjahren an Karl Gotthelf Lessing, „ist Ihr Bruder gerade zur rechten Zeit abgegangen; nicht nur in dem Plan des Weltalls zur rechten Zeit: denn da geschieht eigentlich nichts zur Unzeit, sondern auch in unserer engen Sphäre, die kaum eine Spanne zum Durchmesser hat, zur rechten Zeit.“¹⁹ Und einem anderen Adressaten schreibt Mendelssohn zum Trost aus gleichem Anlass, dass die „häusliche Glückseligkeit“ „doch die wahre Bestimmung des Menschen, und die bewährte Glückseligkeit des Weisen“ sei. „Auch Lessing ist dieses nach langem Widerstreben inne geworden, aber leider zu spät, und zu einem sehr kurzen Genusse.“²⁰ Wie eng die Sphäre des aufklärerischen Diskurses bei Lessings Tod schon geworden war, wie „häuslich“, gelehrtenhaft und männerfreundschaftlich und wie meteorhaft vereinzelt und utopisch Lessing Mendelssohn auch erschien – er variiert ein Wort über Kopernikus: „Er schrieb ‚Nathan den Weisen‘ und starb“ – . . . auf all diese Begrenzungen der aufgeklärt – weltbürgerlichen Vernunft- und Toleranzphilosophie deuten schon eine Reihe von Nachrufen auf Lessing. Herders Lobrede etwa gilt durchaus dem Kritiker, Poetiker und Theatererneuerer im Verhältnis zu dem „Fragmentisten“, aber an den gegen alle positive Religion eingestellten Theologen, so deutet er an, hätte er wohl einige kritische Fragen. Auch an den Herausgeber älterer deutscher Dichtung – an sich, so Herder, sehr zu loben –, die man gerne unmodernisiert läse. Eine Akzentuierung ist dies freilich, die darauf hinweist, wie sehr sich der Verstorbene „um Deutschland verdient“ gemacht habe; um dessen Sprache insbesondere.

„So lange Teutsch geschrieben ist, hat, dünkt mich, niemand wie Leßing teutsch geschrieben; und komme man und sage, wo seine Wendungen, sein Eigensinn nicht Eigensinn der Sprache selbst wären!“²¹

Herders Widerstand sowohl gegen eine normative Kunsttheorie wie dagegen, dass die Bibel „allein für Theologen und i h r e Zweifel geschrieben“ sei, so heißt es im Lessing-Nachruf, wendet ihn, was seine Reflexionen über Sprache und Kultur betrifft, deren Wirkungsweise und Geschichte zu, hier also vor allem der deutschen. Sie nur könne, so Herder, in der Idee der „Volkspoesie“ die Identität einer deutschen Nationalkultur begründen. Neben eine zunächst kosmopolitische Intention von Aufklärung tritt damit eine national bestimmte.

Was sich Herder in seiner historisch-biologische Genetik als Entfaltung des Wesenskerns von allen kulturellen Erscheinungsformen erschloss und viele Anknüpfungen für den romantischen Geist und darüber hinaus ermöglichte, musste ihm Skepsis gegenüber dem „vaterlandslosen“ Volk der Juden nahe legen.

„Kurz, es ist ein Volk, das in der Erziehung verdarb, weil es nie zur Reife einer politischen Kultur auf eigenem Boden, mithin auch nicht zum wahren Gefühl der Ehre und Freiheit gelangte. In den Wissenschaften, die ihre vortrefflichsten Köpfe trieben, hat sich jederzeit mehr eine gesetzliche Anhänglichkeit und Ordnung, als eine fruchtbare Freiheit des Geistes gezeigt und der Tugenden eines Patrioten hat sie ihr Zustand fast von jeher beraubt. Das Volk Gottes, dem einst der Himmel selbst sein Vaterland schenkte, ist Jahrtausende her, ja fast seit seiner Entstehung eine parasitische Pflanze auf den Stämmen andere Nationen; ein Geschlecht schlauer Unterhändler beinah auf der ganzen Erde, das Trotz aller Unterdrückung nirgend sich nach eigener Ehre und Wohnung, nirgend nach einem Vaterlande sehnet.“²²

Die Entwurzelung und Zerstreuung des jüdischen Volkes vor allem ist es, die seine besondere Auszeichnung und seine Qualitäten, Herder zufolge, geschädigt hat, auch seinen „Kunstsinn“, wenngleich er zugesteht, dass das Volk der Hebräer den gastgebenden Völkern nicht nur zum Schaden gereichte. Zu seiner Auszeichnung gehörte nicht nur sein Status als „Volk Gottes“, sondern seine Bestimmung als eines der frühesten aufgeklärten, d.h. alphabetisierten und durch den Besitz einer Volkspoesie geadelten Völker.²³ Den Nutzen solcher Aufklärung aber sieht Herder an den Besitz von heimatlichem Boden geknüpft. Dessen Mangel, so Herder, in seiner Abhandlung über die „Hebräer“, suggeriert bei manchen den „abergläubigen Schluß auf eine Revolution [. . .] die durch dies Volk dereinst noch für alle Völker bewirkt werden müßte.“

Wie sehr in der Endphase des Aufklärungszeitalters dessen sonst wohl festgehaltene Grundprinzipien kosmopolitischer Gesinnung das antijüdische Vorurteil nicht mehr zu hemmen in der Lage waren, bezeugt Johann Gottlieb Fichtes Attacke 1793. Sie hat schon eine andere, populärere und aggressivere Tendenz als die Herders.

„Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchem fürchterlich schwer auf die Bürger drückt: Es ist das Judentum. Ich glaube nicht . . ., daß dasselbe dadurch, daß es einen abgesonderten und so fest verketteten Staat bildet, sondern dadurch, daß dieser Staat auf den Haß des ganzen menschlichen Geschlechtes aufgebaut ist, so fürchterlich werde. Von einem Volke, dessen geringster seine Ahnen höher hinauf führt als wir anderen alle unsere Geschichte . . ., das in allen Völkern die Nachkommen derer erblickt, welche sie aus ihrem schwärmerisch geliebten Vaterlande vertrieben haben; das sich zu dem den Körper erschlaffenden und den Geist für jedes edle Gefühl tötenden Kleinhandel verdammt hat und

verdammt wird; das durch das Bindendste, was die Menschheit hat, durch seine Religion, von unseren Mahlen, von unserem Freudenbecher und von dem süßen Tausche des Frohsinns mit uns von Herz zu Herzen ausgeschlossen ist; das bis in seine Pflichten und Rechte und bis in die Seele des Allvaters uns andere alle von sich absondert, – von so einem Volke sollte sich etwas anderes erwarten lassen, als wir sehen: daß in einem Staate, wo der unumschränkte König mir meine väterliche Hütte nicht nehmen darf und wo ich gegen den allmächtigen Minister mein Recht erhalte, der erste Jude, dem es gefällt, mich ungestraft ausplündert. Dies alles sehet ihr mit an und könnt es nicht leugnen und redet zuckersüße Worte von Toleranz und Mensenrechten und Bürgerrechten, indes ihr in uns die ersten Menschenrechte kränkt . . .

[. . .] Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, Rechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens keine Mittel als das: in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee steckt. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein anderes Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern und sie alle dahin zu schicken.“²⁴

Der vor allem ökonomisch motivierte, agitatorische Judenhasse wird zum Anlass, das revolutionäre Menschenrechtsprinzip selber gegen den Plünderergeist der Juden zu richten. Das moderne Erwerbswesen, das sich in den alten Ordnungen aller Länder Europas breit zu machen beginnt und ein immer bedeutsameres Prinzip gegenüber dem moralischen zu werden beginnt, wird mit den Juden identifiziert, als „jüdische Idee“. Rabiater Umerziehung erscheint dem jungen Fichte allein probat oder, hier schon, als humorvoller Hinweis die Erprobung der Extermination. Umerziehung, bis in den neuen Köpfen auch nicht mehr „eine jüdische Idee steckt.“ Die Formulierung identifiziert „Judentum“, charakteristisch vor allem für den sozialen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts, mit einem destruktiven Prinzip in Wirtschaft, Sozialstruktur und Kultur. Dass Juden aufhören sollen Juden zu sein, ist ein Appell und eine Drohung, die von Luthers theologisch begründender altständischer Sozialethik bis zu Wagners antijudaistischer Kunstmetaphysik reicht.

Das Ghetto hatte sich im Aufklärungszeitalter in der Tat für Juden geöffnet. Auf seine Wiederherstellung drang wohl auch keiner der Skeptiker, die gegenüber einer allzu überschwenglichen Emanzipation der Juden ihre sachlichen und auch emotionalen Einwände hatten. An den kritischen Stimmen Herders und Fichtes gegen Ende des Jahrhunderts der Aufklärung wurde aber erkennbar, wie eine kulturtheoretisch qualifizierte Bildungsvorstellung der formalen Gleichheitsidee, wie sie Lessing und Mendelssohn propagierten, entgegentrat. Der Enthusiasmus des Fortschritts freilich, den diese entfachten, behielt für eine Zeit – und insoweit günstige Umstände es zuließen – noch seine Kraft. Gerade auch in dem Intellektuellen-Projekt, in der intellektuellen Geselligkeit, als deren dürftiges Ergebnis Hans Mayer (ein „folgenloser theologisch-philosophischer Gelehrtenstreit“) die Judenemanzipation der Aufklärer in Deutschland sieht.

Anmerkungen:

¹ Zur Definition von historischen Perioden des jüdischen Emanzipationsprozesses, vor allem seines Beginns, vgl. Jacob Katz (The Term „Jewish Emancipation”: Its Origin and Historical Impact, in: Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History. Hg. v. Alexander Altmann. Cambridge (Mass.) 1964, S.1 f. Katz favorisiert Christian Wilhelm von Dohms Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden” von 1781 und die daran sich anschließende Kontroverse als Beginn des Emanzipationsprozesses. Ihr legislativer Beginn war von S.M. Dubnow (Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes, Berlin 1920) und vielen anderen bislang mit der Französischen Revolution verknüpft worden.

² Samuel Lublinski, Literatur und Gesellschaft im neunzehnten Jahrhundert, Bd.1, Berlin 1899, S.32.

³ Julius von Voß, Der travestirte Nathan. Posse in zwey Akten mit Intermezzos, Chören, Tanz, gelehrtem Zweykampf, Mord und Todschatz, Berlin 1804 (Faks. Nachdruck Bern u.a. 1985).

⁴ Christian Fürchtegott Gellert, Leben der Schwedischen Gräfin von G. 2.Teil. Karlsruhe 1774, S.396.

⁵ Zit. Hans Mayer, Aussenseiter, Frankfurt 1975, S.328.

Lichtenbergs Skepsis Juden gegenüber ist zumal in seinen späteren Schriften unverkennbar. Vgl. dazu „Timorus das ist Vertheidigung zweyer Israeliten die durch die Kräftigkeit der lavaterischen Beweisgründe und der Göttingischen Mettwürste bewogen den wahren Glauben angenommen haben”, in: Vermischte Schriften, Bd.3, Göttingen 1801. Unveränderte Neuauflage Bern 1972, S.43-138. Lichtenberg äußert sich hier, keines der geläufigen Vorurteile gegen Juden auslassend, satirisch über das materielle Interesse bei ihren pompös inszenierten Taufen. Mendelssohn und die aufgeklärte christliche Theologie treffen dabei einige spöttische Seitenhiebe. „Die Ueberzeugung war da“, so vergleicht Lichtenberg die christliche Proselytenmacherei mit den Methoden des preußischen Königs an Rekruten für den Schlesischen Krieg zu kommen, „und wenn der Kerl hieb, so sah man dem Säbel nicht an, ob die Kraft, die ihn führte, aus dem Kopf oder aus dem Magen kam” (ebd., S.123). – Über Lichtenbergs Antisemitismus vgl. auch: Jüdische Industrie neben holländischer Frugalität (ebd., Bd.5, S.540 ff.).

⁶ Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969, S.18.

⁷ Johann David Michaelis, Rez. über „Die Juden”, in: Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen vom 13.6.1754. Zit. nach Lessing – ein unpoetischer Dichter. Dokumente zur Wirkungsgeschichte aus drei Jahrhunderten. Hg. v. Horst Steinmetz, Frankfurt – Bonn 1969, S.49.

⁸ Zit. Nikolaus Vielmetti, Zur Geschichte der Wiener Juden im Vormärz, in: 1000 Jahre österreichisches Judentum. Ausst.-Katalog (= Studia Judaica Austriaca Bd. IX). Hg. v. Klaus Lohrmann, Eisenstadt 1982, S.94.

⁹ „In significant ways the whole process of modernization now had to begin again”, schreibt dazu McCagg (1989), S.42.

¹⁰ Vgl. zu den Reaktionen auf das Toleranzpatent innerjüdisch und außerhalb der jüdischen Gemeinde auch W. Häusler, Toleranz, Emanzipation und Antisemitismus, in: Nikolaus Vielmetti (Hg.), Das österreichische Judentum, Wien – München 1974, v.a. S.83 ff.

¹¹ Vgl. Ludwig Bato, Die Juden im alten Wien, Wien 1928, S.253.

¹² Vgl. Robert A. Kann, Kanzel und Katheder. Studien zur österreichischen Geistesgeschichte vom Spätbarock zur Frühromantik. Freiburg – Basel 1962 (zuerst 1960). Über Sonnenfels vgl. insbesondere S.149 f. und 158 f.

¹³ Rudolf Lothar, Das Wiener Burgtheater, Leipzig, Wien, Berlin 1899, S.18. Vgl. zu Sonnenfels auch Leslie Bodi, Tauwetter in Wien. Zur Prosa der österreichischen Aufklärung. Frankfurt 1977, S.39 ff.

¹⁴ Vgl. hierzu Jürgen Hein, Das Wiener Volkstheater, Darmstadt 1978.

¹⁵ Vgl. dazu v.a. Otto Rommel, Die Alt-Wiener Volkskomödie, Wien 1952, S.380-411. Ferner Margret Dietrich, Der „Grüne Hut” in der Wiener Aufklärung oder: Hanswurst auf dem Parnaß,

in: *Austriaca. Beiträge zur österreichischen Literatur* (FS für Heinz Politzer). Hg. v. W. Kudsus u. H.C. Seeba. Tübingen 1975, S.43-58.

¹⁶ Karl von Görner, *Der Hans-Wurst-Streit in Wien und Joseph v. Sonnenfels*, Wien 1884, S.36.

¹⁷ Adam Müller-Guttenbrunn, *Österreichs Literatur und Theaterleben*, Wien – Leipzig 1918, S.11 f.

¹⁸ R. A. Kann (1962), S.162.

¹⁹ M. Mendelssohn an K.E. Lessing, Zit. H. Steinmetz (1969), S.122/123.

²⁰ Zit. Klaus Bohnen (Hg.), *Lessing. Nachruf auf einen Aufklärer*. München 1982, S.35.

²¹ Johann Gottfried Herder, *Gotthold Ephraim Lessing (1781)*, in: *Werke in 10. Bde. Schriften zur Ästhetik und Literatur*. Bd.2. Hg. v. G.E. Grimm. Frankfurt 1993, S.690.

²² Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 3.Teil. 12.Buch, in: *Herders Sämtliche Werke*. Bd.14. Hg. v. Bernhard Suphan. Berlin 1909, S.67.

²³ Vgl. J.G. Herder, *Vom Geist der hebräischen Poesie*, 2.Teil, in: *Sämtliche Werke*, Bd.12. Hg. v. B. Suphan, Berlin 1880, S.1 ff. Ferner: *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Bd.1, Berlin –Weimar 1971, S.293 ff.

²⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution (1793)*, in: *Werke 1791-1794*. Hg. v. R. Lauth u. H. Jacob unter Mitwirkung von M. Zahn u. R. Schottky. Stuttgart – Bad Cannstadt 1964, S.292.

2.1.2. Jüdischer Salon und deutsche Tischgesellschaft: Der romantische Antijudaismus.

Madame de Staël schreibt 1810 in „De L' Allemagne“:

„Diese Stadt, im Zentrum Norddeutschlands gelegen, kann als der Mittelpunkt seiner Geistesbildung betrachtet werden. Man pflegt dort die Literatur und die Wissenschaften und bindet sich gelegentlich der Herrenessen bei den Ministern und anderwärts nicht an die Trennung der Klassen, die Deutschland so sehr schadet. Sondern weiß Leute von Talent aus allen Ständen um sich zu versammeln. Diese glückliche Mischung erstreckt sich aber noch immer nicht auf die Damengesellschaften: es gibt allerdings einige Frauen, deren glänzende Eigenschaften und Vorzüge alles, was sich auszeichnet, zu ihnen hinzieht, im allgemeinen aber ist auch in Berlin wie im ganzen übrigen Deutschland die Gesellschaft der Frauen noch nicht hinreichend mit der der Männer verschmolzen.“¹

Die Verfasserin charakterisiert die eminenten Vorzüge, aber – im Vergleich zu Frankreich – auch das noch Beschränkte und Zurückgebliebene der kulturellen und gesellschaftlichen Zustände im Berlin um 1800. Eigenartig erscheinen ihr aber gesellige Räume einer Gesprächs- und Diskussionskultur, die traditionelle Klassenschranken überwindet, und die Wirksamkeit exzentrischer, höchst begabter Frauen. Deren Besonderheit fällt ihr umso mehr auf, weil ihre geistige Ambition noch, anders als in Frankreich, vielfach an Grenzen der vom Kriegsstand geprägten „Rauheit“ des gesellschaftlichen Verkehrs der Männerwelt stößt.

Es ist unzweifelhaft, auf wen das Auge Madame de Staëls gefallen ist. Rahel Levin, Sarah Levy, Henriette Herz, Dorothea Mendelssohn – Veit-Schlegel – alle jüdischer Herkunft – unterhielten Beziehungen, stifteten Gesprächskreise, die den Eindruck nicht verfehlten, dass „die Aufklärung und das Licht“ als Emanzipationsmotiv der Juden nicht mehr zu verdunkeln war. Betrachtet man die Tatsache, dass Moses Mendelssohn als er mit 14 Jahren nach Berlin kam ein Aufenthalt nur im Hause eines „Schutzjuden“ erlaubt war, so erscheinen in der Tat die glanzvollen gesellschaftlichen Kontakte, die seine Tochter etwa unterhielt als ein in nur einer Generation vollzogener stürmischer Fortschritt der gesellschaftlichen Befreiung der Juden. Was damals in der innigen Freundschaft zwischen Lessing und dem Juden Moses Mendelssohn eine Seltenheit war, wird jetzt um 1800 in den Salons der Rahel Levin und Henriette Herz zum scheinbar unbefangenen, zwanglosen Austausch einer elitebewussten, geistigen und künstlerischen Avantgarde unter der unauffällig lenkenden Hand und im Hause großbürgerlicher und gebildeter Jüdinnen. In Rahels frühem Salon ab 1795 verkehrten u.a. die Brüder Humboldt, Schleiermacher, Fr. Schlegel, Jean Paul, Fouqué, aber auch der preußische Prinz Louis Ferdinand, später Brentano und seine Schwester, Arnim, Ranke und viel später auch, seit dem Frühjahr 1821, Heinrich Heine. Es waren Menschen meist noch ohne gesellschaftliche Stellung, „Gleichgesinnte“ immerhin, so empfand es Rahel, Ebenbürtige in geistiger Hinsicht, die sich in den Häusern des wohlhabenden jüdischen Bürgertums einen Raum zwangloser Kommunikation schufen. Ähnlich wie die gastgebenden Frauen dieser Häuser freilich waren die jungen Intellektuellen, die sich hier trafen, gesellschaftlich relativ periphere, separierte Existenzen. Die junge literarische Intelligenz war konfrontiert mit den Resultaten der Revolution in Frankreich, von deren Hoffnungen für die einen so wenig in Erfüllung gegangen war und die die anderen als epochalen Kulturbruch verfluchten.²

Die gemeinsame, in Freundschafts- und Beistandskreisen organisierte Gedankenarbeit dieser im Vergleich zu den klassischen Dichtern gleichsam heimatlosen Künstler und Intellektuellen richtete sich darauf, jene Enttäuschung, Desillusion und Entzweiung in der Kunst zu bewältigen, aufzuheben. Der Glaube an die bevorstehende ästhetische Revolution war Friedrich Schlegel in den Gedanken, die er in den „Athenäum“ - Fragmenten 1798 entwickelte, etwas völlig Gewisses. Was aus den Erfahrungen der Revolution, aber auch aus der Einsicht ins Illusionshafte bürgerlicher Emanzipation entstehen müsse, nennt er eine „progressive Universalpoesie.“ Sie steht unter dem Zeichen von Vereinigung, nicht nur der Gattungen der Poesie, sondern auch der Philosophie, Rhetorik und der Kritik, sie diene vor allem auch dem Ziel die Poesie „lebendig und gesellig, und das Leben und die Gesellschaft poetisch [zu] machen.“³ Die Vorstellung einer „virtuellen gesellschaftlichen Führungsgruppe“ traf hier zweifellos etwas von dem elitären Selbstbewusstsein frühromantischer Künstler und der Geselligkeit, die sie miteinander pflogen.⁴

Der Geniegedanke war es vor allem, der jenes „synthesierende Prinzip“ (Novalis) der Wiederherstellung eines mit sich identischen Menschen und einer vereinten Menschheit beinhaltete. Kritik äußert sich darin, trotz ihrer humanistischen Resolutionen, an aufklärerischer Philosophie, zumindest soweit sie den Bereich der Kunst betraf. In seinem ersten Aufsatz über Lessing von 1797, dessen Kosmopolitismus dennoch seine uneingeschränkte Zustimmung findet, schreibt Friedrich Schlegel mit Betonung seiner „U n b e f a n g e n h e i t“ gegenüber demselben: „Ein Autor, er sei Künstler oder Denker, der alles was er vermag, oder weiß, zu Papier bringt, ist zum mindesten kein Genie.“⁵ Hindeutungen auf einen mythischen Urzustand im Entwurf dieses Gedankens, auf ein „goldenes Zeitalter“ kennzeichnen freilich das problematisch Spekulative und Intellektualistische der Konzeption. Im esoterischen Zirkelwesen frühromantischen Intellektuellentums hatte die von der „progressiven Universalpoesie“ geforderte Dauerreflektion der Weltdeutung ihren genuinen Platz. Es war ebenso sehr freilich das Komplement der sozialen Isolation. „Ein Literatenputsch gegen die Literatur“, so nennt Egon Friedell, der Wiener Kulturhistoriker, den frühromantischen Kunstabsolutismus; „völlig akademisch, programmatisch, doktrinär, ein geistreiches Aperçu.“⁶

Vereinsamung, das Prinzip des sich Vereinsamens wurde dann auch zur Grundbedingung wesentlicher künstlerischer Produktivität in seinem Denken, das serapiontische Prinzip. Es schloss verschiedene Formen auch geistiger Aberration wie mystische Ekstase und den Wahnsinn als Inspirationsquelle durchaus ein.⁷ Eine „Zeitung für Einsiedler“ gaben Achim von Arnim und Clemens Brentano im Jahr 1808, also eher schon ein Werk der Heidelberger Romantik, heraus.⁸ Nahezu alle Romantiker, außer Eichendorff und E.T.A. Hoffmann, waren in ihr mit Beiträgen vertreten. Die Zeitung war gemacht und bestimmt für eine kleine Schar „neuer Einsiedler“, abgewendet von der banalen Tagesaktualität, auch der eines vordergründigen, auftrumpfenden Patriotismus. „Wer unglücklich in der jetzigen Welt ist“, schreibt Novalis in dem „Allgemeinen Brouillon“, „wer nicht findet, was er sucht – der gehe in die Bücher und Künstlerwelt – in die Natur – [diese ewige A n t i k e und M o d e r n e zugleich] – und lebe in dieser Ecclesia pressa der bessern Welt“, deren Kommen er voraussah.⁹

Junge Dichter also, deren „Willkür“, wie Schlegel proklamierte, „kein Gesetz über sich“ litt, trafen sich in den Salons jüdischer Frauen in Berlin um 1800. Gesellschaftlich und in den geistigen Visionen war es, und zwar von beiden Seiten, von den Gästen wie den Gastgebern, eine gleichsam exterritoriale Situation und Atmosphäre, die diese Zusammenkünfte charakterisierte.

Sie hatten freilich, wie peripher und wie thematisch und zeitlich begrenzt auch immer, ein Stück mehr an Realitätsgehalt als das nur literarische und „Unwahrscheinliche“ der jüdischen Emanzipationsidee in der Aufklärung (vgl. 2.1.1.). Was diese jüdischen Salons initiierten, ist über die Demonstration der gesellschaftlichen Gleichstellung von Juden hinaus Praxis und Reflexion einer Kunst der Geselligkeit. Sie ist in dieser Art als eine Gesellschaftsutopie gekennzeichnet worden¹⁰, das materielle Anliegen sozialer Emanzipation der Juden ästhetisch überhöhend, das Leben und die Gesellschaft damit, in Sinne Schlegels, poetisch machend. Rahel fungiert in einer umfassenden, verstehenden und reflektierenden, selbstkritisch-nachsichtigen und auch fordernden Weise als Hauptagentin dieser Geselligkeitskultur. „Auch glaub’ ich steif und fest, gewisse Menschen mü s s e n sich kennenlernen“; schreibt sie am 2. April 1801 an David Veit.¹¹ Und das persönliche Geheimnis dieser geselligen Organisationskraft – und zugleich etwas vom idealen Begriff dieser Geselligkeit, den hier gerade die Frauen verkörperten, selber – beschreibt sie so:

„Ich verstehe einen Menschen, S i e ganz. Vermag es, wie doppelt organisiert, ihm meine Seele zu leihen, und habe die gewaltige Kraft, mich zu verdoppeln, ohne mich zu verwirren. Ich bin s o einzig, als die größte Erscheinung dieser Erde. Der größte Künstler, Philosoph oder Dichter ist nicht über mir. Wir sind vom selben Element. Im selben Rang, und gehören zusammen. Und wer den andern ausschließen wollte, schließt nur sich aus. Mir aber war das L e b e n angewiesen.“¹²

Diese Befähigungen sind von den Zeitgenossen, die Rahel nahe standen, gelobt, bisweilen hymnisch gepriesen worden. Ihre Verursachung deutet Rahel dunkel als ihre doppelte Identität, der sie eminente Steigerung ihrer Persönlichkeitskraft verdanke. Friedrich von Gentz, der spätere Diplomat des Metternich-Regimes und kein Freund der Juden, der Jüdinnen zumal, die er, „ohne alle Ausnahme“, keiner Liebe für fähig hält¹³ . . . er spricht von „Ihrer alles auftauenden, auflösenden, schmelzenden Atmosphäre“, die ihn, so Rahel wiederum, „täglich, stündlich verjüngte.“¹⁴

Über Atmosphäre und Anspruch dieser inspirierten Gesellschaft begeistert sich Clemens Brentano in einem Brief an Savigny:

„Es gibt etwas Größeres als die Liebe, ich fühle es deutlich, es ist der Verein vortrefflicher Menschen in Freiheit, die bewußtlos zum Kunstwerke der Geselligkeit werden.“¹⁵

Für eines der Mitglieder des Salons von Rahel, für Friedrich Schleiermacher, war es an der Zeit, sich über eine Theorie dieses Kunstwerks der Geselligkeit Gedanken zu machen. In seinem „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“, zuerst 1799 veröffentlicht, grenzt er diese erst noch herzustellende Geselligkeit ab von dem bürgerlich-beruflichen und dem häuslichen Leben. Die „freie, durch keinen äußeren Zweck gebundene und bestimmte Geselligkeit wird von allen gebildeten Menschen als eins ihrer ersten und edelsten Bedürfnisse laut gefordert“, so Schleiermacher zur Einleitung. Es gehe um den freien Umgang „vernünftiger sich unter einander bildender Menschen.“ Dafür brauche es, wie die Verhältnisse heute stünden, eine Erziehung, darum auch eine Theorie. Diese „bessere Geselligkeit“, als deren Organisatoren er Frauen durchaus geeigneter findet – er nennt sie „Stifter einer besseren Gesellschaft“ – bestimmt Schleiermacher folgendermaßen:

„Hier ist es nicht um einen einzelnen untergeordneten Zweck zu thun; die Thätigkeit höherer Kräfte wird nicht aufgehalten durch die Aufmerksamkeit, die überall, wo auf die Außenwelt gewirkt werden soll, dem Geschäft der niederen gewidmet werden muß; hier ist der Mensch ganz in der intellektuellen Welt, und kann als ein Mitglied derselben handeln; dem freien Spiel seiner Kräfte überlassen, kann er sie harmonisch weiter bilden, und von keinem Gesetz beherrscht, als welches er sich selbst auflegt, hängt es nur von ihm ab, alle Beschränkungen der häuslichen bürgerlichen Verhältnisse auf ein Zeitlang, soweit er will, zu verbannen. Dies ist der sittliche Zweck der freien Geselligkeit, nur freilich ist sie in ihrem gegenwärtigen Zustande von diesem Ziele noch eben so weit entfernt, als die Häuslichkeit und der bürgerliche Verein von dem ihrigen.“¹⁶

Neben den Bestimmungen der häuslichen und bürgerlichen Welt sieht Schleiermacher die Notwendigkeit eine dem Selbstausdruck und der kommunikativen Verständigung dienende Lebenssphäre zu begründen. Die Bestimmungen jener „entfremdeten“ Tätigkeitsbereiche werden damit freilich nicht negiert, sondern „auf eine Zeitlang“ suspendiert, „verbannt.“ Eine mögliche kritisch-utopische Richtung jener „freien Geselligkeit“ deutet Schleiermacher mit dem letzten Satz nur in allgemeiner Analogie an. Die Verbannung jener heteronom bestimmten Lebenssphären aus der „intellektuellen Welt“ geschieht wie unter einem Tabu, als verabredeter Paragraph des Vereinsstatus gleichsam und so gänzlich möglicherweise, dass man bisweilen hätte glauben können, es gäbe keine andere Wirklichkeit und Sittlichkeit mehr als diese intellektuelle und kreative.

Es war die für einen bemessenen historischen Zeitabschnitt zwischen Aufklärung und Restauration selbstvergessene Kultur der Konversation und des spontanen Disputs, auch, wie in der „Diensttagsgesellschaft“ von Henriette Herz, eine rückhaltlose Offenheit im Persönlichen und Privaten, die Klassenschränken und die Schranke zwischen Herkunftsprivileg und „infamer Geburt“, so Rahel über sich selber, ignorieren konnte. Nur soweit – oder soweit doch immerhin – konnten es die „erdachten“, idealen Postulate der Aufklärung bringen. Auf Geld, und insoweit auch auf gesellschaftlichem Privileg beruhend, überschritt sie doch in der Sphäre ihrer freundschaftlich anregenden Geselligkeit dessen Kriterium. Sie war nicht auf literarische Werke gegründet, pflegte vielmehr im Sinne romantischen Kunstdenkens eine Form des Gesprächs und des Sichverständigens, das dessen Vorstellung vom Kunstpotenzial in jedem sinnsuchenden Menschen nahe kam. Sie übte sich in „ordentliche(r) Dachstuben-Wahrheit“, die auch dem preußischen Prinzen zugemutet würde, so Rahel¹⁷ mit ironischem Wissen und Bewusstsein scheinbar schon über das gleichsam studentisch Episodenhafte dieses Zustands. Sie durfte sich von dem Prinzen dann auch die Anrede „liebe Kleine“ gefallen lassen.

Das Dachstuben-Milieu als Ort des geselligen Treibens im Hause der Familie Levin in der Jägerstraße von 1795-1806 ist die Kennzeichnung freilich nicht nur der literarischen und künstlerischen Atmosphäre dieser Zusammenkünfte, sondern auch des Charakters ihrer gesellschaftlichen Peripherie, ihrer relativen Separierung von sozialer Wirklichkeit.¹⁸ Dies betraf Rahel insbesondere als Frau – noch lange Zeit ledig –, als ambitionöse Intellektuelle und schließlich als Jüdin. Ihr Blick, auch der physiognomische, für ihre Umgebung ist scharf und fixierend; ebenso ihr Reflektionismus, ihre Charakterisierungskunst und ihr Bedürfnis sich mitzuteilen. Literarisch etwas zu schaffen, daran wagt sie sich nicht, ihre „Manier“ sei, so der Bewunderer Friedrich v. Gentz, „nun einmal excentrisch“, aufs Sprechen, nicht aufs Schreiben angelegt. Alle Talente scheinen wie aus der Not geboren, und für alle Not entschädigt sie – Goethe. Rahel fühlt sich, nicht nur im Kreis von Frauen gleichen Standes, „verkannt, gehasst“ und

vom Bewusstsein bestimmt, dass „ich mich und mein Aeusseres immer erst legitimieren“ muss.¹⁹ Sicher war es nicht allein ihr Judentum, das ihr dieses Legitimationsbedürfnis aufzwang.

Dass diese Tatsache aber eine der bedingenden Elemente ihres so hochgradig undefinierten gesellschaftlichen Status war, dies belegen, auch noch als später Getaufte, zahlreiche Äußerungen. Aber sie ist „sehr verletzt“ über, wie es ihr schien, judenfeindliche Äußerungen Bettines; u.a. auch darüber, dass diese behauptete, sie, Rahel, habe sich ihr „aufgedrungen.“ Ihr Verstand bringt sogleich wieder in Ordnung, was durch Verstand in Ordnung zu bringen ist: diese Abneigung gegen Juden (der „Frankfurter Judenhas“ erscheint ihr „so was Unklares und bloß von außen Angenommenes.“ Es sollte „in einer so edlen und reinen Seele [. . .] gar keine Stätte haben.“²⁰ Bettines eher unbedachte und beiläufige Äußerung irritiert eine stillschweigende Übereinkunft als Basis einer intellektuellen Lebensform, für die derlei Tatsachen inexistent zu sein hätten; eine hochreflektierte Irritabilität wird daran erkennbar, der das Konstruierte und Fragile dieser Übereinkunft doch fühlbar blieb; fühlbar blieb, dass, worauf die Aufklärer setzten, Bildung nicht genug ist. „Daß ich ein Mädchen bin, und in meiner Situation, ein Judenmädchen“, setze ihren heißen Wunsch Goethe kennen zu lernen, so stimmt sie David Veit zu, doch wohl der Lächerlichkeit aus.²¹

Von den Gästen ist wohl zu vermuten, dass sie den Gastgeberinnen gegenüber die Tatsache von deren jüdischer Herkunft unbemerkt ließen, jedenfalls nicht in einer offen und persönlich bekundeten Form. Dass sie allesamt in Fragen der Judenemanzipation darum auch gleich und positiv dachten, heißt das aber nicht. Man konnte Juden (und jüdische Frauen!) persönlich sehr respektieren (den „edlen Juden“ in aufklärerisch/poetischer Tradition), in der Judenpolitik aber konservativ bleiben. Approbiert war der Jude oder die Jüdin als gebildetes Individuum²², dem Judentum insgesamt dagegen attestiert etwa Wilhelm von Humboldt, dessen ästhetische Ideale an der griechischen Antike gebildet waren, „Mangel an Kunstsinn“; ebenso der judenpolitisch aufgeschlossener denkende Alexander.²³ Dass sich das prekäre Verhältnis in den Köpfen der Gäste des jüdischen Salons je nach Aspekt und Thema auch anders formulieren ließ, verdeutlicht Wilhelm v. Humboldts Bonmot, als er von Caroline, die mit Rahel und Dorothea Mendelssohn befreundet war, auf die gefährliche Wirtschaftsmacht, den „Schachergeist“ der Juden aufmerksam gemacht wurde: Eigentlich liebe er Juden nur „en masse, en detail gehe ich Ihnen sehr aus dem Wege.“²⁴

Ein seltsame Un-Person tritt der Älter gewordenen in ihrer Selbstbeobachtungs- und Reflexionswut als ihr Spiegelbild entgegen: „... erlebe ich, daß ich grade n i c h t s bin. Keine Tochter, keine Schwester, keine Geliebte, keine Frau, keine Bürgerin einmal“, so schreibt Rahel an Friedrich de la Motte Fouqué 1809.²⁵ Die von sich selbst sagt, sie sei „von der Natur bestimmt und ausgerüstet“ für die Gesellschaft, fragt zugleich:

„Warum bin ich so widerwärtig, und nicht für die Gesellschaft? Sagen Sie’s mir! I c h glaube es auch nicht; ich habe schon zu oft das Gegenteil erfahren, ganze Coterien belebt, für längere Zeit. Aber ich müßte immer rein wie Schnee, ohne Urteil, ohne Vorurteil und meinen Namen auftreten können; wenn ich dies erst alles wegleben soll, bleibt mir keine ganz reine Bewegung, und ich mache mich nur wieder rein und los durch Zeit. Wo man nichts von mir wußte, womöglich meine Geburt nicht, ist mir es immer gelungen.“²⁶

1808, als das glückliche Jahrzehnt unbeschwerter Geselligkeit jener „edlen und reinen Seelen“ vorbei war, weiß sie, dass dies ein „Hinhalten“ war. „Nur Geistreiches,

Gütiges, Hoffnungsgebendes kann eine so Gekränkte, eine so Getötete noch hinhalten. Alles aber ist vorbei!“²⁷

Mit der Auflösung von Rahels erstem Salon 1806 geht ein eigenartiger Abschnitt deutscher Geselligkeitsgeschichte zu Ende. Wohl nur in Berlin mit der Präsenz einer so großen Zahl von reichen und gebildeten Juden in der Öffentlichkeit konnten sich begrenzte Sphären – „Dachstuben“ – einer so entspannten Kommunikation von assimilationswilligen Juden und aufgeklärt – vorurteilslosen Nichtjuden ausbilden. Das gesellschaftliche und politische Klima aber begann sich in den Jahren nach 1805 zu verändern.²⁸ Die dramatische Niederlage der preußisch-sächsischen Armee in der Doppelschlacht bei Jena und Auerstedt, die französische Besatzung, die Flucht des Hofes und demütigende Verluste an Landbesitz und Militärmacht ließen das Prestige patriotisch-christlicher Gesinnung enorm wachsen, die Geringschätzung, ja die Aggression damit aber auch aufgeklärt - frankophiler Haltung gegenüber.

Das katholische Österreich, Wien, wurde zum Ziel der Flucht einer Reihe deutscher Literaten nach Preußens Niederlage 1806. Österreich war die verlässlichste Bastion antinapoleonischen Geistes, nach Heines Wort der verlässlichste Feind der Freiheit. Im Frühjahr 1808 hielt schon August Wilhelm Schlegel vielbeachtete und bewunderte Kollegs „Über dramatische Kunst und Literatur“. Der Bruder, gerade konvertiert, wollte ihm um jeden Preis mit seiner Frau nach Wien folgen. Alle kamen zu kürzeren Besuchen oder längerem Aufenthalt: Tieck, die Brentanos, Wilh. v. Humboldt, Eichendorff, Justinus Kerner und Theodor Körner und nicht zuletzt Friedrich von Gentz, der eitle Karrierist.

Zu Friedrich und Dorothea Schlegels Kreis gesellte sich bald der Redemptoristenpater Clemens Maria Hofbauer. Eine etwas kuriose „Denkwürdigkeit“ war, so Karoline Pichler, Gastgeberin eines im Vergleich zu Berlin etwas biedereren Salons, gerade dieser demonstrative Katholizismus der romantischen Exilanten aus Deutschland. Sie erinnert sich Jahre später:

„Es war nicht eigentliche Frömmigkeit, Hinblick auf's Ewige; es war krampfhaft wundergläubiges Unterordnen unter veraltete Ansichten, das sich mit krasser Sinnlichkeit und unlautern Trieben ganz nachbarlich vertrug.“²⁹

Drastischster Ausdruck dessen, worauf Karoline Pichler hier anspielt, waren die Reden und Predigten Zacharias Werners, des aus Ostpreußen zugewanderten Literaten, die die Wiener erschütterten und die Wienerinnen erröten ließen.

Aus Berlin nach Wien verschlug es auch Fanny Arnstein, Tochter eines führenden Berliner Bankiers. Durch ihren Salon vor allem, in der freilich die Bedeutung von Intellektualität und Literatur kaum so groß war wie in den Berliner Salons, wurde das Wiener Judentum – es waren freilich nur die wenigen „tolerierten“ Juden – akzeptiert und prominent in der „zweiten Gesellschaft“ seit den späten 90er Jahren des 18. Jahrhunderts.³⁰ Im Kreis dieser kleinen jüdischen Hochbourgeoisie vor allem fand auch jener versprengte Romantikerkreis aus Deutschland die glühendsten Bewunderer, der sonst soviel sozialen Anschluss in Wien doch nicht fand. Auch in den langen Jahren der franzisceischen Zeit wurden antijüdische Eruptionen vermieden. Die Wiener Juden selber traten weitgehend auf die Seite der Metternichschen Politik.

Die wirtschaftliche Krise des landbesitzenden Adels und des Staates überhaupt, die die Macht der – jüdisch dominierten – Bankhäuser hervortreten ließen, taten

dagegen in Deutschland ein Übriges, um gesellschaftliche Toleranz und liberale Diskursräume einzuschränken.

Bei aller Anstrengung, die die romantischen Dichter jetzt aber unternahmen, um „die hohe Würde alles Gemeinsamen, Volksmäßigen darzustellen“, wie Arnim, der persönlich von diesen wirtschaftlichen Veränderungsprozessen am meisten betroffen war, in „Tröst Einsamkeit“ schrieb, blieben er wie seine Freunde und Gesinnungsgenossen, so ist für eine Gesamtbewertung ihres Verhältnisses zum Judentum aber festzuhalten, doch Teil einer kritischen Intelligenz, die der „Leerheit“, so Arnim, „jeder in sich selbst pralenden Vaterlandsiebe“ zu widerstehen versuchte.³¹ Juden freilich half es wenig, dass sie selber vielfach, auch Rahel, an der Entrüstung über den Empereur Napoleon teilnahmen. Die zitierte Nathan-Travestie des Julius von Voß äußert sich im Vorwort abfällig über Recha als Typus jener „Femme savante, deren man in großen deutschen Städten ja, Dank sey es der Cultur, die Menge trifft.“ Der Gedanke der Nation, der in der Aufklärung der Bildung eines freien, antiabsolutistischen kulturellen Selbstbewusstseins diente, wird durchsetzt von Elementen nationaler Kulturtheorie und stellt Ansätze deutsch-jüdischer Kulturbeziehungen erneut wieder unter Bedingungen und Vorbehalte.

Von der Konjunktur jener patriotisch-christlichen Gesinnung, gegen den Hardenbergschen Reformgeist gerichtet, der 1812 schließlich zum „Edikt über die bürgerlichen Verhältnisse der Juden“ führte, ist zweifellos die Gründung jener „Christlich-deutschen Tischgesellschaft“ im Januar 1811 bestimmt, die Achim von Arnim und Adam Müller vollzogen. Sie ist die Brutstätte von Spielarten eines romantischen Antijudaismus, repräsentierte freilich, wenngleich im Wesentlichen patriotisch, d.h. anti-französisch orientiert, keine homogene politische Richtung. In einem jedoch war ihre „Grundverfassung“ dezidiert: Juden, auch getaufte, und Philister schloss sie aus.³² So sehr noch in ihr der bisweilen provokative Geist romantischer Geselligkeit erhalten blieb, ist der Unterschied zur Berliner Frühromantik allein schon dadurch definiert, dass die „Tischgesellschaft“ neben den Juden und Philistern auch Frauen ausschloss.

Wie prinzipiell die Judenfeindschaft von den anfänglich 55 Mitgliedern der „Tischgesellschaft“ vertreten wurde, ist ungewiss, hier gab es sicher Differenzierungen und auch Entwicklungen. Der Ton, in dem sie in den erhaltenen Dokumenten Ausdruck fand, hat ein charakteristisch männergesellig-humoristisches Format.

„Kein Beschnittener naht diesem Tische“, so Adam Müller bei seiner Abschiedsrede im Juni 1811, „und zum ewigen Schrecken für sie, uns aber zur Erinnerung unsrer Gesinnung stehe künftig immer auf diesem Tische ein großer Schinken, gleichviel ob frisch oder geräuchert, roh oder gekocht, in einer Pastete oder einem Guß, nur daß ich aus patriotischer Rücksicht einen ächten Pommerschen lieber sehen würde, als einen noch so fetten Westphälischen.“³³

In der gleichen Rede hatte Müller zuvor aber in auffallend langen Ausführungen die Bedeutung des Kampfes gegen die Juden, den die „Tischgesellschaft“ auf ihre Fahnen schrieb, hervorgehoben. Der Kampf gegen die Philister sei eher „oberflächliche(r), scherzhafte(r) und ironische(r)“ Art, während der gegen die Juden „einen andren gründlichen, ernsthaften und aufrichtigen“ Charakter habe. Ohne „Beruf“, so Müllers Kritik an dem zeitgenössischen Judentum, ohne „Talent“, „Muth“ und „Ehre“ mischten sich Juden in Staat, Wissenschaft, Kunst und sogar in die „ritterlichen Schranken des Zweikampfes.“ Die „Satzungen der Väter“ sieht Müller in den stürmischen Modernisierungsbewegungen seiner Zeit bedenkenlos über den Haufen geworfen, und Juden, – das „neugierige und neuerungssüchtige Volk“ – sind für Müller die Hauptagenten dieser Bewegung, die einen „allgemeine(n) plebejische(n) Zustand“ herbeiführe. Rein konservative Überzeugungen sind es freilich nicht, mit denen Müller sich hier dem

jüdisch inspirierten akuten Verfall der „Gesetze, Stände und Religionen“ entgegenstellt. Er unterscheidet wohl zwischen dem „heilig Alte(n)“ und dem „geistlos Veralteten“, die „Tischgesellschaft“ selber zeichne ihr „constitutioneller und gesetzbegieriger Character“, Muster eines „Verfassungsstaats“, aus.

Müller agitiert hier vielmehr als romantischer Intellektueller gegen eine Modernisierungsbewegung, deren Ephemeres, „Tagesweltliches“, besonders im „Mund der Journale“, er betont. Juden sind, ein traditionsbildender topos antijüdischer Kulturkritik im 19. Jahrhundert, für Müller die Herren der Journale, des modernen marktwirtschaftlichen Pressewesens, das Macht und Einfluss des Intellektuellen mitbestimmt. Zu „Stadtgeträtch und Judengeklatsch“, von den Journalen verbreitet, sieht sich die „Tischgesellschaft“ in Opposition, von ihnen sieht sie sich verunglimpft. Für die Fundierung von „Ordnung“ zitiert Müller das Christentum, für ihre Bedrohung das sich einschleichende jüdische Volk. „Juden und Philister, als welche bey allen Dingen eine Absicht haben“, widerstreiten Müllers Hypostase substantieller „Ordnung“. Die Paradoxie, die durch ein intellektuell fingierte Substanz von Ordnung offenbar wird, verdeckt die Präparierung des Hauptdrahtziehers, die Stigmatisierung der Juden. Es ist auch eine symbolische „Verbannung der Juden“ vom Tisch der Christlich-Deutschen, die mit ihnen die Folgen des Intellektgebrauchs exorzieren will. Der Exorzismus erscheint hier wie zur Beseitigung eigener Probleme angewandt. Der christlich substantiierte Ordnungsbegriff widerstreitet der Rede von Konstitution, Gesetz und Verfassung. Sie blieben das bewahrte Erbe der Aufklärung und das natürliche Eigentum von Intellektuellen. Deren Muster und Ideal sieht Müller dann auch im Zirkelwesen romantischer Intellektueller verbürgt. Die Strenge seiner Regeln und Rituale kompensiert ihr Fiktives, ihre Allüre, ihr reales Wirkungsdefizit und Außenseitertum. In seiner christlichen Kostümierung – mehr poetische Erfindung als religiöse Überzeugung – machte es sich Hoffnungen zur Avantgarde eines Volkes zu werden, das die Heere des revolutionären Frankreich besiegt hatte. Für dieses „Christentum“, für diesen Machtanspruch von Intellektuellen-Zirkeln mussten die Juden büßen. Juden mussten aber auch büßen für die gewaltsame politische Rückwärtswendung nach dem „Sieg“, die mit der sozialen und ökonomischen Modernisierung im Widerspruch stand. Gegen sie, in der zunehmend auch Juden sich besser zur Geltung brachten, wusste sich die selbsternannte Elite des ancien regime nur durch den Vorwurf respektloser Neugier und der Platttheit zu wehren. Juden in toto verkörpern, so die Hypothese von Sigrid Weigel, „Bilder der ‚Anderen‘“; das Andere, Unverstandene als die Personifikation von Verrat, von Geld- und Kapitalwirtschaft. Ein Mechanismus, ausgelöst von Enttäuschungs- und Verlusterfahrungen nach 1789, so Weigel, der vorher einzelnen Frauen ideale Zuschreibungen hinsichtlich der Freiheit und Einheit des Geistes auflud.³⁴

Müllers Abschiedsrede, Resümee und Mahnung an die „Tischgenossen“ den Zielen treu zu bleiben, formuliert wesentliche Elemente der romantischen Judenfeindschaft, noch ehe der Begriff Antisemitismus als politische und rassistische Weltanschauung erfunden wurde. Einige Redebeiträge in den Sitzungen zuvor hatten diese judenskeptischen Grundmotive, meist in der gebotenen launigen Diktion, schon entfaltet. Einen der problematischsten Beiträge leistete hier Achim von Arnim mit seiner Rede „Über die Kennzeichen des Judentums.“³⁵ Wie Müller markiert Arnim das Verhalten von Juden als „Kunst sich zu verheimlichen.“ Er fordert – ironisch? – die Wiedereinführung einer äußeren Kennzeichnung. Wie Müller denunziert er die jüdische „Neugierde“ „bei allem, was einige Aufmerksamkeit erregt, gegenwärtig sein zu wollen, um es zu beschmutzen“ (ebd., S.369). Alle Neugierde der Juden, auch die charakteristische des vielen Bücherlesens, diene Juden aber zur Förderung des Merkantilen (vgl. ebd., S.370 ff). Neugierde und Verheimlichung sind für Müller wie für Arnim destruktive Elemente

innerhalb ihres modernismuskritischen Diskurses, der die gesellschaftlichen und künstlerischen Konsequenzen des kritischen Programms der Aufklärung nicht begreift und darum Muster von „Ordnung“ intellektuell zu rekonstruieren versucht, die, so Arnim, Unterscheidbarkeit, auch äußere womöglich, zulassen. Der Vorwurf konspirativer Verheimlichung, der die Angst vor dem unbegriffenen Wandel widerspiegelt, trifft dabei die Beteiligung von Juden an dem avantgardistischen Zirkelwesen der Aufklärungsphilosophie wohl ebenso sehr wie die an den intellektuellen Salons in Berlin, denen so viele der christlich deutschen Tischgesellschaftler selber einmal zugehörten, bevor sie sich, reterritorialisiert gleichsam, zu volkspädagogischer Wirkung verpflichtet sahen. Und natürlich nimmt der Vorwurf der Verheimlichung auch das populäre Ressentiment gegen die steigende anonyme Macht der Juden im Wirtschafts- und Finanzwesen auf. Im Falle Arnims zumindest ist der Widerstand gegen aktuelle Veränderung auch aus der Erfahrung eigener wirtschaftlicher Misere (die sprichwörtliche „Arnims - Armut“) als Kritik am Industrialismus, am nur gewinnorientierten Bürgertum, an der Kapitalisierung der bürgerlichen Wirtschaft motiviert.³⁶ Dem Ritter Herr von Falkenstein stellt Arnim in einem der Rede eingefügten Spottgedicht in Knittelversen den jüdischen Wucherer Katz gegenüber, der auf die Aufnahme in die Rittergesellschaft spekuliert.³⁷ Kaum eine Bosheit, die dem Judenhass früher (und später noch) einfiel, lässt der Poet sich dabei entgehen, um die christlich-deutsche Männergesellschaft, Aristophanes und Eulenspiegel anrufend, in Stimmung zu bringen. Gegen diesen frontalen burschenschaftlichen Humor, den die exklusiv deutsche Geselligkeit befeuerte, ist der jüdische Intellektuelle wehrlos, in viele Befangenheiten und Unsicherheiten verstrickt auch ganz außerstande hier mitzumischen und Paroli zu bieten.

Auch der humoristische Antijudaismus in der Romantik wirkte traditionsbildend. Humor und Witz war den frühromantischen Vorstellungen von Poesie essentiell. Ihrer utopischen Absicht „das Leben und die Gesellschaft poetisch zu machen“ war Witz und Humor unverzichtbar, Geist und Bildung von ihrer klassischen Regelmäßigkeit und Strenge und von ihrem Pathos zu befreien und zu „beseelen“.³⁸ Die Hervorhebung der Vorläufer von Anstand und Würde forderte bei den Romantikern auch Formen drastischen Humors heraus. Mary Lee Townsend bezeichnet in ihrer Studie den Humor als Teilhabe „an einer lebhaften Untergrundkultur des Dissens“ in einer Zeit, die von industrieller Verstädterung und sozialer Mobilität geprägt war.³⁹

„Volkstümlicher Humor begründete unter den Beteiligten einen Sinn für die Gemeinschaft, half aber gleichzeitig, die Unterschiede innerhalb dieser Gemeinschaft zu definieren und zu klären. Das Lachen – gleich ob trivial, subversiv oder zwischen diesen Extremen gelegen – bildete einen Teil eines andauernden öffentlichen Diskurses, und zwar eines Diskurses, in dem die Deutschen des 19. Jahrhunderts sich selbst und ihre neu entstehende nationale Kultur definierten.“⁴⁰

Sie verweist in Bezug auf seine kulturgeschichtliche Relevanz vor allem auf den volkstümlichen Berliner Humor, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im literarischen Leben eine Rolle zu spielen begann.

Zu einem so stürmischen Erfolg geradezu wurde Clemens Brentanos Anti-Juden- und Anti-Philister-Rede „Der Philister vor, in und nach der Geschichte“ vor der „Tischgesellschaft“, dass sich der Autor veranlasst sah, sie 1811 im Druck erscheinen zu lassen.⁴¹ Mit virtuosem Witz und burlesker Komik begründet Brentano, warum Juden und Philister einer Gesellschaft des romantisch erneuerten Geistes fernzubleiben haben.

Der Scherz, den sich hier Juden und Philister gefallen lassen müssen, rechnet, so die Anrede an die Subskribenten der veröffentlichten Schrift, „mit Vertrauen auf fröhliche und verstehende Gesinnung“ der Hörer wie beim ersten Vortrag der Rede. Juden und Philister vergleicht Brentano mit der „schmutzige(n) Pfennigkerze, die ewige Lampe vor des Teufels Nachthron, an beiden Enden angesteckt“ (ebd., S.965). Was ist der Philister? Im 13. der einleitenden „Sätze, die verteidigt werden können“, heißt es: „Kein Philister kann glauben, daß er einer sei; er kann überhaupt nur sein, und nicht glauben.“ Wesensmerkmal philistrischen Lebens ist also seine Nüchternheit, sein Mangel an idealer Begeisterungsfähigkeit, sein Behagen am Gegebenen.⁴² Dies bezieht der Redner ausdrücklich auch auf die Kunstgesinnung des Philisters bzw. auf deren eigentlichen Mangel. Brentano forciert die Kritik am Philister von Seiten des Künstlers mit Hilfe eines gleichsam heilsgeschichtlich interpretierten neutestamentlichen Christentums als Demarkationslinie zwischen der befreiten Individualität und der berechnenden und beharrenden Gebundenheit teuflischen Ursprungs. Die Philister „möchten nur die Individualität der Genialen zerstören und sie dadurch unter das Hütchen bringen, unter dem der Teufel die Welt in die Tasche spielt“ (ebd., S.999).⁴³ Dem Philister ungleich in seiner öffentlichen Erscheinung, eines Sinnes mit ihm aber im Pakt gegen das triumphal befreite schöpferische Individuum, wie es sich romantische Künstlergesinnung ausdachte, sind die Juden. Sie geistern, so Brentano, durch die Welt als Schreckgespenst des unerlösten Menschen, vom Standpunkt eines Mannes der christlich-deutschen Tischgesellschaft nur noch, wie der Philister, als „Wahrzeichen ihres Untergangs“, nur noch „c i v i l i t e r“ existierend. Brentano kann sich vor seinen Männern kaum genug tun in der grotesk fabulierenden Kennzeichnung der heilsgeschichtlichen Verworfenheit der Juden (und Philister), auf deren Hintergrund sich umso kritischer und aussichtsreicher der befreite Zukunftsmensch christlich-deutscher Gesinnung mit „reine(m) ursprünglichen und fröhlichen Herzen“ abhebt.⁴⁴ Nützlicher und ergötzlicher als mit den Juden erscheint es Brentano sich mit den Philistern zu beschäftigen; über die Juden scheint das Urteil aller Anwesenden durch vielfältige alltägliche Anschauung ohnedies einhellig. Motive religiösen, ökonomischen und kulturellen Antijudaismus fließen in lockerer Aufzählung ineinander.

„Die Juden, als von welchen noch viele Exemplare i n p e r s o n a vorrätig, die von jeder ihren zwölf Stämmen für die Kreuzigung des Herrn anhängenden Schmach Zeugnis geben können, will ich gar nicht berühren, da jeder, der sich ein Kabinett zu sammeln begierig, nicht weit nach ihnen zu botanisieren braucht; er kann diese von den ägyptischen Plagen übriggebliebenen Fliegen in seiner Kammer mit alten Kleidern, an seinem Teetische mit Theaterzetteln und ästhetischem Geschwätz, auf der Börse mit Pfandbriefen und überall mit Ekel und Humanität und Aufklärung, Hasenpelzen und Weißfischen genugsam einfangen.“ (Ebd., S.966).

Der Ausschluss trifft den Juden darum noch entschiedener als den Philister, weil eine christlich-theologische Fundierung die Disqualifikation unterstützt. Die Nüchternheit des Philisters hat ihre Entsprechung im unverbesserlichen Malheur des alttestamentlichen jüdischen Buchstabenglaubens, der nichts weiß vom erneuernden Geist des Christusglaubens – und seiner Adaptation für den romantischen Kunstglauben.⁴⁵ Der Festnagelung jüdischen Geistes auf diesen unromantischen, und das heißt hier: auf diesen kunstfeindlich philiströsen Buchstabenglauben aus den Wurzeln jüdischer Religion entspricht wiederum die Polemik gegen den aufklärerischen Besserungsgedanken, der nun gänzlich als Geschwätz und Parole der Juden abgetan wird.⁴⁶

Fasst man im Ganzen die romantische Literaturperiode und ihr Verhältnis zum Judentum und zu den Juden in den Blick, lassen sich zwei hier näher betrachtete Zeitabschnitte und schließlich noch ein dritter kennzeichnen. Die Jahre, in denen sich antijüdische Auslassungen am häufigsten finden, sind die von 1809 bis 1812. Die Jahre davor werden, was das deutsch-jüdische Kulturverhältnis betrifft, überstrahlt von jener Berliner Salonkultur, die eine seltsam exzeptionelle Befreundung geistiger Aspirationen in einem hermetischen Gesellschaftskreis darstellt. In den Jahren danach, in der Zeit der Restauration, tritt, zumindest was die Agitation von Literaten betrifft, Antijudaismus nur vereinzelt auf; „populär“ geworden, machte sich jetzt aber, 1919 vor allem, in Hessen, Bayern und Württemberg in Krawallen Luft. Auf die realpolitischen und ökonomischen Hintergründe der periodischen Judenfeindschaft im Zusammenhang mit dem preußischen Reformwerk und der zunehmenden Abhängigkeit bürgerlichen Wirtschaftens von Kapitalbildungen ist hingewiesen worden. Ein wesentlicher Teil des „Profanierungsprozesses“ (W. Frühwald), der davon ausging, war der zunehmende Einfluss der Journalschriftstellerei, der Presse, gegen den die Tischgesellschaft und ihre antijüdische Polemik zu Felde zog und die eines von deren Leitmotiven fortan blieb. Die vielfachen unbegriffenen Erscheinungsformen dieses sozialökonomischen Wandels und der oppositionelle Rekurs romantischer Intellektueller dagegen auf tradierte Muster der „Ordnung“ und eines reglementierten Diskurses lassen die sporadische Judäophobie als Reaktion auf eine Modernisierungsbewegung verstehbar werden, die zu neuen Selbstdefinitionen zwang. Innerhalb von deren vor allem kulturellen Formen besaß das „romantisch“ interpretierte Christentum die größte Verbindlichkeit. Dessen erprobtes Pensum von antijüdischem religiösem Vorurteil ging leicht eine Verbindung ein mit aktuellem Ressentiment: Judentum = „revoluzionär“ = modern – die Gleichung ist ein Grundmotiv judenkritischer Kulturtheorie in der neueren Geistesgeschichte, das romantische Literaten zuerst formulierten.⁴⁷ Rahel, die sich mit allen anderen vaterländisch über Napoleon empört hatte, erschrocken dann aber über das ancien regime und den aufkommenden Nationalismus war, hat diese Dynamik gekennzeichnet:⁴⁸

Zweifellos war in der Romantik die kritische Haltung Juden und dem Judentum gegenüber im Vergleich zu den literarischen Konflikten zweitrangig, auch für Rahel war das Problem nicht die dominante Bedingung ihrer Existenz. Es gab, so Karoline von Humboldt, auch „christliche Juden“, und wenn alle Juden nur Soldaten würden, so dieselbe, gäbe es in 50 Jahren keine Juden, keine jüdischen „Hasenpelze und Weißfische“ (Brentano) mehr; Judentum als Degenerationsphänomen, jüdischer Schachergeist als Ursache dafür, dass die Welt aus den Fugen zu geraten schien. Antijudaismus dieserart als Weltanschauungselement musste den Juden als Individuum nicht unbedingt negieren. Assimilation hielt man, nur durch Konversion zum christlichen Glauben natürlich, für nicht unmöglich. Von Antisemitismus im romantischen Literaturkreis zu sprechen, erscheint deshalb in dem Sinne jedenfalls, den der Begriff seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts als totalisierender Weltanschauungskomplex angenommen hat, problematisch, auch bei Arnim, dem in diesem Falle wohl suspektesten romantischen Dichter.⁴⁹ Dennoch aber, so ist mehrfach deutlich geworden, formulierte die problematische Reflexion epochaler Veränderungen in Politik, Gesellschaft und Ökonomie und deren propagandistische und agitative öffentliche Kundgebung

stimulative Motive der Diskriminierung, die uneinholbar und unwiderrufbar der Demagogie Scheinargumente lieferte. Die Romantik stellt einige wesentliche topoi des Antijudaismus fürs ganze 19. Jahrhundert bereit; vulgarisiert, missbräuchlich und seiner ästhetischen Voraussetzungen und Präentionen zumeist entkleidet.

Als der romantische Traum von der maßgeblichen Mitwirkung der Künstler an der Bildung einer Volkskultur, einer Kunst für das Volk von der Restauration vertrieben war – Gentz, der Metternich-Berater, spricht 1828 in einem Brief an Rahel von den „Schatten alter Phantasien“ –, erkannten sich alle als periphere Existenzen: die intellektuelle Kritik an den Juden ließ nach, der Radauantisemitismus machte Fortschritte.

Freilich füllten die romantischen Kulturdebatten nicht nur die Arsenale der antijüdischen Polemik für lange Zeit, sondern sie bildeten, exemplarisch in den Berliner Salons um 1800, ebenso den Ausgangspunkt jener deutsch-jüdischen Kulturgemeinschaft, an die sich bis zum Nazi-Reich die Assimilationshoffnung so vieler Juden klammerte. Das „Junge Deutschland“ war gleichsam die erste ernsthafte Belastungsprobe der Ideale dieser deutsch-jüdischen Kulturgemeinschaft. Hier traten Juden nicht nur mäzenatisch und anregend (und leidend) in den Kreis der deutschen Kultur, sondern agierend. In Rahels Salon wurde Heines Genie entdeckt und gefördert. Theodor Mundt nannte sie „die Mutter des Jungen Deutschland.“

Juden in der deutschen Kultur beschrieb Rahel als „Krankengeschichte“; „allein unsere Geschichte. Alle haben wir mitgefressen; und das muß wieder heraus.“ An ihren Mann schrieb Heine über Rahel: „An Frau von V. brauch ich nicht zu schreiben, sie weiß alles . . . was ich fühle, was ich denke, und nicht denke.“⁵⁰

Anmerkungen:

¹ Germaine de Staël, Über Deutschland. Nach der Übers. v. Robert Habs. Stuttgart 1962, S.128.

² Vgl. Armand Nivelle, Frühromantische Dichtungstheorien, Berlin 1970.

³ Friedrich Schlegel, „Athenäums“ - Fragmente (1798), in: F. S., Kritische Schriften u. Fragmente. Bd.2. Hg. v. E. Behler u. H. Eichner, Paderborn 1988, S.144.

⁴ Markus Schwering, Romantische Theorie der Geselligkeit, in: Romantik-Handbuch. Hg. v. Helmut Schanze. Stuttgart 1994, S.514.

⁵ Friedrich Schlegel, Über Lessing, in: Ebd., Bd.1, S.215.

⁶ Egon Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, München 1976, S.235.

⁷ Vgl. Jochen Schmidt, Die Geschichte des Genie-Gedankens in der Literatur, Philosophie und Politik. Bd.2. Darmstadt 1985, S.9 ff. Zu E.T.A. Hoffmanns Serapions - Erzählungen vgl. Gerhard R. Kaiser (E.T.A. Hoffmann, Stuttgart 1988), der auf die romantische Geselligkeit als „schon früher vorhandene(s) Gegengewicht“ gegenüber der Verbindung von Künstlertum und Wahnsinn verweist (S.65).

⁸ Zeitung für Einsiedler. Hg. v. A. v. Arnim u. Cl. Brentano, Heidelberg 1808. Faks. Nachdruck Darmstadt 1962.

⁹ Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Bd.2. Hg. v. H.- J. Mähl u. R. Samuel. München – Wien 1978, S.637.

¹⁰ Dazu Norbert Altenhofer, Geselligkeit als Utopie. Rahel und Schleiermacher, in: Berlin zwischen 1789 und 1848. Facetten einer Epoche. Ausstellung der Akademie der Künste 1981 (Katalog), S.37-42. Konrad Feilchenfeldt, „Berliner Salon“ und Briefkultur um 1800, in: Der Deutschunterricht, Jg.1985, H.3, S.77-99. Ders., Rahel Varnhagens Ruhm und Nachruhm, in: Rahel-Bibliothek Bd. X. Hg. von Feilchenfeldt, U. Schweikert und R.E. Steiner, München 1983, S.128-178.

¹¹ Rahel an David Veit vom 2.4.1801, in: Rahel Varnhagen Briefwechsel Bd.3. Hg. v. Friedhelm Kemp, München 1979, S.77.

¹² Rahel an David Veit vom 16.2.1805, in: Ebd., S.83.

Zu Rahel vgl. zuletzt Heide Thomann Tewarson, Rahel Levin Varnhagen. The Life and Work of a German-Jewish Intellectual, London 1998.

¹³ Vgl. Hannah Arendt, Rahel Varnhagen. Eine Lebensgeschichte. München 1959, S.88.

¹⁴ Rahel an Karl Gustav von Brinckmann Ende Mai's 1800, in: Ebd., S.103.

Vgl. dazu die etwas spekulativen, nicht näher jedenfalls verdeutlichten Thesen von Sigrid Weigel in ihrem Aufsatz „Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne“ (in: Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Hg. v. I. Stephan u. S. Schilling, Köln – Weimar – Wien 1994, S.1-10). Sie spricht von „Wunschphantasien“, die sich nähren aus „Konstruktionen des ‚Weiblichen‘ und des ‚Jüdischen‘ und so in die Salonkultur um 1800 eingehen.

¹⁵ Zit. Konrad Feilchenfeldt (1983), S.133.

¹⁶ Friedrich Schleiermacher, Versuch einer Theorie des geselligen Betragens (1799). Zit. Rahel-Bibliothek Bd. X, a.a.O., S.254.

¹⁷ Friedrich v. Gentz an Rahel 1803, in: Rahel Varnhagen Briefwechsel, Bd.3, a.a.O., S.121.

¹⁸ Vgl. dazu auch Rudolf Vierhaus, Jüdische Salons in Berlin und Wien zu Beginn des 19.Jahrhunderts, in: Sociabilité Bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse 1750-1850. Hg. v. Etienne Francois, Paris 1986, v.a. S.95-100.

¹⁹ In einem Brief an die ähnlicher Not befindliche Rebekka Friedländer vom 6.9.1810 heißt es:

„Und am Ende bin ich m e s q u i n, und gar in keiner Art, wie ich will, auf einem Orte eingerichtet, wo ich nur hingehöre, weil ich so lange auf ihm geblieben bin. Ich fühle es ewig auf tief, daß ich keine Bürgerin bin; und unser Tal keine Gegend, kein Klima hat. Adieu. Viel Vergnügen. Kommen sie bald. Rahel“, (Rahel Varnhagen. Briefwechsel. Bd. III. München 1979, S.287).

²⁰ Rahel-Bibliothek. Briefe und Tagebücher aus verstreuten Quellen (Okt. 1810). Hg. v. K. Feilchenfeldt, München 1983, S.60.

Hannah Arendt schreibt dazu in ihrer in großen Teilen schon vor 1933 entstandenen Rahel-Biographie:

„Rahels Leben ist an die Minderwertigkeit, an ihre >infame Geburt< von Jugend an fixiert. Was kommt, ist nur Bestätigung, >Verblutung<. Also jeden Anlaß der Bestätigung meiden, nicht handeln, nicht lieben, sich nicht mit der Welt einlassen. Das einzige, was die absolute Weigerung freizulassen scheint, ist das D e n k e n. Das Benachteiligtsein von Natur und Gesellschaft wird neutralisiert in der Wut, >alles zu besehen und unmenschlich zu fragen<. Das Unpersönliche des Denkens bagatellisiert das Nur - Menschliche, Nur - Zufällige des Unglücks. Die Vernunft, die das Fazit des Lebens zieht, braucht nur zu denken, >um zu wissen, wie man fühlen muß und was einem übrigbleibt oder nicht<. Denken wirkt wie eine aufgeklärte Art von Zauberei, welche Erfahrung, Welt, Menschen und Gesellschaft ersetzen, hervorbringen und voraussehen läßt.“ (H. A., Rahel Varnhagen. Eine Lebensgeschichte. München 1959, S.20).

²¹ Rahel an David Veit vom 31.10.1794, in: Briefwechsel Bd. III, (1979), S.44.

Über „Goethe und Schiller in ihrem Verhältnis zum Judentum“ vgl. den Aufsatz von Norbert Oellers unter dieser Überschrift in: *Conditio Judaica* I, S.108-130. Oellers' Fazit: „Sicher ist: Keiner von Beiden war ein entschiedener Sachwalter der Juden.“ Goethe, zumal der ältere Goethe, weniger noch als Schiller. Auch bei Goethe, so Oellers, bleibe die Assimilation von Juden vielfach noch abwehrend mit deren Geschäftsgeist verknüpft.

²² Wie sehr „Bildung“ selbstverständlich die Tilgung jeglicher realer oder assoziationsfähiger jüdischer Merkmale einschloss, darüber gibt ein Hinweis von Franz Kobler Auskunft. Der junge Salomon Maimon, später bedeutender jüdischer Aufklärer, tauchte eines Tages im Salon von Henriette Herz, Ehefrau des Kant-Schülers Markus Herz, auf. Unwiderstehlich und faszinierend war die Schärfe seines Geistes in den dort geführten Disputen, höchst befremdend aber, dass „er die im Salon verpönte Sprache der polnischen Juden sprach und auch sonst noch ihre rohen Manieren besaß“ (Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten, Wien 1935, S.96). – Ähnlich äußert sich Henriette Herz in ihren Jugenderinnerungen über Phillip Veit, den ersten Ehemann Dorothea Mendelssohns. „Wie konnte ein solches Mädchen wohl einen Mann lieben, der unansehnlich an Gestalt und Gesicht, mit jüdischen Manieren, damals von noch begrenzter Bildung war?“ Die „christlichen Tugenden, zu welchen große Anlagen in ihm waren“, konnte, so Henriette, die damals 17 jährige Dorothea noch nicht wahrnehmen (Henriette Herz. Ihr Leben und ihre Zeit. Hg. v. Hans Landsberg. Weimar 1913, S.131).

²³ Vgl. Peter Honigmann, Über den Unterschied von Alexander und Wilhelm v. Humboldt in ihrem Verhältnis zum Judentum, in: *Konfrontation und Koexistenz*. Hg. v. R. Heuer und R.R. Wuthenow, Frankfurt/New York 1996, S.46-81.

²⁴ Wilhelm v. Humboldt an Karoline vom 30.4.1816, in: F. Kobler, (1935), S.208.

²⁵ Rahel an Fr. de la Motte Fouqué vom 26.7.1809, in: Rahel Varnhagen Briefwechsel Bd. III, (1979), S.296.

²⁶ Rahel an Cl. Brentano vom 1.8.1813, in: Rahel Varnhagen Briefwechsel. Bd.3. A.a.O., S.358/359.

²⁷ Rahel an Karl Gustav von Brinckmann vom 8.1.1808, in: Briefwechsel Bd. III (1979), S.106.

²⁸ Diese Veränderungen etwa nach 1805 werden beispielhaft offenbar im Verhältnis von Rahel und Brentano, die sich seit 1804 kannten. 1809 kehrt Brentano nach Berlin zurück. Das Verhältnis zueinander wird v.a. von dessen Seite kritischer (vgl. Rahel-Bibliothek, Bd. X, a.a.O., S.162 f.).

²⁹ Karoline Pichler, *Denkwürdigkeiten aus meinem Leben*. Bd.2. München 1914 (zuerst Wien 1844), S.301 f.

³⁰ Vgl. dazu zusammenfassend Susanne Walther, Judentum in Kultur und Gesellschaft des Wiener Biedermeier, in: *Judentum in Wien* (Sammlung Berger), S.37-39.

³¹ A. v. Arnim, Tröst Einsamkeit, in: *Zeitung für Einsiedler*, a.a.O., S.XII f.

³² Zur „Tischgesellschaft“ vgl. Heinz Härtl, Arnim und Goethe, Phil. Diss. Halle-Wittenberg 1971, S.287 ff. (mit abgedruckten Dokumenten zur Entstehung der „Gesellschaft“).

Ferner Jürgen Knaack, Achim von Arnim – Nicht nur Poet, Darmstadt 1976, S.35-38. Roswitha Burwick und Bernd Fischer (Hg.), Neue Tendenzen der Arnim-Forschung, Bern u.a. 1990, S.12.

³³ Zit. H. Härtl (1971), S.292. Hieraus (S.289-293) auch allen folgenden Textzitate.

³⁴ Vgl. Sigrid Weigel, Frauen und Juden, in: I. Stephan u.a. (Hg.), Jüdische Kultur und Weiblichkeit, a.a.O., S.344 f.

³⁵ Achim von Arnim, über die Kennzeichen des Judentums, in: Werke, Bd. G. Hg. v. R. Burwick, J. Knaack und H. F. Weiss, Frankfurt 1992, S.362-387.

³⁶ Vgl. Jürgen Knaack, (1976), S.23.

Zu diesem restaurativen Antijudaismus vgl. Wolfgang Frühwalds Aufsatz „Antijudaismus in der deutschen Romantik“ (Conditio Judaica, 2.Teil, S.85 f.). Die Märchen der Brüder Grimm und noch Eichendorff sieht er von diesem retrospektiven Komplex, der Juden und das moderne, „illegale“ Geldgeschäft miteinander verschmolz, bestimmt. Eichendorff insbesondere sei hier vom Judenbild Arnims lange beeinflusst geblieben.

Zu E.T.A. Hoffmanns Verhältnis Juden und dem Judentum gegenüber vgl. Gerhard R. Kaiser, Illustration zwischen Interpretation und Ideologie, in: Dialog der Künste. Hg. v. M. Moog-Grünwald u. C. Rodiek. Frankfurt 1989, S.145-166. Von einer antisemitischen Haltung Hoffmanns zu sprechen sei unzulässig, so Kaiser. Ebenso wenig freilich von einer Haltung, die „gänzlich gegen das Abgleiten in antisemitische Klischees gefeit war“ (S.158).

³⁷ Zur ästhetischen und sozialen Funktionsdeutung negativer Judenbilder in der mittelalterlichen deutschsprachigen Literatur vgl. zuletzt die Habil. - Schrift von Edith Wenzel, „Do worden die Judden geschant“. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen. München 1992.

³⁸ Vgl. dazu das 116. Athenäums - Fragment, in: Friedrich Schlegel, Kritische Ausgabe. Hg. v. E. Behler, J.-J. Anstett u. H. Eichner. Charakteristiken u. Kritiken I. München – Paderborn – Wien 1967, S.182. Vgl. dazu auch A. Nivelle (1970), S.144.

³⁹ Mary Lee Townsend, Humor und Öffentlichkeit im Deutschland 19.Jahrhunderts, in: Jan Bremmer u. Herman Roodenburg (Hg.), Übers. Kai Brodersen. Darmstadt 1999, S.149.

⁴⁰ Ebd., S.152.

⁴¹ Clemens Brentano, Der Philister vor, in und nach der Geschichte, in: Werke, Bd.2, hg. v. W. Frühwald und F. Klemp, München³1980, S.959-1014.

Zu Brentano vgl. zuletzt Martina Vordermayer, Antisemitismus und Judentum bei C.B., Frankfurt u.a. 1999.

⁴² „Und ich sage daher: Ein Philister ist ein steifstelliger, steifleinener, oder auch lederner, scheinlebendiger Kerl, der nicht weiß, daß er gestorben ist, und ganz unnötigerweise sich länger auf der Welt aufhält; ein Philister ist ein mit allerlei lächerlichen äußerlichen Lebenszeichen behängter, umwandelnder Leichenbitterstock seines eigenen innern ewigen Todes; ein Philister ist ein Kerl, vor dem alle Spiegel, und so auch die Schöpfung, Gottes Spiegel, blind sind von Ewigkeit; ein Philister ist der ausgeborne Feind aller freien göttlichen Schöpfung; er ist die komische Karikatur-Silhouette des Teufels, welche er vom Himmel niederstürzend, gegen die Sonnenseite des Lebens geworfen, wo sie, in tausend Zerrbildern zerbrochen, scheinbar unschuldig und scherzhaft herumgaukelt, aber jeden, der nicht, aus ewigen Quellen berauscht, in ihrem Schatten entschlummert, vergiftet, und zwar zu ewiger Nüchternheit.“(Ebd., S.967).

⁴³ Zur Philistertypologie und -kritik vgl. Ulla Hofstaetter, „Das verschimmelte Philisterland.“ Philisterkritik bei Brentano, Eichendorff und Heine, in: Romantik im Vormärz. Hg. v. B. Dedner und U. Hofstaetter, Marburg 1992, S.107-127. Ferner G. Oesterle, Juden, Philister und romantische Intellektuelle, in: Athenäum 1992, S.83 f.

⁴⁴ „Die großen und herrlichen Flüsse sammeln sich aus reinen ursprünglichen fröhlichen Quellen der Gebirge, aus dem heiligen Wasser. welches, aus göttlichem Triebe in die Höhe gestiegen, das Licht begrüßt hat, und nun freudig unter demselben an der grünen Erde durch die Täler niederzieht, bis zu den Meeren, welche den Kern umgeben; nicht aber sammeln sie sich aus schmutzigen, toten Pfützen, welche leblos, verbraucht, und sozusagen ausgespuckt, ohne Zusammenhang mit dem lebendigen Blutumlauf nichts anders sind als eine Judenschule der

Frösche, ein hoch- und rotbeiniges Halsgericht der Störche, eine anarchische Rennbahn gesetzmangelnder Wasserratzen, ein Börsenphilisterium der Zeitungsunken, ein Akkouchier- und Invalidenhaus abstrakter Kröten, eine Sternwarte des ziffernden Ungeziefers der Wasserspinnen, ein Laich- und Leich- und Bleich - Comptoir, und Milch - Bureau und Montierungs-Kammer und Theater-Garderobe, und geheimgesellschaftliches Gradierhaus aller sich erst durch Schwanz- und Bauchablegungen zum höchsten Grade ihrer Bildung perfektionierenden kaltblütigen Amphibien, eine undeutsche, unchristliche, philistrische Tischgesellschaft, eine Koax - Akademie, eine Ludertafel galvanischer, zuckmistischer Achselzucker.” (Ebd., S.964).

⁴⁵ Vgl. dazu auch G. Oesterle (1992), S.72 f.

Für diese konsequente Unvereinbarkeit von romantischem Dichtungsverständnis und jüdischem Geist und jüdischer Religion hatten die frühromantischen Theoretiker, ohne das Verhältnis zum Judentum schon offen zu erörtern, grundsätzliche Positionen formuliert. In seiner Rede „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ von 1799 hatte Schleiermacher schon in der fünften Rede den Judaismus in der Behandlung der einzelnen religiösen „Zentralanschauungen“ im Vergleich zum Christentum als „tote Religion“ bezeichnet, weil es unabdingbar sich dem Prinzip der Vergeltung verpflichtet habe, wohingegen das Christentum „am meisten und am liebsten das Universum in der Religion und ihrer Geschichte“ anschauete, also den Begriff der Religion ganz eigentlich erst erfülle (F. S., Kritische Gesamtausgabe, Bd.2. Hg. v. H.- J. Birkner u.a. Berlin 1984, S.317). Diese begrenzende Präformierung jüdischen Geistes vertrug sich selbstverständlich auch nicht mit Fr. Schlegels Idee einer „neuen Mythologie“, die Ernst Behler als identisch mit dem Programm der Frühromantik kennzeichnet (E. Behler, Frühromantik, Berlin – New York 1992, S.259).

⁴⁶ Dieses Motiv romantischer Geselligkeit hat auch in der Musikgeschichte, mit charakteristischer Verspätung, eine Rolle gespielt; etwa im Kreis um Robert Schumann und die „Neue Zeitschrift für Musik“. Vorbild der Schumannschen Davidsbündler sind E.T.A. Hoffmanns Serapionsbrüder. In deren Kreis sind freilich ethnische Ingredienzien unbemerkbar. Mendelssohn war als „F. Meritis“ hochanerkanntes Mitglied der Davidsbündler, von Schumann geschätzt bis ans Ende seines Lebens in der Endenicher Anstalt. Einen „edlen“ Geist nennt er ihn in der Besprechung seiner „Sechs Lieder ohne Worte“ (R. Schumann, Schriften über Musik und Musiker. Hg. v. J. Häusler. Stuttgart 1982, S.57).

⁴⁷ Vgl. dazu die Ausführungen von Helmut Schanze, Dorothea geb. Mendelssohn, Friedrich Schlegel, Phillip Veit – ein Kapitel zum Problem Judentum und Romantik, in: H.O. Horch (Hg.), Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur, Tübingen 1988, v.a. S.140 ff.

⁴⁸ Wolfgang Frühwald (1989), S.73. – G. Oesterle (a.a.O., S.80 f.) spricht in diesem Zusammenhang von „Identitätsvereindeutigungen und kollektive(r) Identifizierung“; von der „Praxis eines identitätswütigen, neudeutsch-christlich-romantischen Antisemitismus“, der der Irritation des Selbstbildes der Romantiker als Künstler entsprang.

⁴⁹ Vgl. zu Arnim Gisela Henckmann, Das Problem des „Antisemitismus“ bei Achim von Arnim, in: Aurora 46 (1986) und Helmut Hirsch, Zur Dichotomie von Theorie und Praxis in Bettines Äußerungen über Judentum und Juden, in: JbBvAG 3 (1989).

Vgl. zu Brentano ferner Heinz Härtl, C. Brentanos Verhältnis zum Judentum, in: C. Brentano 1778-1842 zum 150.Todestag. Hg. v. H. Schultz, Bern u.a. 1933, S.187-210.

⁵⁰ H. Heine an Varnhagen vom 1.5.1827, in: H. Heine, Briefe. Hg. v. Friedrich Hirth. Mainz 1950, S.309.

2.1.3. Kosmopolitismus und der „magische Judenkreis“: Heine und Heine-Rezeption.

Rahels Salon war ihm sein „Vaterland“. Heines ironische Pointe ist die Kennzeichnung einer Tragik und zugleich eines Verhaltens mit dieser Tragik fertig zu werden. Dass ihn, den deutschen Dichter jüdischer Herkunft, der seine Brust „ein Archiv deutschen Gefühls“ nannte, das wirkliche, offizielle deutsche Vaterland nicht ebenso schätzte, bewog ihn zur Flucht. „Es ist aber ganz bestimmt“, schreibt er schon Jahre zuvor, am 8. Juli 1826 von Norderney an Moses Moser, „daß es mich sehnlichst drängt, dem deutschen Vaterland Valet zu sagen. Minder die Lust des Wanderns als die Qual persönlicher Verhältnisse (z.B. der nie abzuwaschende Jude) treibt mich von hinnen.“¹ Am 1. Mai 1831 ging er bei Straßburg über den Rhein. Theodor Adorno nannte das Scheitern der jüdischen Emanzipation seine „schwächste Stelle.“ Hier konnte er, der in empfindsamster Tiefe Getroffene „sadistisch“ genau bei anderen fühlen. Bis in die Eigenart seiner lyrischen Sprache verfolgt Adorno diese Lebensproblematik Heines.²

Heine ist der erste Künstler in Deutschland, der sich in die Auseinandersetzungen um die jüdische Emanzipation seit der Aufklärung persönlich hineingezogen sieht. Dazu drängen ihn aktuelle historische Gegebenheiten, die literarisch-politische Kritik an ihm ebenso wie legale und institutionelle Zwänge. Diesen Auseinandersetzungen stellt er sich aber auch selber durch publizistische Invektiven und durch Selbstdefinitionen, die ihn als Mensch, als Jude und als Künstler betrafen. Heine ist gleichsam eines der Schlachtfelder, auf dem der Kampf um jüdische Emanzipation im 19. Jahrhundert geschlagen wurde; das Schlachtfeld der öffentlichen Kontroverse sowohl wie notabene das innere Schlachtfeld des Betroffenen selber. Und auch dies konnte literarisch und in anderer Form öffentlich gemacht werden. Der „große Judenschmerz“ (Börne) konnte, anders als in Romantik, jetzt öffentlich behandelt werden und durchaus auch mit polemischer Heftigkeit.

Heine gerät in seiner Lebenszeit in das Kreuzfeuer divergenter Zeitströmungen, die nicht nur Juden Hoffnung gaben, diese Hoffnungen aber bald wieder einschränkten, revozierten, den Unterschied in kulturellen Fragen jedenfalls zwischen Juden und Nichtjuden wieder markiert wissen wollten. Die Verfassungshoffnungen – und die Verfassungsversprechen –, die die Befreiungskriege Wirklichkeit werden lassen sollten, blieben nach dem Wiener Kongress, in Preußen zumindest, unerfüllt. Dies betraf natürlich auch den Emanzipationsprozess der Juden, der durch die liberalen Gesetze von 1812 einen historischen Schub erhalten hatte. In den antijüdischen Ausschreitungen vor allem 1819 aber wurden wieder Rufe nach der Wiederherstellung des Ghettos laut. Der Beginn von Heines schriftstellerischer Tätigkeit fällt bemerkenswerterweise mit diesem neuerlichen Tendenzwechsel in der politischen und gesellschaftlichen Haltung Juden gegenüber zusammen.

Gegen politische Repression und Zensur und das sich ausbreitende kulturelle Biedermeier formierten sich zueinander und in sich selber heterogene Zellen der Opposition; eine Opposition der „Jugend“ vor allem, national und/oder freiheitlich orientiert. Sie fanden Ausdruck in einer neuen politischen Publizistik, in einem neuen, modern zu nennenden Literatentum, in einer kritisch rasonierenden innerbürgerlichen Literaturöffentlichkeit, in einer neuen politischen Publizistik und in Gruppenbildungen wie dem „Jungen Deutschland“. Dieses „Junge Deutschland“ war in den Augen seiner

Gegner in vielerlei Hinsicht suspekt. Die propagandistische Begründung der Gegnerschaft holte auch von Seiten der Regierung weit aus.

Unchristlich sei die Literatengesellschaft auch deshalb, weil sie jüdisch bestimmt sei. Die geläufige Phrase gibt einen deutlichen Hinweis auf die Fälschung. Die tatsächliche personelle Zusammensetzung der Jungdeutschen erlaubt keineswegs diesen dubiosen Verdacht. Er wurde aber, darauf hat schon Ludwig Geiger hingewiesen, in den diplomatischen Verhandlungen über Zensurverbote tatsächlich verwandt.³ Auch in der jüdischen Bevölkerung gab es zwei Lager. Viele junge Juden nahmen an der Empörung teil, radikalisierten sich nach 1815 nicht nur für Judenrechte, sondern, als jüdische Avantgarde, für liberale Bürgerrechte überhaupt. Parvenüs, Verräter nannten sie die Väter, die die Umsturzideen ihrer Söhne beunruhigte.⁴ „Viele Töchter gebildeter Stände an der Spree, wo nicht gar der Alster“ sah Heine, so das Vorwort zum „Wintermärchen“, bei der Lektüre „mein(es) arme(n) Gedicht(s) die mehr oder weniger gebogenen Näschen rümpfen.“

Heine, dessen Kindheit und Jugendzeit, wie er in seinen „Memoiren“ schrieb, ganz im Sinne des aufgeklärten Fortschrittsbewusstseins „nicht nur der Unglaube, sondern die toleranteste Gleichgültigkeit“ prägte, sah sich als jüdischer Doktor beider Rechte vom Amte eines Universitätsprofessors wie überhaupt von einem Amt in der öffentlichen Verwaltung ausgeschlossen. Die preußischen Gesetze von 1823, ähnlich vielen, die im Gefolge des Wiener Kongresses den Juden ihre Gleichstellungsrechte wieder entzogen, setzten der staatlichen Karriere eines Juden Grenzen; auch Börne wurde 1819 aus dem Polizeidienst in Frankfurt entfernt. Andererseits: zu bürgerlicher – „jüdischer“ – Wirtschaftstätigkeit, die das familiäre Herkommen ihm nahe legte, sah sich Heine nicht geeignet. Er wurde „freier“ Schriftsteller und er ließ sich am 28.6.1825 sogar taufen, um sich damit das „Entreebillet zur europäischen Kultur“ zu beschaffen. Es half ihm, wie Rahel, nicht viel. Schon 1827 wurde der zweite Teil seiner „Reisebilder“, dessen Hauptteil den Titel „Ideen. Das Buch Le Grand“ trug, in Preußen, Österreich und einer Reihe von Kleinstaaten seiner politischen Wirkung wegen verboten. Freilich, nicht nur die Aufmerksamkeit des Zensors für Heine wuchs, sondern eine immer größere Zahl von Lesern und Bewunderern in Deutschland. Die Zugehörigkeit zu diesem deutschen Vaterland als Schriftsteller aber wurde ihm dennoch im Dezember 1835 vom Deutschen Bundestag, auf Antrag Österreichs, dessen Kanzler Heines Talent und seine Gefährlichkeit wohl einzuschätzen wusste, mitsamt den Dichtern des „Jungen Deutschland“ offiziell gekündigt. Heine aber, der sich noch 1824 in einem Brief „eine der deutschesten Bestien“⁵ nannte, lebte in Paris, der „Hauptstadt der europäischen Revolution.“ Auch vermittelnd, sich überkreuzend über Deutschland in Pariser Zeitschriften und über Frankreich in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“ berichtend. Über Sinn und Nutzen der Taufe war er desillusioniert: sie sei, so schrieb er 1844, „eitel Wasser und trocknet leicht.“⁶

Dieses offizielle Deutschland hatte Heine freilich oft genug gereizt. In einer charakteristischen Weise formuliert Heine diese Angriffe zunächst vor allem in dem Bereich der philosophischen und literarischen Kritik; vor allem in der Kritik an der Romantik.⁷ Diese eben ist nicht nur Literaturkritik, sondern Kritik an den politischen Zuständen in Deutschland insofern, als die romantische Literaturbewegung, zumindest ihr rückwärtsgewandt irrationalistischer Teil, jenen Untertanengeist förderte, der der bürgerlichen Revolution, die, so Heine, bevorstand, entgegenwirkte.⁸ Was sich gesellschaftlich veränderte, hieß als Botschaft an die Literatur: „Ende der Kunstperiode“, der Beginn eines, wie es Heine selbstbewusst dekretierte, nachgoetheschen Dichtungszeitalters. In diesem neuen Ethos eines zeitgenössischen Dichtertums, eines

„Zeitschriftstellers“ (Heine), der eine „m o d e r n e , s o z i a l e P o e s i e“ (Gutzkow) erstrebte, war sich der Kreis von Dichtern, die zu dem „Jungen Deutschland“ gehörten, einig.

Heines Kritik der romantischen Schule, der „volkstümlich-germanisch-christlich-romantischen Schule“ wies mit provokatorischer Absicht auf ihre soziale und politische Fundierung im ancien regime, in den Traditionen des heiligen römischen Reichs. Er sah in ihr den von den bedrängten deutschen Fürsten befohlenen Patriotismus wirksam, die Anhänglichkeit, die „etwa auch der Esel empfindet für seinen Stall“, so Heine in der Handschrift des ersten Buchs der „Romantischen Schule.“⁹ Auf welche Quellen aber dennoch sich eine neuere, moderne Literatur und auch ein revolutionäres gesellschaftliches Bewusstsein zu stützen habe, hatte Heine schon 1834 zuerst dem französischen und dann in Übersetzung dem deutschen Publikum in dem Beitrag „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ erklärt, und er hatte dabei auf deutsche Quellen verwiesen, von den rebellischen Streitschriften und Liedern „unser(es) teuern Doktor Martin Luther“ – „Ein feste Burg ist unser Gott“ als die „Marseiller Hymne der Reformation“ – bis zu einer Interpretation der deutschen idealistischen Philosophie, die, so Heine, die „revolutionäre(n) Kräfte, entwickelt(e), die nur des Tages harren, wo sie hervorbrechen und die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen können.“¹⁰ Wenn es dann soweit sei, wenn „Thor mit dem Riesenhammer“ einst zuschläge, werde, so Heine, die französische Revolution dagegen wie eine „harmlose Idylle“ erscheinen. Der apokalyptische Tiefsinn, ja die Erwähltheit des deutschen Nationalgeistes bildet einen irritierend vielschichtigen Hintergrund zu der virtuos geübten Polemik gegen die reaktionär geistfeindlichen Zustände in dem Heimatland seiner Sprache und seiner ästhetischen Sensibilität. Deutschland bleibt die transportable Heimat für Heine insofern, als in ihr auch in Paris gelebt werden konnte; geographisch entrückt (in passivem Sinne freilich) und darum allerdings auch der Realpräsenz dieser Heimat in seinem Heimatbewusstsein entrückt. Deutschland wird für ihn, was er sich philosophisch-spekulativ und ästhetisch dazu verzauberte, weil er das wirkliche nicht mehr lieben durfte. Für einen jüdischen Intellektuellen seines Anspruchs, der sich aus den Salons hinausgewagt hatte, konnte dieses heimatliche Deutschland nur in den hochgespanntesten revolutionären Horizonten zu finden sein. So erhöht bezeugt dieses Deutschland Heines aber ebenso sehr sein intellektuelles Selbstbewusstsein wie seine „bestialische“ Liebe zu diesem Deutschland, der nur der ausgesuchteste Hass standhielt.

Er erfand die verwegenen Bilder Deutschlands, eigene Bilder, die er denen des reaktionären Deutschland, nicht minder vielfarbig koloriert und konstruiert, entgegenstellte; eine umgedrehte Ikonologie des Germanomanischen.¹¹ Der Kaiser Rotbart wird in „Deutschland. Ein Wintermärchen“ zur mythischen Figur, die die Kraft und Tiefe des deutschen Geistes erlöst, endlich zu materieller Geschichtswirksamkeit werden lässt. Von diesem Kaiser hatte dem Kind schon die Amme schauerlich erzählt. Noch 1844 im „Wintermärchen“ spielen – neben diesem wichtigen Motiv der Selbstdeutung – beide Bilder von Deutschland, das empirische und das ideale, ineinander¹²: Das alte Deutschland mit der bösen Allianz von Thron und Altar und neuerdings mit den Liberalen dazu, die die deutsche Einigung auf nationaler Grundlage wollten und auf der anderen Seite der chiliastische Verweis auf das „neue Lied“, das der deutsche Geist als Vollender des französisch freiheitlichen Bewusstseins und der Tatkraft der Weltgeschichte einmal vorspielen werde. „Von dieser Sendung und Universalherrschaft Deutschlands träume ich oft, wenn ich unter Eichen wandle. Das ist m e i n Patriotismus.“¹³ Offenbar, darauf verweist die Hervorhebung, eine Kennzeichnung des Patriotischen, die soviel sachliche Bestimmung enthält wie private, innerlich umkämpfte

Bedeutsamkeit. Noch immer zwar steht die praktische Forderung, „die schwarz-rot-goldne Fahne auf die Höhe des deutschen Gedankens“ zu stellen. Über die Revolution in Deutschland, von der er ein Jahrzehnt zuvor aber noch mit Bestimmtheit sprach, äußert sich Heine jetzt – vor allem auch in der umstrittenen Börne-Denkschrift von 1840 – skeptischer, zweifelhafter; weniger bestimmt damit auch in seiner politischen Parteinahme. Als seine Aufgabe erscheint ihm eher seinem deutschen und vor allem französischen Lesepublikum die Teleologie deutschen Geistes zu erklären, und dies tut Heine dennoch in einer eigenartig romantisch-geschichtstheologischen Weise, die die Gegenwart zu einer Zeit der Erwartung werden lässt; einer großen, wenngleich unbestimmten Erwartung, die einlöst, was in der Geschichte des deutschen Geistes so bedeutsam vorgedacht worden ist.

„In der Trübnis der Gegenwart schauen wir hinauf nach den tröstenden Standbildern, und sie nicken eine glänzende Verheißung. Ja, kommen wird auch der dritte Mann, der da vollbringt, was Luther begonnen, was Lessing fortgesetzt und dessen das deutsche Vaterland so sehr bedarf – der dritte Befreier! – Ich sehe schon seine goldne Rüstung, die aus dem purpurnen Kaisermantel hervorstrahlt, wie die Sonne aus dem Morgenrot!“¹⁴

Lessing, wie Luther, wirkte fortschrittlich nicht nur, so Heine weiter, indem er „etwas Bestimmtes“ tat, sondern „indem er das deutsche Volk bis in seine Tiefen aufregte und indem er eine heilsame Geisterbewegung hervorbrachte.“ Was manchen Zeitgenossen Lessings an dessen durchaus praktisch und aktuell gemeinten Entwürfen mit wiederum praktisch formulierten Argumenten dennoch so befremdlich unwirklich erschien, etwa dieser so ganz und gar untadelige Jude, deutet Heines Aufklärungsdenken geschichtsphilosophisch.¹⁵ Lessing, so heißt es im ersten Buch der „Romantischen Schule“, wird zum „Johannes“ der Vernunftreligion, „deren Messias wir noch erwarten.“ Lessing vertritt das „zweite Testament“ als Zerstörer dogmatisch gewordener Buchstabenweisheit – zwischen dem ersten Testament der Traditionszertrümmerung durch Luther und dem erwarteten dritten. Heines geschichtsphilosophisches Denken tendiert derart zum Ästhetischen und zu dessen Autonomisierung. In ihm findet das Zwischenreich des Jetzt und der messianische Ausblick geeigneten Ausdruck. Ganz hat er in der letzten Phase seines Lebens wohl auch jenem „fortschrittlich-kulturrevolutionären Pantheismus“ um den Kaiser nicht mehr getraut, so Markus Winkler in einer neueren Studie zu Heines mythischem Denken. Zu nahe und missbrauchbar blieb jene revolutionäre Beseelung deutscher Mythologie bei aller funktionellen Rekonstruktion den aufklärungsfeindlichen, deutschtümelnden Mächten um Menzel und Jahn. Dennoch, so Winkler,; „Ganz gelingt Heine der Abschied vom Kaiser Rotbart [. . .] nie.“ Mythisches Denken bleibt ihm ein „irreduzibles Bedürfnis.“¹⁶

Der Schriftsteller nahm sich und seine Aufgabe jetzt wichtiger. „Meine Ehre“, schreibt er 1843 als Rechtfertigung gegenüber Angriffen aus Deutschland wegen des Erhalts einer Pension vom französischen Staat, „ist nicht in der Hand des ersten besten Zeitungskorrespondenten; nicht das erste beste Tageblatt ist ihr Tribunal; nur von den Assisen der Literaturgeschichte kann ich gerichtet werden.“¹⁷ Zur Ehre des französischen Staates und zur Unehre des deutschen Polizeistaates gereiche es, dass jener die „radikale Farbe“ des Schriftstellers würdige und ihm Gerechtigkeit widerfahren lasse.

Heines Anklagen gegenüber den deutschen Zuständen vom Exil jenseits des Rheins, aber auch seine Religionskritik, seine angriffslustige Rhetorik und seine selbstbewusst respektlose Auseinandersetzung mit der literarischen Tradition in Deutschland hat der Antikritik reichlich Zündstoff geboten. Der Name Heines beginnt schon zu seinen Lebzeiten zu einem polemischen Fanal zu werden, das die literarische

Kritik an seinem Werk übertönt. Noch Grillparzer nennt Heine bei aller fraglosen Wertschätzung seiner Dichtung „innerlich ein(en) lumpige(n) Patron.“

Eine wesentliche Voraussetzung dafür ist die Veränderung der Literaturszene in der Epoche Heines, zu der dessen Arbeit freilich entscheidend beigetragen hat. Heine war in der Tat der erste Berufsschriftsteller, der allein von dieser Arbeit lebte und der dem sich entwickelnden Markt der Tagesschriftstellerei von sich aus auch wenig Konzessionen machte. Kennzeichnend für eine neue „Literatenwirtschaft“, in letzter Zeit entstanden, sind, so H.W. R i e h l in seinem mehrfach aufgelegten Buch über „Die bürgerliche Gesellschaft“, Ehrgeiz, Verlust an sozialer Bodenständigkeit, ein „luftiger Sybaritismus“ der Produzenten und die Agitatorik, das Verneinende und die Entsittlichung der in der neueren Tagesschriftstellerei verbreiteten Schriften. Juden, dem eigenen Volkstum entlaufen und dem Germanentum fremd, so Riehl, sind die „ächten Literatenköpfe“, die Vorbilder dieser „faulen und giftigen Seiten des modernen Literatentums“ vor allem im Journalismus.¹⁸ Als Vorbild des im Volkstum verwurzelten Künstlers gilt ihm Dürer (und in seinen „Musikalischen Charakterköpfen“ Bach). Unschwer hier die Nachwirkungen der romantischen Kritik Adam Müllers schon um die Jahrhundertwende an der jüdisch lancierten Journalschriftstellerei zu erkennen (vgl. den vorherigen Abschnitt).

Politik, Weltanschauung also bestimmen in einer mehr oder weniger offenen Weise vielfach schon die zeitgenössischen Stellungnahme zu Heine. Und es verdeutlichen sich in der Kritik an Heine die konfliktträchtigen Auseinandersetzungen, die die Soziologie der modernen Kunst und des modernen Künstlers betreffen: seine autonome und zugleich periphere Existenz, die sich seine Leserschaft immer neu suchen und erobern muss und seine Empfindlichkeit und Verwundbarkeit, die zart und bissig, allürenhaft ironisch und melancholisch sein kann. „Dichter sind Juden“, schreibt Paul Peters in der Einleitung zu einer Sammlung von Äußerungen Heines zum Judentum, „bei Heine traf das im Wortsinn zu“.¹⁹ Gekennzeichnet ist damit eine doppelte Problematik. Hier ist aber insbesondere nach Anspielung und direktem Angriff auf Heines Judentum zunächst zu fragen. In E d u a r d M e y e r s Antikritik an Ludwig Börnes Pariser Briefen fand sie zum erstenmal eine wirksame pamphletistische Äußerung.²⁰ Es ging zunächst um Börne, gemeint war aber, darum redete der Verfasser nicht herum, eine immer dreister und populärer werdende „jämmerliche Scriblerbande“ von „entarteten Burschen“, „Gesindel“, vor die Meyer die deutschen Fürsten eindringlich warnt und zum Tätigwerden anhält. „Die Ehre deutscher Nationalität“ werde von jenen „auf das schmachvollste und empörendste verletzt.“ Auch Meyer vermerkt kritisch die Veränderung der Literaturszene, ihre politische Implikation, ihre journalistische Ausweitung. Was er kritisiert ist ihm „nichts als leeres, langweiliges Kaffehaus- und Zeitungsgeschwätz“; „B ö r n e, H e i n e und Consorten.“ Was sie verbindet und worauf die ganze Ruchlosigkeit des modernen Literaturbetriebs zurückzuführen ist, darauf kommt Meyer am Ende seines Artikels zu sprechen:

„B ö r n e i s t e i n J u d e, w i e H e i n e, w i e S a p h i r. Getauft oder nicht, das gilt gleichviel; denn es ist ein Misbrauch den Namen im Gegensatz eines Christen zu gebrauchen. Nicht den Glauben der Juden hassen wir, wie sie selbst uns gerne zu ihrer Entschuldigung glauben machen möchten, sondern die vielen häßlichen Eigenthümlichkeiten dieser Asiaten, die mit der Taufe nicht so leicht abgelegt werden können; die unter ihnen so häufige Unverschämtheit und Anmaßung, die Unsittlichkeit und Leichtfertigkeit, ihr vorlautes Wesen und ihre oft so gemeine Grundgesinnung.“

Die reaktionäre Rache an Börne²¹, Heine und Konsorten, die den „entarteten Heimatlosen bei den Franzosen“ zu bleiben empfiehlt, kennzeichnet freilich auch einen tatsächlichen Entwicklungsaspekt der Soziologie des jüdischen Künstlers innerhalb des allgemeinen Emanzipationswegs.

„Was mich aber mit am meisten aufgebracht hat gegen diesen H e i n e und nun auch gegen B ö r n e, ist daß beide auch auf ihre Landsleute die Juden schimpfen, sich ganz lossagen von ihrem Volk, ja es verächtlich behandeln. So werden sie zu unseligen Mitteldingern, sind keine Juden, keine Deutschen, und lösen alle frommen Bande der Pietät ganz und gar auf. Sie gehören zu keinem Volke, zu keinem Staate, zu keiner Gemeinde, haben keinen bestimmten Wirkungskreis, schweifen als Aventuriers in der Welt umher, schnüffeln überall herum, um sich durch die öftere Ortsveränderung ein äußeres Interesse zu verleihen und bleiben da, wo sie recht viel zu raisoniren finden. Wo es still und gesetzlich hergeht, da ist ihnen nicht wohl in ihrer Haut.“

Eduard Meyers Anklage legt den Finger auf die Wunde des modernen jüdischen Künstlers im Vormärz. Er hat in der Tat am Status eines „unseligen Mitteldings“ zu tragen, wie dies schon Rahel als Mitbetroffene wusste („keine Tochter, keine Schwester, keine Geliebte, keine Frau, keine Bürgerin einmal“). Den Verfemten verklagt noch das eigene Volk, gegenüber dem der Antisemit Pietät fordert. Das Bild des schweifenden Aventuriers indes ist dem mythischen Schreckbild des ruhelos ahasverischen Juden nachgeformt, als dessen Lebenselement nichts bleibt als das „Räsonnieren“ und das seinen naheliegensten Wirkungskreis deshalb im modern unsteten Journalismus findet. Ein Leitmotiv der Heine-Kritik – der „heimatlose Jude“ – ist damit formuliert mit Wirkungen bis in Nadlers und die völkische Literaturgeschichte des 20. Jahrhunderts. Von jeglichem „bestimmten Wirkungskreis“ entfernt, so Meyer, muss der jüdische Künstler, der auf die deutsche Kultur schwor, nun das weltlos weltbürgerliche Ideal proklamieren, zu dem er aus dem „Überbau“ deutscher Philosophie und Dichtung Bezüge herbeizitiert.

Gering blieb die Wirkung der Warnung G a b r i e l R i e s s e r s, führendes Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung und der erste Richter jüdischer Konfession in Deutschland, in einer Entgegnung auf das Börne-Pamphlet Eduard Meyers:

„Ereifert euch, so viel ihr wollt, über H e i n e' s Leichtfertigkeit und Frivolität; aber, ins Teufels Namen laßt dabei den Juden aus dem Spiel, wenn ihr Anspruch auf den Gebrauch eurer fünf Sinne, und auf den allerkleinsten Rest von Schamgefühl macht.“²²

Riesser nennt dies „unwürdige Klatscherei“, die eine veränderte Literaturszene, bestimmt von der „Buchhändler-Spekulation“, charakterisiere. Börne selber und Heine nimmt er da nicht aus. Streitmotive von dieser Art also beginnen sich schon zu Lebzeiten Heines zu regen, wenngleich sie erst im späteren 19. Jahrhundert ihre volle Schlagkraft entwickeln. Es ist in diesem Abschnitt schon mehrfach, und zuvor auch schon in den Ausführungen über den romantischen Antijudaismus, darauf hingewiesen worden, wie sehr in der antijüdischen Polemik auch die Kritik an veränderten, „modernisierten“ produktiven und distributiven Bedingungen von Literatur eine Rolle spielte, hier vor allem die Kritik am Journalismus und den Journalisten, an den sogenannten „Literaten“ und ihren seichten, schnelllebigen Erzeugnissen. Was sich hiergegen schon in Romantikerkreisen gelegentlich ablehnend äußerte, wird in der Diskussion über das Junge Deutschland gleichsam zu einem kritischen Leitmotiv: die Verknüpfung des Journalismus und der Arbeit für Journale mit dem steigenden Einfluss von Juden in der Literatur. Journalismus, der literarische zumal, wird in einem

zunehmenden Maße für die konservative Kulturkritik und für ein präventives Dichtungsverständnis zu einem jüdisch markierten Beruf.

„Der charakteristischste Teil ihrer Produktion erscheint zuerst in Zeitungen und Zeitschriften, und es ist höchstes Ziel jedes jungdeutschen Schriftstellers, über mindestens eine von ihnen als Redakteur zu herrschen.“ Heine war darin – ähnlich wie seine Gesinnungsgenossen mit kritisch - aufklärerischen Intentionen – keine Ausnahme.²³

Auf folgende drei Aspekte zumindest ist was die zeitgenössische antijüdische Kontroverse betrifft noch hinzuweisen: auf Heines Streit mit Platen, auf die Heine-Kritik von Wolfgang Menzel und auf Heines kritische Diskussionen mit Gutzkow und den Jungdeutschen.

Dass Heine seiner schriftstellerischen Arbeit wie auch einer fortschrittlichen Judenpolitik durchaus wohlgesonnene Zeitgenossen nicht immer auf seine Seite zu ziehen verstand, erwies sich zuerst in der literarischen Fehde mit August von Platen. In dem dem Bericht über die Nordsee-Reise (1826) beigelegten Xenien des Freundes Immermann hatte er sich ausdrücklich dessen Spott über die Lyrik Platens angeschlossen: „Ganz bewältigt er die Sprache nicht“ [. . .] „Vieles Schlimme kann ich dulden, aber eins ist mir zum Ekel, wenn der nervenschwache Zärtling spielt den genialen Rekel.“ Der unstete, höchst irritable Platen, der mit Heines Werk kaum bekannt war, reagierte mit der Literaturkomödie „Der romantische Ödipus“ (1829). Auf diese Anspielungen antwortete Heine im letzten Kapitel der „Bäder von Lucca“ (1829), Immermann gewidmet: „Wer ist denn der Graf Platen [. . .]?“ Die Vorstellung wird zur genusslichen Sottise, die das Missverhältnis von Platens antikisierender dichterischer Ambition und Attitüde und seinen beschränkten Mitteln vorführt. Platen erscheint als Freund der Pfaffen, als reaktionärer Judenfeind; als „forciert ohne Force, pikiert ohne pikant zu sein, eine trockene Wasserseele, ein trister Freudenjunge.“ Die letztere Anspielung vor allem – und einige noch weit drastischere in dieser Richtung – stießen auf Empörung und trafen auch Platen tief. Hans Mayer hat die historisch bis daher beispiellose Literaturpolemik als Konfrontation von zwei Außenseitern, eines Juden und eines Homoerotikers, interpretiert. Auf Heine bezogen: „Allein just das erotische Außenseitertum des fränkischen Grafen mußte ihm bewußt gemacht haben, wie sehr auch er selbst, trotz Taufe und Bucherfolg, ein Außenseiter geblieben war.“ „Die s o n d e r b a r a u f t r u m p f e n d e M ä n n l i c h k e i t“, so Mayer, habe zu tun „mit geheimen Empfindungen des eigenen Mangels.“ Heine betreibe in dem publizistischen Überfall auf Platen „Gegenaufklärung“, „gesellschaftliches Mimikry.“²⁴ Über die psychologische Analyse der Konfrontation hinaus verdeutlicht dieser erste „moderne“ Literaturskandal das Entstehen einer Agitatorik in den literarischen Auseinandersetzungen des Vormärz – Riesser nannte es verharmlosend „Klatscherei“ –, die es der weltanschaulich motivierten reaktionären Literaturkritik umso leichter werden ließ, den Juden für das missliebige Werk entgelten zu lassen. Darüber hat sich der junge Heine, gerade getauft und von jungem Ruhm geblendet, wohl noch einige Illusionen gemacht.

Heines Attacken auf Deutschland aus dem Pariser Exil mobilisierte die deutschstämmige Literaturkritik. Frivolität, Frechheit, Affektiertheit, „französierte“ Eleganz – dies sind stets wieder die polemischen Vokabeln, die Heines Kritik treffen sollen. Sie bezeugen, diesen Kritikern zufolge, Heines undeutsche Gesinnung. Heines Frivolität, so ein anonymer Rezensent 1835, versuche „die Persönlichkeit unserer Denker zu beschmutzen, andere in ihren eignen Kreis herabzuziehen.“²⁵ Erweis dieser undeutschen Gesinnung ist den Kritikern vor allem Heines Religionskritik. Am öffentlichen Pranger steht Heine als der „neue, antichristliche Messias“ (W. Menzel). Bemängelungen von

Heines geistiger Ernsthaftigkeit und deutschem Empfinden stimmten auch prominente liberale Juden durchaus zu, so auch Gabriel Riesser 1832 in der Erwiderung auf E. Meyers antisemitisches Börne-Pamphlet.²⁶

Publizistischer Wortführer der deutschen und christlichen Attacke auf Heine etwa ab 1835 aber war W o l f g a n g M e n z e l (1798-1873). Menzel, der teutomaniac, der sichtbar, leider, so Heine, „alle Kennzeichen der mongolischen Abstammung im Gesichte trägt“. Bis dahin galt er durchaus als Liberaler, auch in seiner Tätigkeit als Abgeordneter des Württembergischen Landtages. Heine hat, etwa in der Börne-Denkschrift, den alten Kommilitonen mit humorvoller Nachsicht charakterisiert. Umgekehrt hat auch Menzel Heine nicht gänzlich respektlos behandelt, er rühmt in seiner Rezension der Schrift zur Religion und Philosophie in Deutschland Heines „edles Talent“, das sich dennoch so unbedenklich der Demagogie hingabe, einem unchristlichen „sozialen Materialismus“ nämlich, der, wie schon einmal vor 40 Jahren, die „allgemeine Stallfütterung der Menschheit“ vorsehe. Der konservative Kritiker der Restaurationsepoche sieht in einer pointierten These das Aufblühen einer neuen, sozialkritischen Literatur auch in der Vielfalt eines neuen Zeitschriftenmarktes als soziologische Folge der Veränderung der staatswirtschaftlichen Ökonomien. Diese, so scheint es ihm, ist vor allem geprägt von der Verschuldungsproblematik der Staatshaushalte gegenüber den jüdischen Großbankiers.

„Unter dem Schutze der reichen jüdischen Bankiers, die, von den Höfen mit Orden, Adelstiteln, Einladungen ec. überhäuft, sich in die höchste Gesellschaft eindrängten und in den Antichambres der Minister immer die Bevorzugten waren, tauchte das für die letzten vier Jahrzehnte so charakteristisch gewordene jüdische Literatenthum auf. Die Jugend Israels begann sich auf die schöne Literatur, auf die Redaction von Zeitungen, auf Theater und bildende Kunst zu werfen und durch alle dem jüdischen Stamm eigene Mittel und Wege, durch Geldmittel, durch Zusammenhalten, Lobassekuranz, unaufhörliches Selbstanpreisen und Unverschämtheit jeder Art sich emporzuschrauben. Diesem Treiben lag aber tiefer Haß gegen die christliche Religion und die deutsche Nationalität zu Grunde.“²⁷

Der „Jude Heine“ repräsentiert für Menzel vor allem „die tiefste Corruption der deutschen Dichtung“ seiner Zeit, „seine Feder wurde buchstäblich eine Kothschleuder“, seine Werke, so der wütende Barde des deutsch-christlichen Nationalbewusstseins, gleichen „literarischen Abtritten.“ Menzel sieht zurückblickend die Ursprünge dieser verderblichen Entwicklung der deutschen Literatur in den Gruppenbildungen in Rahels Salon.²⁸ Die Kritik an dessen jüdischer Prägung steht dabei im Mittelpunkt, die an der jüdischen Entsittlichung, deren er in der Schriftstellerei Heines, dessen Karriere in dem Berliner Salon begann, gewahr wird. Menzel versammelt hier schon alle Motive der antisemitischen Literaturkritik, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erst populär werden sollten: die nationale Unzuverlässigkeit des jüdisch dominierten Literaturmodernismus, seine Stützung durch jüdische Geldmacht und jüdisch konspirative Solidarität, seine Traditions- und darum schamlose Indezenz und Ostentation, die sich auf jede flüchtige Tageswichtigkeit werfe, um sich zu imponieren; die „jüdische Lasterrepublik des neu etablierten Hauses Heine und Compagnie.“ Um sich sammelt Heine, so Menzel, das „Junge Deutschland“, dessen Physiognomie ist „die eines aus Paris kommenden, nach der neusten Mode gekleideten, aber gänzlich blasirten, durch Lüderlichkeit entnervten Judenjünglings mit specifischem Moschus- und Knoblauchgeruch.“²⁹

Menzels Literaturtribunal räumte mit allem, was sich „Junges Deutschland“, bei ihm „Junges Palästina“ nannte, kurzerhand auf. In Wirklichkeit lagen die Dinge, auch sofern es die politischen und judenpolitischen Haltungen betraf, innerhalb des

Dichterkreises weniger kongruent, als es der nationale Literaturrichter propagierte. Der Streit zwischen Börne und Heine seit 1832 hatte dafür bereits Anhaltspunkte geliefert. Gutzkow etwa war kein Jude, und Juden gegenüber hat er durchaus unterschiedliche Stellungnahmen formuliert. Das hinderte Menzel nicht dessen Roman „Wally, die Zweiflerin“ zum Skandal zu machen, ihn als unmoralisch und als jüdisch zu denunzieren. Gutzkow war ein großer Verehrer Heines und insbesondere Börnes, geschockt aber dennoch als erfuhr, dass beide Juden seien.³⁰ Was Gutzkow Menzel und seinen Anhängern verdächtig machte, ist sein resoluter Rationalismus, der theoretisch in Bezug auf die Juden die Forderung nach einer rückhaltlosen Assimilation implizierte, nach Tilgung eines jeden Rests kollektiver Bindung des Einzelnen. Dieser radikale Subjektivismus schlägt freilich in einen positivistischen Fatalismus um, wenn Gutzkow an Heine und Börne bemängelt, dass sie wohl die Gedanken, nicht aber die Herzen der Menschen erobert hätten. Ja, er erklärt, „die Abneigung gegen Juden sei idiosynkratisch.“ Ein Motiv aufklärerischen Missmuts gegenüber Juden scheint sich hier fortzusetzen, wie er schon Lichtenbergs Affekt gegen den Shylock auf der Londoner Bühne bestimmte. Was sich so hartnäckig, auch im eigenen Innern, gegenüber der Aufklärungsarbeit sperrt, wird schließlich zum factum brutum; Vernunftgläubigkeit zum Positivismus; zum Ultraassimilationismus mit dem unausgesprochenen Hinweis, Juden forderten durch Mangel an Anpassung an ein allgemeines und gleiches Menschentum das innere und äußere Ressentiment doch zu sehr heraus.

Ein anderer antijüdischer Aspekt dieses abstrakten Subjektivismus bei Gutzkow wird offenbar, wenn er Juden als Vollender einer Tendenz sieht, die von Frankreich ausgehe. Eine Tendenz nämlich, die „die Literatur“, so Gutzkow, entmachte zugunsten einer „individuellen Meinung.“³¹ Deren beiläufig Ephemeres sei Merkmal eines literarischen Merkantilismus, in dem er Juden vor allem geübt und dominant sieht.

Heine war der erste deutsche Schriftsteller jüdischer Abstammung, der nicht nur aber auch aufgrund dieser Tatsache zum Gegenstand eines im Vormärz in polemisch-weltanschaulicher Form und in breiterer Öffentlichkeit geführten Literaturgesprächs wurde. Dafür genügte, Bestätigung dessen, was Börne den „magischen Judenkreis“ nannte, der bloße Tatbestand des Judeseins, ohne Ansehen des eigenen jüdischen Engagements. Wie stand es aber bei Heine eben darum? Wie in seinem politischen Engagement so ist Heine in seiner Identifikation mit dem Judentum nicht sicher zu charakterisieren. Verstreute Bemerkungen und Andeutungen, häufiger eher am Beginn und am Ende seines Schriftstellerlebens, eine Wortkargheit des sonst so Mitteilbaren in diesen Fragen geben Hinweise auf ein schwieriges und komplexes Verhältnis. Eine jüdische Erziehung hat er nicht genossen, wohl aber hat ihm seine Mitarbeit 1822/23 im „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden“ eine fundierte Kenntnis jüdischer Geschichte verschafft. In dieser frühen Phase seines Lebens hat Heine sich mit (selbst)-kritischer Begeisterung für ein selbstbewusstes und kraftvolles Judentum ausgesprochen.

„Einige Hühneraugenoperateurs (Friedländer & Co.) haben den Körper des Judentums von seinem fatalen Hautgeschwür durch Aderlaß zu heilen gesucht, und durch ihre Ungeschicklichkeit und spinnwebige Vernunftsbandagen muß Israel verbunden . . . Wir haben nicht mehr die Kraft einen Bart zu tragen, zu fasten, zu haßen und aus Haß zu dulden: das ist ein Motiv unserer Reformation.

Die einen, die durch Komödianten ihre Bildung und Aufklärung empfangen, wollten dem Judentum neue Dekorationen und Kulissen geben, und der Souffleur soll ein weißes Beffchen statt eines Bartes tragen; sie wollen das Weltmeer in ein niedliches Bassin von Papiermaché gießen und wollen dem Herkules auf der Kasseler Wilhelmshöhe das braune Jäckchen des kleinen Marcus anziehen. Andere wollen ein evangelisches Christentümchen unter jüdischer Firma und machen sich ein Talles aus der Wolle des Lamm-Gottes, machen sich ein Wams aus den Federn der heiligen – Geiststaube und Unterhosen aus christlicher Liebe und sie fallieren, und die Nachkommenschaft schreibt sich: ‚Gott, Christus & Co.‘ Zu allem Glücke wird sich dieses Haus nicht lange halten, seine Tratten auf die Philosophie kommen mit Protest zurück und es macht Bankrott in Europa, wenn sich auch seine von Missionarien in Afrika und Asien gestifteten Kommissionshäuser einige Jahrhunderte länger halten . . .

Verzeih mir diese Bitterkeit; Dich hat der Schlag des aufgehobenen Edikts nicht getroffen. Auch ist alles nicht so ernst gemeint, sogar das Frühere nicht; auch ich habe nicht die Kraft, einen Bart zu tragen und mir ‚Judenmauschel‘ nachrufen zu lassen und zu fasten ect. Ich hab nicht mal die Kraft, ordentlich Mazzes zu essen. Ich wohne nämlich jetzt bei einem Juden (Mosern und Gans gegenüber) und bekomme jetzt Mazzes statt Brod und zerknacke mir die Zähne. Aber ich tröste mich und denke: wir sind ja im Gohles!“³²

Das romantisch anmutende Verlangen nach einem Unkorruptierten und Heines selbstironische Haltung waren sicher ein bleibendes Motiv der Intellektualität Heines, sie wurden im Laufe seines Lebens vielfach freilich auch Ausdruck seiner Ambivalenz gegenüber dem Judentum. Der „Rabbi von Bacherach“ ist dafür ein deutliches Dokument. Das „Fragment“ wurde 1824 schon begonnen, erschien aber erst 1840. Das ganze Werk könne, so Heine, nur Missverständnisse hervorrufen. Der erste Teil gibt eine breite und ernste Schilderung jüdischen Leidens im Spätmittelalter. Im zweiten Teil aber mischt sich schon Burleske und Satire in die Schilderung jüdischen Lebens und jüdischer Figuren („Schnapper-Elle“, „Vögele Ochs“, „Nasenstern und Jäkel“); über die „putzbeladenen“ reichen Jüdinnen, die „Wohlstand und Kreditfähigkeit ihrer Eheherrn“ dartun sollen, über die skurrilen Ghetto-Wächter in Frankfurt am Main und Spott auch über den Ritus des jüdischen Gottesdienstes. Zu jüdischen Lebensritualen vor allem und zur jüdischen Theologie bleibt Heines Verhältnis überhaupt kritisch-ironisch. In der Stellung gegen alle positive Religion bleibt er der Aufklärung verpflichtet und Lessing, demjenigen Schriftsteller, so Heine, „den ich am meisten liebe.“ Eindeutig und schroff ist Heines Aversion gegen die jüdische Bourgeoisie, der diese doppelt ärgerte: in ihrem ökonomisch-gesellschaftlichen und in ihrem kompromisshaft religiösen Status. Dem jüdischen Leidensschicksal aber, gerade in seiner Form geistiger Märtyrerschaft, gilt vor allem in den späteren Jahren³³ in einer Reihe von lyrischen Strophen Heines scheinbar identifizierendes Bekenntnis³⁴. Neben denen etwa unter der Überschrift „Das neue Israelitische Hospital zu Hamburg“ aus den „Zeitgedichten“ (1839-1846) und denen unter der Überschrift „Mit einem Exemplar des ‚Rabbi von Bacherach‘“ aus dem „Buch der Lieder“ (1822/23) sind es eine Reihe von Gedichten der „Hebräischen Melodien“ im 3. Teil des „Romanzero“ (1851), die Heines Pathos der Einfühlung und dann auch wieder der ironischen Distanzierung gegenüber der historischen Überlieferung des Judentums dokumentieren.

„Lange schon, jahrtausendlange
Kocht's in mir. Ein dunkles Wehe!
Und die Zeit leckt meine Wunde,
Wie der Hund die Schwären Hiobs.
Dank dir, Hund, für deinen Speichel -

Doch das kann nur kühlend lindern -
Heilen kann mich nur der Tod,
Aber, ach, ich bin unsterblich!“³⁵

Die Autonomie des Dichters, in der schnellen Wendung der ironischen Schlusszeile belächelt, behauptet sich insofern, als sie der Identifikation Grenzen setzt. Dieses so häufig ironische Spiel mit wechselnden Facetten seiner Identität (auch seiner jüdischen) scheint Heine als Recht und Freiheit des Künstlers zu verteidigen. Das Fiktive dieses Anspruchs ist Heine nicht verborgen geblieben.³⁶ Scheinbar war er aber unvermeidbar. Eine konsistente Position zu behaupten war für einen Juden als Mensch, Intellektueller und Dichter im Zeitalter Heines schon kaum mehr denkbar. In der künstlerischen Arbeit allein waren die elementaren Widersprüche und das helle Bewusstsein elementaren Fremdseins allen Seiten gegenüber noch balancierbar.³⁷ Es ist ein Motiv, das ja auch der Kontroverse mit Börne, dem politischen Dichter zugrunde lag. Dieser hatte im 103. Brief aus Paris proklamiert:

„Die Juden sind die Lehrer des Kosmopolitismus, und die ganze Welt ist ihre Schule, und weil sie die Lehrer des Kosmopolitismus sind, sind sie auch die Lehrer der Freiheit. Keine Freiheit ist möglich, solange es Nationen gibt.“³⁸

Den „inkarnierten Kosmopolitismus“ nennt sich auch Heine in einem Brief an den Freund Friedrich Meckel im April 1831 im Zusammenhang mit seiner Aufgabe zwischen Deutschen und Franzosen zu vermitteln. Börnes abstraktes und manifestatives Pathos versetzt Heine aber in eine ästhetische Brechung, die zugleich sein Selbstbekenntnis als Jude bestimmt. 1850 in einem Gespräch mit Alfred Meißner formuliert er es so:

„Dieses habe ich mit allen Artisten gemein, welche nicht für enthusiastische Momente schreiben, sondern für Jahrhunderte, nicht für ein Land, sondern für die Welt, nicht für einen Stamm, sondern für die Menschheit. Es wäre abgeschmackt und klein, wenn, wie man mir nachsagte, ich mich je geschämt hätte, ein Jude zu sein, aber es wäre ebenso lächerlich, wenn ich behauptete, ich wäre einer.“

Den ästhetischen, den menschlich-selbstkritischen Vorbehalt gegenüber einem einfachen Bekenntnis ergänzt ein Vorbehalt intellektueller Moralität, der die Unausweichlichkeit des Widerspruchs, des Paradox` erklärt. An den Freund Ludwig Kalisch schreibt Heine 1850: „Man m u s s glauben.“³⁹

Judentum, Franzosenfreund, Kosmopolit – behaftet mit diesen „bösen drei Gebrechen“ geriet Heines Werk nach seinem Tod in eine noch stürmischer und noch aggressiver werdende Diskussion. Und vom Juden wurde dabei weniger noch als zu Heines Lebzeiten abgesehen. Seit den 30er Jahren schon nahm die Zustimmung zu Heines Werk insgesamt ab.⁴⁰ Anerkennung hatte er sich vor allem durch seine so neuartige Lyrik erworben. Stets aber war diese Anerkennung aber auch begleitet von Kritik an Heines „Frechheit“, an seinem Unernst, an seiner Prinzipienlosigkeit, v.a. in den „Reisebildern“. Oft erschien seinen Kritikern seine jüdische Nichtverwurzelung im deutschen Staat und der christlichen Religion Ursache dieses Defekts. Die Neigung ihn auszubürgern war verbreitet in den Kommentaren zu seinem Werk, dennoch, er blieb eine reizvolle Provokation.⁴¹

Die patriotisch-weltanschauliche Zurüstung des neugegründeten Deutschen Reichs seit 1870 vor allem ließ Heines Werk vielfach zum Gegenstand politisch-moralischer Einwände werden, weil dem Schöpfer der „Loreley“ literarisch doch einiges zugute gehalten werden musste. Der vor allem ideologische Streit, der hier entfacht wurde, motivierte natürlich auch die wortgewaltigen Verteidiger Heines, als Verteidiger bürgerlich - aufklärerischer Freiheitsrechte.⁴² Kurz skizziert werden soll abschließend hier aber nur die Rezeption Heines unter jüdischem, d.h. hier antisemitischen Aspekt, wie sie nach Heines Tod langsam zu einer Dominante der kritischen Kommentare zu seinem Werk und notabene hier auch über den Dichter als Person wurde.

Tonangebend in der kritischen Auseinandersetzung mit Heines Werk war H e i n r i c h v o n T r e i t s c h k e, der repräsentative Historiker des erwachenden deutschen Nationalbewusstseins. Auch für Treitschke, wie für Menzel, ist Heine die prominenteste Gestalt jenes radikalen jüdischen Literatentums, das einen neuen ehrfurchtslos-weltbürgerlichen, also undeutschen Ton in die Literatur deutscher Sprache brachte.

Heines „scharfer, in der Schule Hegels durchgebildeter jüdischer Verstand und die frühreife zynische Welterfahrung, die er unter den sittenlosen Millionären Hamburgs angesammelt hatte, lehnten sich beständig auf wider die romantischen Träume. Aus diesen Widersprüchen kam er nie heraus. Von der menschlichen Größe unserer klassischen Dichter besaß er nichts. Geistreich ohne Tiefe, witzig ohne Überzeugung, selbstisch, lüstern, verlogen und doch zuweilen unwiderstehlich liebenswürdig war er auch als Dichter charakterlos und merkwürdig ungleich in seinem Schaffen.“⁴³

Deutlich wird die literaturpolitische Tendenz, Heine und die Dichtung, die er repräsentiert als nur in peripherem Kontakt mit deutschem Genie stehend zu markieren. Die jüdische Markierung dieser Literatur verstärkt das Stigma des Anderseins, der Exterritorialität gleichsam, wo der Arbeit dieser jüdischen Dichter unausweichlich auch Zugeständnisse zu machen sind. Die Denunziation trifft darüber hinaus aber auch die Orientierung des Schriftstellers an einem „Publikum“, das, so Treitschke, der „lose Schalk“ unterhalten, rühren, verblüffen und dem er vor allem gefallen will. Der berechnende jüdischen Verstand hält es eher mit diesem und seinen wechselnden Bedürfnissen als mit den bildenden und erzieherischen Verpflichtungen des Dichters, der das plurale „Publikum“, so der Praezeptor germanischen Geistes, zur homogenen deutschen Volksgemeinschaft versammeln soll.

Den verderblichen Traditionsbruch der Vormärzzeit mit Heine an ihrer Spitze hebt auch K a r l G o e d e k e in seinem vielbändigen „Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung“ hervor.⁴⁴ Respektlos, eitel, frech, schwindelhaft, anmaßend, liederlich, frivol, zynisch . . . sind stets wieder die kritischen Vokabeln, die, so Goedeke, eine „Prostitutionspoesie“ charakterisieren. Alles an ihr scheint dem Literaturhistoriker „gemacht“, von einer virtuellen, spekulantischen Geschicklichkeit, die das „Liederliche“ mit dem „Gemüthhaften“ raffiniert und bedenkenlos verknüpft. „Luxusübermut“ war noch Heines Taufe, indifferent eigentlich stand er zum Christentum; ein innerlich gebundener Jude.

Wesentliche Motive der Heine-Kritik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, so wie sie bei Menzel, Treitschke, Goedeke u.a. auftauchen, werden dann um die Jahrhundertwende – der Streit um das Düsseldorfer Heinedenkmal bot dafür geeigneten Anlass – rassistisch systematisiert und zugespitzt. „Literaturjudentum“ wird zu einer klassifizierenden Kategorie der Literaturgeschichte vor allem bei Adolf Bartels.

Mit Heine, so Bartels, scheint „das literarische Judentum stehen und fallen zu wollen“; die „Geschäftsliteratur“ eines „nichtarischen Volkes.“⁴⁵

Eine einzigartig dastehende Heine-Kritik um die Jahrhundertwende ist Karl Kraus' großer Essay „Heine und die Folgen“ (1911). Eine Reihe von Streitfeldern um das Werk Heines teilt sie mit der konservativen Kritik und auch mit der George-Schule, wenngleich sie Heine gegen den „engstirnigen“ Hass, „der den Juden meint“ in Schutz nimmt. „Ohne Heine“, so die polemischen These von Kraus, „kein Feuilleton.“ Der erbitterteste Feind feuilletonistischer Schriftstellerei, eines literarisierenden Journalismus sieht in Heine den Stammvater einer Literaturmoderne, die er, Kraus, in seiner Gegenwart triumphieren sieht.

„Sicherlich, keiner dürfte sich im Ausmaß der Übung und im Umfang intellektueller Interessen mit Heine vergleichen. Wohl aber überbietet ihn heute jeder Itzig Witzig in der Fertigkeit, ästhetisch auf Teetisch zu sagen und eine kandierte Gedankenhülse durch Reim und Rhythmus zum Knallbonbon zu machen.“⁴⁶

Karl Kraus' gleichsam ästhetischer Antisemitismus ist nur indirekt identifizierbar. Heine hält er für „konservierte Jugendliebe. Keine ist revisionsbedürftiger als diese.“ Eine solche Jugendliebe war Heine zweifellos vor allem für das assimilierte Judentum und für deren Söhne, die „Itzig Witzigs“, die zur Kunst drängten und hier insbesondere zur „leichten Muse“ des Zeitungsfeuilletons der liberalen Presse.

Kraus' einseitige, wenn auch erhellend tendenziöse Polemik – es ist im Abschnitt 2.2.2. noch einmal darauf zurückzukommen – gilt dem Entstehen jener literarischen Publizistik im Vormärz, in der der künstlerische Diskurs mit politischen Optionen durchsetzt wurde; mit jüdischen Diskursführern auf der einen Seite, Heine und – schärfer noch – Börne.⁴⁷ Die unerfüllten Hoffnungen, die darauf ruhten, mobilisierten emphatische und intransigente Kunstbekenntnisse in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, denen alte Konfliktmotive, vornehmlich der Antijudaismus als kunstfremd merkantiles Motiv mehr oder weniger latent erhalten blieben, auch im Kunstdenken von Juden. Heines Ansehen erlitt dabei Einbuße. Der führende Regisseur dieser neuen Inszenierung der Welt als Gesamtkunstwerk war Richard Wagner, der als 48er Revolutionär und Heine-Anhänger seine Karriere begann.

Anmerkungen:

¹ Heinrich Heine an Moses Moser vom 8.7.1826, in: H. Heine. Säkularausgabe. Bd.20. Berlin – Paris 1970, S.265.

² Theodor W. Adorno, Die Wunde Heine, in: Noten zur Literatur I, Frankfurt 1958, S.148. „Heines Mutter, die er liebte, war des Deutschen nicht ganz mächtig, Seine Widerstandslosigkeit gegenüber dem kurrenten Wort ist der nachahmende Eifer des Ausgeschlossenen. Die assimilatorische Sprache ist die von mißlungener Identifikation“ (ebd., S.149).

³ Vgl. Ludwig Geiger, Das Junge Deutschland und die preußische Censur, Berlin 1900, S.135 f. Geiger dokumentiert ein diplomatisches Schriftstück Österreichs, an die württembergische Regierung gerichtet, das diese jüdische Denunziation enthält.

⁴ Vgl. dazu Eleonore Sterling, Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815-1850). Frankfurt 1969, S.44 ff.

⁵ Heine an Rudolf Christiani vom 7.3.1824, in: Säkularausgabe, Bd.20, S.148.

⁶ H. Heine, Ludwig Marcus. Denkworte, in: H. Heine. Werke. Hg. v. W. Windfuhr. Bd.14/1. Hamburg 1990, S.271.

⁷ Dies wurde in einer grundsätzlichen Klärung des schriftstellerischen Selbstverständnisses in der Auseinandersetzung zwischen Heine und Börne deutlich. Hans Liebeschütz dazu:

„The debate shows that the halfway stage of emancipation, in which German criticism was the dominant force shaping Jewish thought on contemporary politics, allowed for a considerable difference of opinion“ (H. L., German Radicalism and the Formation of Jewish Political Attitudes during the Earlier Part of the Nineteenth Century, in: Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History. Hg. v. Alexander Altmann. Cambridge (Mass.) 1964, S.149/150.

⁸ Vgl. Georg Lukacs, Heinrich Heine als nationaler Dichter (1935), in: G. L., Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten, Neuwied – Berlin 1964, S.273-332.

⁹ H. Heine, Die romantische Schule, in: Sämtliche Schriften, Bd.3. Hg. v. Klaus Briegleb (Bd.3 Hg. v. K. Pörnbacher), München 1971, S.865 (Anhang).

¹⁰ H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Werke. Hg. v. W. Windfuhr. Bd.8/1, S.117.

¹¹ Vgl. dazu den Sammelband von Bildern und Texten „Deutschland Ein Wintermärchen.“ Hg. v. U. Roth u. H. Vahl. Stuttgart 1995. Darin auch den Aufsatz von Paul Peters. Bildersturm auf die Germanomanie, S.201 ff.

¹² Vgl. dazu auch Renate Stauf, Zeitgeist und Nationalgeist, Literatur und Kulturkritik zwischen nationaler Selbstbestimmung und europäischer Orientierung bei Heine, Börne und dem Jungen Deutschland, in: GRM 43 (1993), S.323-345.

¹³ So Heine im Vorwort zum „Wintermärchen“. Vgl. dazu auch Lutetia. Retrospektive Aufklärung, in: Werke. Hg. v. W. Windfuhr. Bd.14/1. S.83.

¹⁴ H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, a.a.O., S.73

¹⁵ Über Lessing und Heine vgl. zuletzt Dieter Arendt, Heine über Lessing oder: „derjenige Schriftsteller, den ich am meisten liebe“, in: WW 47 (1997), S.204-221.

¹⁶ Markus Winkler, Mythisches Denken zwischen Romantik und Realismus. Zur Erfahrung kultureller Fremdheit im Werk Heinrich Heines. Tübingen 1995, S.224.

¹⁷ Vgl. H. Heine, Lutetia. Retrospektive Aufklärung, ebd. S.69 ff.

¹⁸ W. H. Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft, Stuttgart ³1861 (zuerst 1851), S.415.

¹⁹ H. Heine, Prinzessin Sabbat. Über Juden und Judentum. Hg. u. eingeleitet von Paul Peters. Bodenheim 1997, S.26.

²⁰ Eduard Meyer, L. Börne der Wahrheit-, Recht- und Ehrvergeßnen Briefsteller aus Paris, Altona 1831.

²¹ In der Tendenz ganz ähnlich ist auch noch die Kritik von G.G. G e r v i n u s, einer der „Göttinger Sieben“ immerhin, an Börnes Briefen aus Paris.

Sie ist heftig, hetzerisch fast. Gervinus urteilt hier durchaus nicht aus reaktionärer Gesinnung, sondern die demagogische Wirkung Börnes auf die neue Schicht der „sogenannten Gebildeten“ entsteht, so Gervinus, nicht ohne die Ignoranz der Regierungen, die es an Liberalität und politische Klugheit fehlen lassen. Selbst einem Geist wie Gervinus fehlt aber jegliches Verständnis für die neue „epidemische“ Schriftstellerei Börnes. Frivol nennt er sie, in sich selbst zerrissen. Und von Juden ist ihm in Börnes Briefen aus Paris auch zuviel die Rede (G.G. G., Börne's Briefe aus Paris, in: Ges. kleine historische Schriften, Karlsruhe 1838, S.385-410).

²² Gabriel Riesser, Börne und die Juden, Altenburg 1832, S.15.

²³ Wulf Wülfing, Schlagworte des Jungen Deutschland, Berlin 1982, S.68. Vgl. dazu auch Walter Hömberg, Zeitgeist und Ideenschmuggel, Stuttgart 1975, v.a. S.12 ff.

²⁴ Hans Mayer, Die Platen-Heine-Konfrontation, in: Akzente 1973, H.20, S.283 u.285. Dort auch Hinweise auf spätere Kritik Heines an Platen. Zu erwähnen sind ferner noch die satirischen „Plateniden“ im zweiten Teil des „Romanzero“, die, gegenüber Platen mit wenig Gerechtigkeit, den Konflikt jetzt mit jakobinischem Zorn legitimieren („Tot ist längst der alte Junker,/ Doch sein Same lebt noch heute“).

²⁵ Vgl. dazu die Sammlung zeitgenössischer Rezensionen zu „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, der „Romantischen Schule“, dem „Schwabenspiegel“ und zur Börne-Denkschrift in: H. Heine, Beiträge zur deutschen Ideologie, Frankfurt – Berlin – Wien 1971, hier S.385.

²⁶ Vgl. Gabriel Riesser, Börne und die Juden, a.a.O. Zur kritischen Reaktion vor allem jüdisch-liberaler Zeitgenossen auf Heine vgl. auch Itta Shedletzky, Die Heine-Rezeption der jüdischen Kritik, in: Conditio Judaica, 1.Teil. Hg. v. H.O. Horch und H. Denkler, Tübingen 1988, v.a. S.206 f.

²⁷ Wolfgang Menzel, Geschichte Europa's vom Sturze Napoleons bis auf die Gegenwart (1816-1856), Bd.1, Stuttgart ³1865, S.25.

²⁸ Vgl. Rahel-Bibliothek, Bd. X, a.a.O., S.142 f.

²⁹ Wolfgang Menzel, Deutsche Dichtung von der ältesten bis auf die neueste Zeit, Bd.3, Stuttgart 1859, S.465 und 467.

³⁰ Vgl. Hartmut Steinecke, Gutzkow, die Juden und das Judentum, in: Conditio Judaica, 2.Teil, a.a.O., S. 118-129, v.a. S.121 f.

³¹ Vgl. Karl Gutzkow, Liberale Energie. Eine Sammlung seiner kritischen Schriften. Hg. v. Peter Demetz, Frankfurt – Berlin – Wien 1974, S.247.

³² H. Heine an Immanuel Wohlwill vom 11.4.1823, in: Säkularausgabe. Bd.20, S.72.

³³ Wie viel an dieser späteren jüdischen Rückwendung Heines die Enttäuschung über den Ausgang der Revolutionen in Frankreich und Deutschland mitwirkte, auch sein körperlicher Verfall, der seinen „geistigen Habitus“ veränderte (F.J. Raddatz), kann doch nur erahnt, spekuliert werden (Vgl. F.J. Raddatz, Taubenherz und Geierschnabel. H. Heine. Weinheim – Berlin 1997, S.288 f.).

³⁴ Vgl. das Heine-Buch von Jan-Christoph Hauschild und Michael Weber („Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst“, Köln 1997, S.534), die hier allerdings etwas weitgehend von „einer neuen jüdischen Identität“ Heines in seinen späteren Jahren sprechen.

³⁵ H. Heine, Romanzero, in: Werke. Hg. v. W. Windfuhr. Bd.3/1. S.136.

³⁶ Vgl. dazu Norbert Altenhofer, Rabbi Faibisch Apollo, in: Die verlorene Augensprache. Über H. Heine. Hg. v. V. Bohn. Frankfurt – Leipzig 1993, S.226.

³⁷ Vgl. Klaus Briegleb, Die den Wassern Babels. H. Heine, jüdischer Schriftsteller in der Moderne. München 1997, S.303 f.

³⁸ Ludwig Börne, Briefe aus Paris. 103. Brief. Paris 1838, S.138.

³⁹ Zit. F.J. Raddatz (1997), S.286.

⁴⁰ Dazu im Überblick Heinrich Heine. Epoche – Werk – Wirkung. Hg. v. J. Brummack. München 1980.

⁴¹ Vgl. ebd., S.303.

⁴² Genannt seien hier unter den Literaturgeschichtsschreibern nur beispielhaft der Junghegelianer Arnold Ruge (1847), Rudolf Gottschall (1855) und Georg Brandes (1891). Vgl. dazu insgesamt die vor allem mit quantitativ-statistischer Methodik arbeitende Studie von Bernd Füllner, *Heinrich Heine in deutschen Literaturgeschichten*, Frankfurt – Bern 1982. – Die heftig geführten Zeitungskontroversen über die geplanten Heine-Denkmäler in Düsseldorf, Hamburg und Frankfurt waren auch den Heine-Anhängern beste Gelegenheit zu Kundgebungen.

⁴³ Heinrich v. Treitschke, *Bilder aus der deutschen Geschichte*, Bd.2. Leipzig 1918, S.144.

Vgl. dazu auch *Les Journalistes de Arthur Schnitzler. Satire de la presse et des journalistes dans le théâtre allemand et autrichien contemporain*. Hg. v. Jacques Le Rider u. Renée Wentzig. Tusson 1995, S.87 f. u. 93.

⁴⁴ Karl Goedeke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, Bd.8, Dresden 1905, S.526 ff.

⁴⁵ Adolf Bartels, *Kritiker und Kritikaster. Mit einem Anhang: Das Judentum in der deutschen Literatur*, Leipzig 1903, S.109. Bartels griff in den Denkmal-Streit ein mit dem umfangreichen Pamphlet: *Heinrich Heine. Auch ein Denkmal*. Dresden – Leipzig 1906.

⁴⁶ Karl Kraus, *Heine und die Folgen*, in: K.K., *Untergang der Welt durch schwarze Magie*, München 1960, S.197.

Eine eingehendere Betrachtung der Heine-Rezeption in Wien um 1900 findet sich im einleitenden Abschnitt 2.2.2.

⁴⁷ Zu Börne und der Kritik, die seine Schriften in Deutschland auslösten vgl. H. Liebeschütz (1964), v.a. S.144-155.

2.1.4. Kunstapokalypse und Antisemitismus: Wagner und der Wagnerismus.

Heine verbrachte seine letzten Lebensjahre in Paris, ausgestattet mit einer Pension des französischen Staates und hofhaltend in seiner „Matratzengruft“. Zu gleicher Zeit, von 1839 bis 1842, trieb sich ein deutscher Musiker in Paris herum, dessen grandiose Ideen und Pläne für eine Theaterreform von der weltstädtischen Kulturöffentlichkeit durchaus mit Desinteresse aufgenommen wurden. Richard Wagner, enttäuscht und das „Pariser künstlerische wie soziale Scheinwesen“ geißelnd, verlegt sich von arger finanzieller Not getrieben aufs Schreiben. Es entstanden u.a. eine Reihe von Feuilletons, die, wenngleich in so anderer, entspannterer Diktion als seine späteren Erklärungen und von Heine durchaus belobigt, dennoch den ehrgeizigen Kulturanalytiker ankündigten, der die Kunst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gleichsam in seine Obhut zu nehmen gedachte.

„Ganz im Gegensatze zu dem recht humanen, aber nicht besonders ‚weisen‘ Nathan Lessings erkennt nämlich der wahrhaft Weise als einzig richtig: ‚D e r M e n s c h m u ß m ü s s e n‘“, schreibt Wagner 1879. „Allein ich will!“¹, so setzt er, mehrmals, mit Faust dagegen.¹ Und das Wollen drängte ihn zum Reden, zum Schreiben, zu vielfältigem Sich - Äußern, zu rastloser Propaganda und Agitation für die eigene Sache, soviel, wie nie zuvor einen Musiker. Die klassisch-romantische Musikästhetik verurteilte dies, wie Schumann schon in Berlioz' Programmmusik etwas „Unwürdige(s), Charlatanmäßige(s)“ fand² und Wagners „enorme Snade und Geschwätzigkeit“ gänzlich unerträglich; Wagner im übrigen auch den poetisch-wortkargen Schumann. Dass Wagner mehr wollte als man von einem romantischen Musiker, einem genialen Opernkomponisten erwarten konnte, wurde 1848 als die Revolution ausbrach bemerkbar. Wagner macht viel Politik, hält öffentliche Reden, führt Gespräche mit Bakunin, liest Proudhon, Stirner, Feuerbach. Er will radikale demokratische Reformen in den Operninstituten, macht einen detaillierten Plan „zur Organisation eines deutschen National-Theaters für das Königreich Sachsen.“ Im Juli zieht es den sächsischen Kapellmeister und Kenner und Bewunderer der Literatur des Jungen Deutschland nach Wien. Während die Liberalen dort fast schon an ihr verzweifeln, ist Wagner ganz hingerissen von der Volksbewegung und der Fülle deutscher Symbole auf der revolutionären Szene. Der in den Pariser Jahren aus der Perspektive der Paria-Existenz des Künstlers in der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft, deren „hohle, seelenlose, naturwidrige Ordnung“³ kennen gelernt hatte, war jetzt gänzlich mit ihr entzweit:

„Bester Freund, was ist all unser Hineinpredigen in das Publikum? Wie bedaure ich, daß Sie sich damit so viel Mühe und am Ende gar noch meinetwillen geben! Hier ist ein Damm zu durchbrechen, und das Mittel heißt: Revolution!“⁴

Es ist aufschlussreich zu sehen, wie ein anderer Musiker, der bedeutende liberale Kritiker Eduard Hanslick in Wien, der bald zu Wagners heftigsten, ja zu seinem musikästhetisch epochalen Opponenten werden sollte, auf dessen Revolutionsbegeisterung und auf die Bürgerkriegsereignisse in Wien selber reagiert.⁵ Hanslick berichtet zunächst von einer Begegnung mit Wagner:

„Wagner war ganz Politik; er erwartete von dem Sieg der Revolution eine vollständige Wiedergeburt der Kunst, der Gesellschaft, der Religion, ein neues Theater, eine neue Musik.“⁶

Am 6. Oktober, das Bürgertum war deutlich schon in Distanz getreten zu der „moralischen Verwilderung“ des revolutionären Abenteurers, wird Hanslick Zeuge der Ermordung des Kriegsministers Latour durch „einen wütenden Pöbelhaufen“ vor dem Ministerium:

„Ich drängte mich, im Inneren schauernd, aus der Menge heraus, welche den ganzen Platz erfüllte, und rannte fast bewußtlos nach Hause. Da zündete ich meine Lampe an und schlug einen Band Goethe auf, um mich rein zu waschen von dem Gesehenen.“⁷

Schutz verheißt Goethe; Kunst soll den Bürger rein waschen von der Gemeinheit des Alltags, auch von der der Geschäfte und des Kommerz, erst recht von den Greueln der Revolution. Während sie draußen das Unterste nach oben kehrt, fungiert sie im hermetischen Innenraum des bürgerlichen Subjekts als Ordnung bildende, Orientierung stiftende Macht, aber auch schon, wenngleich Theateraufführungen auch in Wien noch öffentlich beredeten Skandal machten, staatliche Interventionen auslösten, als Quietiv. Mit all dem hat Wagner gebrochen. In der gegenwärtigen Gesellschaft, so schien es ihm, habe die Kunst keinen Ort mehr. Darum verbindet den Künstler mit der Revolution ein gemeinsames Interesse. Kunst ist notwendig „revolutionär, weil sie nur im Gegensatz zur gültigen Allgemeinheit existiert“. Sie soll zu ihrem Protagonisten, zum Lehrer der Revolution werden, der ihr die „wahre Richtung“ weist, gegen das Maschinenwesen und seine menschliche Entwürdigung, gegen die bourgeoise Haltung des Kunstgenusses. Ein Moment der Ästhetisierung des produktiven Chaos der Revolution aber wird spürbar, als ob ursprüngliche, unverdorbene Kräfte in ihr frei würden, die aber nach der Führerschaft des Künstlers als Herold und Prophet eines Besseren rufen. Schumann notiert in seinem Tagebuch: Wagner will die „Theaterrepublik“.⁸ Erkennbar wird, wie eng Wagners Beteiligung an der politischen Revolution und seine Kunstvorstellung aufeinander bezogen sind; folgenreich für die Nachwirkung seiner Ideen wie auch für Wagners Kritik am Judentum.

Die Differenz in den Reaktionen auf das historische Ereignis der Revolution zwischen Richard Wagner und seinem – wie er wohl wusste – „gefährlichsten Rezensenten“, dem liberalen Wiener Kritiker Eduard Hanslick, konturiert nicht nur den kunsttheoretischen und kunstpolitischen Grundriss, von dem aus die späteren musikästhetischen Kontroversen zünden, sondern, und darum wurde hier darauf hingewiesen, sie verdeutlicht auch, welche enorme liberalismuskritische Gedankenmasse sich nach 1848 in Bewegung setzte und unter der Wortführerschaft Wagners vor allem sich in der Kunst ausbreitete. Und hier entwickelte sie durchaus auch metapolitische und populistische Schlagkraft, für die die Vernichtung des Schöpfers der „musikalischen Judenschönheit“, als die Hanslick in Glasenapps offiziöser Wagner-Biographie der Wagnerianer figuriert, gleichsam nur ein Nebenprodukt war.⁹

Den Idealen und Hoffnungen der politischen Revolution, die Wagner 1848 noch enthusiastisch zu seinem Anliegen glauben machen zu müssen, war der sonderbare Republikaner bald abtrünnig geworden. Es ging ihm ja schon vor 1848 nicht nur darum die Bühne zu „beherrschen“, wie er es in einem Brief an Hanslick am 1.1.1847 schrieb, und ob er mehr sich, wie er gespreizt hinzufügt, als Dichter oder Musiker verstehe; dies solle durchaus unentschieden bleiben . . .¹⁰ Zwei Jahre später, die Waage der revolutionären Ereignisse neigte sich schon zur anderen Seite hin, gehen auch Wagners Gedanken schon merklich in eine andere Richtung. In den „Volksblättern“ schreibt er am 10. Februar, dass 1848 „der Kampf des Menschen gegen die bestehende Gesellschaft“ begonnen habe. Es geht ihm jetzt um „den Menschen“, ja um „die Menschheit“, die „durch die immer höhere Vervollkommnung

ihrer geistigen, sittlichen und körperlichen Kräfte zu immer höherem, reinen Glücke“¹¹ zu führen sei. Das war weniger und zugleich mehr, als die politische Revolution sich zum Ziel gesetzt hatte. Wagners politisch-ästhetische Gedankenarbeit ging jetzt, nachdem die Revolution seine Erwartungen nicht erfüllte, in raschesten Schritten voran. Es ist das „Kunstwerk der Zukunft“, das die Ziele der Revolution einholen und sie transzendieren soll. Als seine „bedingende Kraft“ nennt er in der Anfang 1850 veröffentlichten Broschüre „Das Kunstwerk der Zukunft“ das „Volk“. Das Volk wird bei Wagner jetzt zum Begriff jener synthesierenden Vorstellung eines Ganzen, das mit dem bloß luxuriösen, abgespaltenen Genuss, der die Kunst und den Künstler neutralisiert und depotenziert, ein Ende macht; „im Kunstwerk werden wir eins sein.“¹² Dieser Gedanke war freilich erst von dem designierten Einzelnen auszusinnen und ins Kunstwerk zu setzen, von ihm, zuerst mit Ideen zum „Ring der Nibelungen“.

„Auf meinen nun gänzlich vereinsamten Spaziergängen arbeitete ich dagegen in meinem Kopfe, zu meiner großen Gemüts-erleichterung, immer mehr die Vorstellung von einem Zustande der menschlichen Gesellschaft aus, zu welchem die kühnsten Wünsche und Bestrebungen der damals im Aufbau ihrer Systeme so tätigen Sozialisten und Kommunisten mir eben nur die gemeine Unterlage boten, während eben diese Bestrebungen erst von da ab Sinn und Bedeutung für mich gewannen, wo ich sie am Ende der erzielten politischen Umwälzungen und Konstruktionen angelangt sah, um dort nun mit meiner der Kunst zugewandten Neubildung meinerseits zu beginnen“.¹³

Dreißig Jahre nach der Revolution („Wollen wir hoffen?“) spottete Wagner über die „Fortschrittsgläubigen“, über die ganz missratene, barbarische, die „religionslose“ Zivilisation, die dazu anlerne, „das Große [. . .] zu lassen und zu verfolgen, etwa weil es dem allgemeinen Fortschritte entgegen stehe. Was nun gar soll diese Welt aber mit dem Höchsten zu schaffen haben?“¹⁴ Vom „Erlöser“ ist dann die Rede, dessen Anbetung dieser „gebildeten“, fortschrittsgläubigen Welt nicht mehr zugemutet werden könne. Dieser Pessimismus ist bei Wagner allerdings nicht resignativ wie bei dem Liberalen Hanslick in seinen späteren Jahren, sondern er treibt ins Grandiose, zur Apotheose von Endzeit und Untergang, von Entrückung und Verklärung, in der der messianische Tondichter, der sich als „Plenipotentarius des Untergangs“ bezeichnete, die Posaune des jüngsten Gerichts ertönen lässt. „Fortschritt ist vor der Geschichte“¹⁵, in Wagners Glauben allein noch dem Geist und der Macht des der Geschichte enthobenen Genies anvertraut.¹⁶

Gegen den historischen Modernitätsanspruch des Bürgertums, an dem Hanslick in seiner Rekonstruktion der Musikgeschichte durchaus festhält, inszeniert Wagner den mit messianischen Erlösungshoffnungen versetzten Rausch als Therapie. Die umfassend gebildete Individualität – Bildung in der Sphäre von Lebenskultur, Haltung, Gesinnung durchaus noch mit lebenspraktischen Konsequenzen – zerfällt im Rausch. „Zum Fluchtweg aus der Moderne wird eine ‚Zerreißung des Prinzips der Individuation‘“, so Jürgen Habermas.¹⁷ Kunst wird bei Wagner installiert als neue Mythologie, als, so Habermas, „öffentliche Institution“, die jene Aufgabe übernimmt, die der historisch gewordenen Aufklärung misslang: Verbindlichkeit sittlicher Maßstäbe herzustellen gegenüber einer zum Publikum gewordenen Öffentlichkeit, die im Kunstwerk, das sich als quasireligiöses Zeremoniell, als Fest, Festspiel im archaischen Sinne interpretiert, sich kultisch erneuert. Darum das Charisma der griechischen Theaterkultur für Wagner; in ihrer Verbindung mit Kultus und Religion sichert sie jenes Prinzip der „Öffentlichkeit“, einer ins „Volk wirkenden Verbindlichkeit der Kunst“, die Wagner gegen ihre Neutralisierung und Prostitution in der modernen Welt restituieren will. Hans Mayer – und ähnlich Thomas Mann in seinem Wagner-Aufsatz von 1933 – hat den Wandel beschrieben, der aus „dem Flugblattschreiber und Flugblattverteiler Wagner den Gastgeber

des Kaisers“ werden ließ, jenes Kartätschenprinzen, der den Dresdner Mai-Aufstand zusammenschießen ließ.¹⁸ Der Weg führt von der frühen utopisch-anarchischen Provokation zur Absage an alle „politische Speculation“, allen „politischen Exceß“, zum Gelöbnis, „daß ich mit allem Streben ganz wieder Künstler geworden bin.“¹⁹ Er führt von der Versöhnung mit dem preußischen Machtstaat – Marx nannte ihn den „Staatsmusikant“ –, von der Begeisterung für seine siegreichen Heere – „Gerüchte vom Waffenstillstand, die uns keine Freude machen“, notiert am 4.11.1870, Paris wurde belagert, Cosima ins Tagebuch: „R. wünscht das Bombardement“²⁰ – zum schrankenlosen Elitarismus und Aristokratismus im Kult ums Haus Wahnfried. Stets bleibt, so Wagner, die Bedeutung des Genies missachtet – nur zu gern nahm er Nietzsches Begriff vom „gemarterten Heiligen“ auf²¹ – missachtet auch vom Staat, den „hohen Gönnern“ den Parlamenten, der Presse, die er von „lauter Gesindel“, „lauter erbärmlichen Subjekten“, „Lumpenpack“ beherrscht sah. Grenzenlose Selbstvergottung – „Der Tristan ist und bleibt mir ein Wunder! Wie ich so etwas habe machen können, wird mir immer unbegreiflicher“, schreibt er an Mathilde Wesendonk – korrespondiert grenzenloser Verachtung: „Ein gewisser Ruge hat Recht, wenn er sagt: ‚Der Deutsche ist niederträchtig‘“²²; und sein Künstlertum, sein Werk: „Alles ist den Schweinen hingeworfen.“²³ Damit ist der Boden bereitet für die Priesterschaft des Künstlers, für seine Erhebung in anbetungswürdigen Stand. Liberale Kultur – Adorno sprach von der Verwurzelung Wagners im Liberalismus, dessen Rückbildung er vorweg errät²⁴ – zerfällt in die Herrschaftsbereiche von Kaziken und ihrem dienenden Gefolge, deren Bedeutung die Größe des Meisters befördert. Die Wagner-Gemeinde ist das Modell weiterer Orden und Kunstsekten, etwa des George-Kreises, in dem Wagner großes Ansehen genoß.²⁵

Diese Gemeinde wollte versorgt werden, nicht nur mit großer Kunst, sondern mit umfassender geistiger Orientierung, mit einer „Weltanschauung“. Wagner leistete dafür wesentliche Beiträge, die seine Vikare – Wolzogen, Chamberlain, Glasenapp u.a. – zur Lektüre des Wagnerismus und zum Kult um den adorablen Meister systematisieren. „Heiligkeit“ (von Bülow), den „Heiland“ (von Wyzewa), den „Lichtbringer“, so Nietzsche, der später ihn als „Oberkirchenrat“ bezeichnete und vom „Bayreuther Kretinismus“ sprach, sahen die eifernden Apostel mit Wagner in die Welt getreten, jenen „Erlöser“, den der Meister selber als der modernen Welt nicht mehr zumutbar sah. Man war als Jünger Wagners Schopenhauerianer, Vegetarier, Gegner der Vivisektion und nicht zuletzt – Antisemit.

Wagners Judenfeindschaft freilich, die jene, die ihn verklärten, rassistisch und völkisch groß herausbrachten, war verknüpft mit kulturtheoretischen, durchaus auch kulturkritischen Impulsen. Wagner setzt einen zwielichtige Gedankenstrom in Gang, der mit fulminanter Wirkung über das Jahrhundertende hinauswirkt. Judenfeindliche Ausfälle werden bei Wagner vor allem motiviert durch einen antiliberalen und antimodernistischen Affekt und eine daran sich anschließende deutschtümliche Kunstmythologie seit den 50er Jahren.

Zur Diskussion über Fragen, nach dem, was modern sei, hat sich Wagner in einem Aufsatz 1878 geäußert.²⁶ Wenig ist jetzt mehr zu spüren von dem liberalen Kunstkritiker der Pariser Jahre und vom dithyrambischen 48er Revolutionär. Seine Aufgabe als Kunstschafter sieht er jetzt darin, den deutschen Kunstgeschmack zu fördern und zu leben. Moderne als „Mißwachs“ gibt es für ihn seit dem „Jungen Deutschland“, zu dessen Bewunderern der 48er Revolutionär einst gehörte. Deren

Universalität basierend auf Normen westeuropäischer Philosophie und politischer Ökonomie ist ein provozierendes Hindernis für das, was der Künstler erstrebt: die Revolution als Befreiung des Menschen von materieller Interessenbindung, von sozialer Auseinandersetzung und Politik, von „rechts“ und „links“. Wagner wollte eine deutsche Revolution. Der Angriff auf das Judentum als Personifikation moderner Komplexität, deren Eliminierung er wünschte, dient Wagner zur Profilierung dessen, was deutsch ist. Jener „Mißwachs“ war entstanden als frevelhafte Tat gegen die deutsche Kulturtradition, von Geldmacht gestützt, und endend, so Wagner, in Trivialität und Mode. Damit ist die fundamentale Antinomie formuliert: deutsch sind „wir armen alten Bürger- und Bauerngeschlechter“ – „Schmidt“, „Müller“, „Weber“, „Wagner“. . . „schmucklose Namen“, so Wagner. Auf „diese alte Welt – oder wollen wir sagen: diese deutsche Welt“ setzt die Moderne ihre Angriffe. Man ahnt, wer hinter ihr steckt. Die moderne Welt ist für ihn die „moderne Judenwelt“, vor allem die der jüdischen Journalistik. Der Eintritt der Juden in die deutsche Kultur hat ihre Verfälschung hervorgebracht, die sich, unproduktiv und epigonenhaft, vor allem im jüdisch beherrschten und finanzierten Journalismus groß tut.

Im Abschnitt über den romantischen Antijudaismus und über die Auseinandersetzungen um Heine (vgl. 2.1.2. u. 2.1.3.) ist deutlich geworden, wie sehr das Judentum als die Religion des Mammons Bestandteil des revolutionären Denkens im 19. Jahrhundert war.²⁷ In Wagners Kritik verknüpft sich frühromantischer Organizismus, der den Juden als heimatlosen Weltbürger verwarf, mit Einflüssen frühsozialistischer Kritik an Juden als den Herren des Geldes, als den Agenten und Nutznießern des Kapitalismus. Die widerspruchsvollen Aspekte dieser Inspirationsquellen werden synthetisiert und transzendiert in Wagners politikfern formulierter apokalyptischer Kunstmetaphysik.

Über „Das Judentum in der Musik“ hatte sich Wagner ja bereits im September 1850 in der „Neuen Zeitschrift für Musik“ ausgelassen. Paul Lawrence Rose nennt den Artikel „arguably the seminal text of modern German antisemitism.“²⁸ Den „Judentums“-Aufsatz in der NZfM unterzeichnete er zunächst mit „R. Freigedank“. Er blieb als Zeitungsartikel noch vergleichsweise gering in seiner öffentlichen Wirkung, auch für den Autor persönlich noch von glimpflicher Wirkung. Ganz anders war dies knappe 20 Jahre später in einer judenpolitisch schon ungleich erhitzteren Situation, als Wagner den Aufsatz, geringfügig revidiert, als selbständige Broschüre und diesmal unter seinem eigenen Namen erneut erscheinen ließ. Tibor Kneif zählt über 150 öffentliche Stellungnahmen zu der wiederaufgelegten Schrift.²⁹ Politische und religiöse Judenfeindschaft sei nicht sein Thema erklärt Wagner. Die Auseinandersetzung mit Juden, so erweist sich sogleich, ist für Wagner überhaupt nicht ein individuell und argumentativ zu behandelndes Thema. Es ist vielmehr eine resistente Distanz Juden gegenüber, über die die „gewaltsame Sympathie“, die der Liberalismus propagierte, eine Zeitlang hinwegbetrogen habe. Es sind am Anfang der Schrift vor allem biologische Merkmale, die Wagner zur Erklärung unseres „natürlichen Widerwillens“, der „instinktmäßigen Abneigung“ gegenüber Juden anführt. „Unser bewußter Eifer“ sei dagegen wehrlos, der liberale Kampf habe „auf gut christlich in der Luft“ geschwebt „und mit Wolken“ gefochten. Wagners proskriptives Plädoyer wendet das Judenthema freilich bald einer gesellschafts- und kunstkritischen Erörterung zu. Den Juden nennt Wagner, insoweit noch in der Tradition romantischen Antijudaismus etwa bei Brentano (vgl. 2.1.3.), „an sich unfähig“ zur Kunst.

„Weder durch seine äußere Erscheinung, noch durch seine Sprache, am allerwenigsten aber durch seinen Gesang [ist er fähig M. D.] sich uns künstlerisch mitzuteilen.“

Dennoch spielt er im Kunstleben der Gegenwart eine wesentliche Rolle. Wagner erklärt warum. Der Jude ist überemanzipiert, er herrscht in der Gesellschaft deshalb, weil in ihr das verfluchte Geld herrscht und es herrscht auch in der Kunst; Wagner

spricht von „Kunstwarenwechsel.“ Die moderne Gesellschaft ist für Wagner die „geldbedürftige Gesellschaft.“ In ihr ist Bildung nur dem Wohlstand zugänglich, sie wird in ihr zum „käuflichen Luxusartikel“. In dieser so bezeichneten gegenwärtigen Gesellschaft tritt der Jude dominierend auf und macht parasitären Gewinn an ihr; und charakteristisch eben auch in der Kunstszene, in der Protektion, Repräsentation und Erfolgsspekulation künstlerisches Handeln und Bedenken bestimmen. Diese Wendung zur Kritik der Gesellschaft, der gegenwärtigen Öffentlichkeit gibt Wagners Antisemitismus eine Richtung, die ihn auch für ein fortschrittliches intellektuelles Raisonement beachtlich werden ließ. Wagner vermittelt der Formel von der „Verjudung der modernen Kunst“ eine zukunftsreiche Durchschlagskraft und Autorität. Sie war für den populären Judenhas und seine Parteien antijüdisch rezipierbar, für Wagner freilich nicht durchaus. Zu der vulgären Betriebsamkeit jener konnte er nobel abseits stehen und sich vor allem auf jene Kritik eines gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzes berufen, das der zentralen Intention von Kunst widerstritt, das er zu rehabilitieren versucht. Dies freilich identifiziert er mit dem Juden t u m in der Musik, durchaus mit dem Typus des assimilierten Juden, der ihm als der „fremde“ Jude gilt.

„Dies sind die wichtigsten Punkte, die jetzt die Aufmerksamkeit eines jeden, der es redlich mit der Kunst meint, ausschließlich auf sich zu ziehen haben. Hierüber haben wir nachzudenken, uns zu fragen und uns zum deutlichen Verständnis zu bringen. Wer diese Mühe scheut, wer sich von dieser Erforschung abwendet, entweder weil ihn kein Bedürfnis dazu treibt oder weil er die mögliche Erkenntnis von sich abweist, die ihn aus dem trägen Geleise eines gedanken- und gefühllosen Schlendrians heraustreiben müsste, den eben begreifen wir jetzt mit unter der Kategorie der Judenschaft in der Kunst, der die wirklichen Juden nur die kenntlichste Physiognomie, durchaus nicht aber die eigentliche Bedeutung gegeben haben.“³⁰

Zum Schluss kommt Wagner auf Heine, den alten Freund, (und Börne) zu sprechen. Er war, so Wagner, die einzig nennenswerte künstlerische Persönlichkeit in einer unpolitischen Zeit. Er ist Wagner nennenswert als der schonungslose Verneiner alles in der Tat Verneinungswürdigen „u n s e r e r g a n z e n Ö f f e n t l i c h k e i t (i n) i h r (e m) d u r c h a u s u n k ü n s t l e r i s c h e (n) W e s e n u n d V e r l a n g e n.“ Heine, so Wagner, „war das Gewissen des Judentums, wie das Judentum das Gewissen unserer modernen Zivilisation ist.“ Ihr ist nicht zu helfen als durch „E r l ö s u n g“ und „U n t e r g a n g“. Zu dieser nur in theologischen Begriffen auszudrückenden Wiedergeburt, Wiederherstellung des „w a h r h a f t e n M e n s c h e n“ läßt Wagner nun auch die Juden ein:

„Gemeinschaftlich mit uns Mensch werden, heißt für die Juden aber zu allernächst so viel, als – aufhören, Jude zu sein [. . .]. Nehmt rückhaltlos an diesem selbstvernichtenden, blutigen Kampfe teil, so sind wir enig und untrennbar! Aber bedenkt, daß nur Eines Eure Erlösung von dem auf Euch lastende Fluche sein kann, die Erlösung Ahasvers: Der Untergang!“³¹

Wagners Judentum - Aufsatz versammelt eine Reihe heterogener thematischer Motive zu einem gedanklich reichlich konfusen Manifest: Motive eines biologischen und eines sozialkritisch gewendeten Antisemitismus mit solchen eines unerhörten Kunstabsolutismus vor allem. Wagners Antisemitismus ist in der neueren Literatur, zuerst bei Robert Gutman (1968), dann mit enormer öffentlicher Resonanz von Hartmut Zelinsky (1976 u. 1983), danach auch von Autoren wie A. Mork (1990) und M.A. Weiner (1995) zu einer selbständigen Kategorie seines Denkens unter dem Gesichtspunkt der Extermination und Vernichtung der Juden präpariert worden. In einer immanenten Analyse des Judentum - Aufsatzes jedenfalls erscheint H. Zelinskys Formulierung von einem „auf das Judentum gerichtete(n) Vernichtungsbegriff“ bei Wagner

zu allgemein und tendenziös.³² Die Inkonsistenz von Wagners Ausführungen bietet freilich vielerlei Gelegenheit sich in ihnen ideologisch zu bedienen und unterm Gesichtspunkt ihrer historischen Resultate zu reflektieren. Der Umschlag in Wagners Behandlung der Judenfrage von einem Judenhass von vulgärer Brutalität zur Vision eines gemeinsamen rettenden Untergangs ist frappierend und stellt vor Interpretationsprobleme, die widerspruchslös vielleicht nicht zu lösen sind. Es berühren sich Extreme, scheinbar wie in einem bedingenden Verhältnis und wie in einem Begriff zusammengezogen: Vernichtung. Der roheste Hass – mit guten Gründen ist hier auf die biographischen Erfahrungen mit Meyerbeer in Wagners Pariser Jahren hingewiesen worden –, der nur aus der bitteren Demütigung einer großen Ambition entstanden sein kann und sich tradierter judäophobischer Emotionen bedient, polt sich um zu allumfassender Erlösungsverheißung und Rettungsbotschaft. Die Dynamik dieses Umpolungsprozesses ist labil und drängt zu Extremen nach beiden Seiten. Der Größenwahn wehrt die Gefühle der Kränkung ab, die man nicht wahrhaben will. Er kann nur in steilen Hierarchien und in Apokalypsen denken. Er begnadigt am Ende auch die, über die der Agitator schon das Todesurteil gesprochen hatte. Es scheint, als ob im Laufe des unkoordinierten Gedankenganges der Jude als Feind der Selbstinthronisierung des Künstlers keine ausreichende Ursache mehr bietet, vielmehr ist es dann die hoffnungslos verdorbene Öffentlichkeit, die nach dem Künstler als Retter ruft. Deren maßgebende Schicht, von assimilierten Juden durchsetzt, hatte Wagner einst ihre Macht spüren lassen und zurückgestoßen. Der emphatische Kunstbegriff, den er daraufhin zu entwickeln begann – im ersten Abschnitt ist näheres dazu gesagt worden – schien den billigen Erfolg, den „Markt“ zu ignorieren, er offerierte „Weltanschauung“, gegenüber der liberale Theorie etwas Gleichwertiges, so wurde bald klar, nicht entgegensetzen konnte. Nur als abstrakte Signifikation eines falschen Gesellschaftszustandes, der ohnehin stürzen muss, verbleibt am Ende das Judentum, der einzelne Jude kann, wenn er sich dem Künstler anvertraut, gerettet werden; der Jude also vor der „Verjudung“. Dieter Borchmeyer spricht von einer „mystischen Erlösungslehre“ Wagners und innerhalb dessen von einer „mystischen Transsubstantiation des Juden“, dem damit alle empirische Realität genommen ist, vergeben ist.³³

Den aufklärerischen Freisinn, den Wagner mit der Wahl des Pseudonyms unter die erste Veröffentlichung des Judentum - Aufsatzes hervorhob, behauptete er auch noch in der Debatte, die der zweiten Veröffentlichung 1869 folgte. Er definierte sie nachdrücklich als ein „Kunststreit“, mit „mittelalterlichem Judenhaß“ habe dies durchaus nichts zu tun. Auch ein freundliches Wort über Heine (und über die armen nicht-assimilierten Juden) vergaß er nicht. In einem Brief an Marie Muchanoff, geb. Gräfin Nesselrode, der Wagner die Neuausgabe des „Judentum“ - Aufsatzes 1869 widmete, beklagt Wagner wiederum die von Juden dirigierte Presse und die Theater.³⁴ In ihnen, vom kapitalistischen Verwertungsprinzip bestimmt, wende sich die Moderne gegen ihre eigenen Intention. Sie favorisierten jene „neuere, gestaltungslose, seichte, mit dem Anschein der Solidität matt sich übertünchende Manier“ gerade in der Musik. Und sie hinterließen schließlich verderblichen Einfluss auch in der Kunstanschauung von „gutartige(n), durchaus blonden deutschen Ästhetiker(n).“ Einen solchen Begriff einer seichten, marktgängigen Moderne in der Kunst, hier in der Musik vor allem, identifiziert Wagner als die „musikalische Judenschönheit“. In einer vor allem von Gobineau bestimmten Definition jüdischer Mentalität erklärt Wagner, so setzt er es in selbstgefälligem Schriftsteller-Deutsch der Wagnerianerin auseinander, die semitische Assoziierungs-, Strategie-, und Komplottfähigkeit dafür verantwortlich. Der biedere Deutsche sei dagegen wehrlos. Wagner richtet einen emphatischen Kunstbegriff auf, in dem das Werk des großen, singulären Individuums eine aller bürgerlichen Rationalität entrückte, leitbildhafte Synthese deutschen Geistes liefert. Das was daran rührte, diese auratische, kultische Institutionalisierung der Kunst und seines Schöpfers in Frage

stellte, schmälerte, „zersetzte“, das was in der fortschreitenden, „modernen“ Entwicklung der ökonomischen Rationalisierung einen weniger anspruchsvollen Kunstbegriff erfolgorientierter Kulturproduktion verfolgte, galt Wagner als „Verjudung der Kunst“ als das „zersetzende, fremde Element.“ Als nicht assimilierbar, als nicht in Stamm und Volk verwurzeltes Element, sind Juden in jenem anspruchsvollen Kunstsinn nicht kunstfähig. Auch hier wurde eine nachwirkende Tradition frühromantischer Ästhetik, etwa der Brüder Humboldt, bei Wagner wiedererkennbar (vgl. 2.1.2.). Der Radikalismus seiner Doktrin schreckt vor eigener Buße und Selbstpreisgabe nicht zurück: die „naive“ Musik der frühen Schaffensphase, der „Tannhäuser“ und „Lohengrin“, sie „müssen zu den Juden gehen“.³⁵

Es verbindet sich bei Wagner eine bedenkenswerte und vielfältig rezipierbare sozialkritische und ästhetisch-soziologische Feststellung, auch eine kritische Reflexion der Moderne, mit ideologischem Ressentiment. Dass sich in diesem Ressentiment antijüdische Stereotype rhetorisch verschanzten, war in kunst- und Musikpublizistik auch Mitte des 19. Jahrhunderts eine auf die Wagner-Gemeinde begrenzte Spezialität. Ihre Verwendung musste nicht unbedingt eine ideologische Judenfeindschaft verraten. Wilhelm Heinrich Riehl (1823-1897), Volkskundler und vielgelesener Musikschriftsteller, vergleicht in seinen „musikalischen Charakterköpfen“ (1868) Bach und Mendelssohn „aus socialen Gesichtspunkten“ miteinander. Bach gilt ihm als „deutsche Kernnatur“ jenes „ächten, ungefälschten Bürgerthumes“ in Deutschland; uneitel und traditionsbewusst. Mendelssohn verkörpert Riehl ganz die „gebildete Gesellschaft“ im 19. Jahrhundert, ganz das kommode „Nivellement der deutschen Bildung“. Das judenfeindliche Vorurteil freilich weist Riehl zurück. Mendelssohn „jüdelte“ nicht, „während fast alle christlichen Lieblingscomponisten des Tages jüdelten.“³⁶

Wagner allerdings gibt dem Ressentiment einen anderen Auftrieb. Hat er in allen musikästhetischen Fragen gegenüber dem gefeierten Meyerbeer zweifellos gute Gründe auf seiner Seite, so vergisst er in seiner seit 1865 diktierten Autobiographie bei ihrer ersten Begegnung, die so freundlich für ihn verlief, nicht sich an seine Erwägungen über die jüdische Physiognomie zu erinnern. Nahe liegt es hier sicher an die Ideologisierung eines persönlichen Ressentiments zu glauben. An die Erinnerung der Begegnung mit dem ebenfalls erfolgreichen und generösen Jacques Halevy, der im Gespräch selbstkritische Zweifel erkennen ließ gegenüber „de(m) wahren Wert aller unsrer modernen Kunstleistungen“, – Wagner nennt es ein „naiv ausgesprochene(s) Bekenntnis“. . . an diese Erinnerung knüpft Wagner die „seitdem“ ihm vielfach bestätigte Erfahrung an, dass dieser Zweifel gerade „als Vorwand der Berechtigung zu ihrer Mitwirkung an unserem Kunstwesen bei allen Juden“ diene.³⁷ Kollektive antijüdische Halluzinatorik fing durch ein derart persönlich motiviert erscheinendes Feuer.³⁸

Im Verhältnis zu Felix Mendelssohn, etwa, der Personifizierung gelungener Assimilation, wird Wagners Entwicklung und Zwiespalt zwischen dem Musiker und dem Über-Musiker als antisemitischem Kulturtheoretiker, durchaus auch mit Konsequenzen für dessen Würdigung nach seinem frühen Tod, deutlich. Wagner fand für Mendelssohns kompositorische Fähigkeiten zunächst anerkennende Worte. Das was er ihm mit ganz anderer ideologischer Aggressivität als W.H. Riehl freilich, vor allem nach seinem Tod, als „Glätte“ attestiert, im „Judentum in der Musik“ als Virtuositum, als bloße Bildung und Talent, das niemals eine „Herz und Seele ergreifende Wirkung“ hervorzubringen imstand sei, wird zum topos antisemitischer Ästhetik, zum Verdikt über Moderne, die zur Mode verkommt; mit bösen Folgen für den 1847 hochangesehen und berühmt gestorbenen Mendelssohn. Wagner formuliert, damit eine „Sprachregelung“ (Wulf Konold)³⁹ für die Mendelssohn – Rezeption über seine publizistisch sehr rührige Partei hinaus und er formuliert, deutlicher dann noch in seinen antijüdischen Ausfällen gegen Meyerbeer, damit leitende Begriffe der als jüdisch denunzierten Moderne.

Auch Heine mochte Mendelssohn nicht; wegen seines „Christelns“. – Von Wagner aus tritt noch einmal schärfer Heines Tragik als jüdischer Intellektueller und Künstler ins Licht. Beide reagierten auf das ästhetisch Gefällige, das ihnen Mendelssohn zu personifizieren schien, ähnlich kompromisslos. Nicht allzu fernliegend erscheint die Vorstellung, Heines apokalyptische Visionen vom Kaiser Rotbart (vgl. 2.1.3.) von Wagnerischer Musik intoniert zu hören. Doch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entdeckte Wagner das Judentum in der Kunst. Für Heine gab es, zumindest für die Gemeinde, die sich auf Wagner berief, keine Ausnahme. Jene deutschen Visionen des aus Deutschland Vertriebenen enthielten eine weltbürgerliche Tendenz, Wagners Visionen dagegen waren esoterisch, deutschtümlich und erteilten in der feindbildlichen Identifikation von Intellekt und Markt allen bürgerlichen Werten eine Absage. Heines „Ästhetizismus“ war Ausdruck von Widersprüchen, zu denen auch sein Judentum gehörte, Ausdruck einer Not, die nur künstlerisch darstellbar war; Judentum hatte hier eine expressive Funktion; Wagners Ästhetizismus dagegen, in dem er die Gelegenheit nach 1848 beim Schopf ergriff, war siegessicher, er verlangte Gefolgschaft; „Judentum“ war ein konstitutives Element seiner Herrschaftssprache.

Die Geste heroischer Resignation, mit der Wagner die Hilflosigkeit deutschen Wesens gegenüber der konspirativen Intelligenz des „modernen Israel“ provokativ beschreibt, hat wie alles monomanisch Gebärdenhafte von Wagners öffentlichem Auftreten seine Wirkung nicht verfehlt. Adorno nannte diese Rhetorik die des „übergelaufenen Rebellen“.

Die Musik Wagners und seine Ästhetik ist dessen Pendant. „Musik als ihr eigener Impresario.“⁴⁰ so Adornos pointierte Kennzeichnung. Sie entspinnt einen Kommentar über sich selber, der in Wagners ästhetischer und kunstpolitischer Redseligkeit vollends drastisch und penetrant wird. Daraus entwickeln sich jene Potentiale der „Massenerschütterung“, die Thomas Mann als „imperialistisch – weltunterwerfend, gewaltig agacant; despotisch, aufwiegelnd – demagogisch“ charakterisierte.⁴¹ Aufwiegelnd, „unvornehm“ (Bloch) und wirkungsbewusst noch da, wo er sich den Beifall verbat, wie nach der Parsifal-Aufführung. Der niedergehaltende Publikumsapplaus wird zur Weihe aufschauender Devotion stilisiert.

Wagner und der Wagnerismus übten ihre Wirkung in den weltanschaulich und politisch unterschiedlichsten Lagern, Juden keineswegs ausgenommen. Der Wagnerismus, so Daniel Large und William Weber in der Einleitung zu einem Sammelband über „Wagnerism in European Culture and Politics“, erscheine als „a movement in its own right.“

Zu dieser Karriere, so die Autoren, werde der Wagnerismus gerade durch seine Ambivalenz instand gesetzt zwischen seinen antiliberalen und antiparlamentarischen Urteilen und zugleich seiner theoretisch und künstlerisch artikulierten gesellschaftskritischen Verteidigung der Gleichheit des Menschen unterm Aspekt seiner Erlösungsbedürftigkeit.⁴² Wagner war nach 1870 etwa deutsch-nationaler Chauvinist und er konnte zugleich, weil er sich von Juden ohnmächtig unterdrückt verstand, seinen Antisemitismus als linkes, antikapitalistisches Rebellentum verkaufen. So vieldeutig wirksam wurde auch der Wagnersche Antisemitismus, um den es in diesen natürlich verkürzten Formulierungen zur Wagner-Rezeption vor allem gehen soll, zu dessen „einflussreichster Theorie [. . .] in der Geschichte des 19. Jahrhunderts.“⁴³ Der Wagnerismus, so Jacob Wassermann, war in Deutschland die „Zentralhexenküche“ des Antisemitismus.⁴⁴

Zunächst allgemein zu der ideologischen und politisch-kulturellen Wirksamkeit des Wagnerismus. Als Wagnerianer, darauf verweist W.Z. Bacharach, konnte man sich fühlen, ohne von der Musik und der Persönlichkeit überhaupt eine nähere Kenntnis zu haben.⁴⁵ Der Wagnerismus war kaum in einer politisch zurechenbaren Weise Partei, sondern bildete verbindliche Deutungshorizonte weniger einer politischen als einer kulturellen Phänomenologie, denen sie als Formungen g a n z h e i t l i c h e r menschlicher Substanz Vorrang vor allen anderen Daseinsbedingungen zumaß. In dieser Paradoxie spiegeln sich Mentalitätsveränderungen vor allem im deutschen Bildungsbürgertum der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts. In Fontanes Roman „L' Adultera“ (1880) wird der Name Wagner allein zur signifikanten Parole der Differenz in der Ehe zwischen der jungen, kultivierten Melanie de Caparoux und ihrem viel älteren Ehemann, dem oft so ungeschliffen berolienernden Kommerzienrat van der Straaten. Über den „Ritter von Bayreuth“ gerät der zum Erschrecken von Melanie leicht in Rage:

„Ein Behexer, wie es nur je einen gegeben hat. Und an diesen Tannhäuser und Venusberg-Mann setzt ihr [. . .] eurer Seelen Seligkeit und singt und spielt ihn morgens, mittags und abends. Oder dreimal täglich, wie auf euren Pillenschachteln steht [. . .] wollt ihr mir das alles als himmlischen Zauber kredenzen? Ich sag euch, fauler Zauber.“⁴⁶

Der Wagnerismus als ein Weltanschauungsmuster beginnt nachhaltig sich zu entwickeln mit der Enttäuschung über die Folgen der Reichsgründung bei Wagner selber und in wachsenden Teilen der bildungsbürgerlichen Schichten, aus denen sich die zunächst kleine intellektuelle Riege des „Bayreuther Kreises“ rekrutierte. 1870/71 schrieb Wagner noch ein Gedicht auf die siegreichen deutschen Heere; Wilhelm II. entwarf eigenhändig Skizzen zu einem geplanten Wagner-Denkmal. Kaum etwas von ihren idealistischen Zielen, die sich auf ein geistig erneuertes, exklusives Deutschtum mit imperialem Anspruch in Europa richtete, sahen Wagner und seine Getreuen in der Politik Bismarcks indes verwirklicht; nicht einmal die Anerkennung des jüdischen Gegners, dessen agitatorische Propagierung auf Bismarck wenig Eindruck machte. Die politische und gesellschaftliche Entwicklung nach 1870 sahen Wagner und die Wagnerianer geprägt von pragmatischer Machtpolitik, von Industrialisierung und Materialismus, von Parteiwesen und der wachsenden Bedeutung des politischen Journalismus vor allem für die Entstehung eines kontroversen politischen Diskurses in der Öffentlichkeit.⁴⁷⁵⁰ Dies alles war nicht das, was sich die, die sich auf Wagner beriefen, unter einem idealen deutschen Nationalismus vorstellten. Dessen Propagierung ging es nicht um einen kritischen Begriff demokratischer Öffentlichkeit, sondern eher um deren Revision, um die Herstellung eines volkhaft homogenen Rahmens substantieller Eigenschaften und gemeinsamer Bedürfnisse. Dessen Idee scheint in der Konzeption des Gesamtkunstwerks vorausgedacht, das die Logik und den Fortschritt der künstlerischen Einzeldisziplinen synthetisieren wollte. Die Propagierung dieses idealen deutschen Nationalismus verfolgte zwar politisch definierbare Ziele, versuchte deren konkreten Form gegenüber sich die Hände frei zu halten, von ihr sich nicht beschmutzen zu lassen. Konstantin Frantz, einer der Wortführer des Bayreuther Kreises, formulierte das in einem „offenen Brief an Richard Wagner“ so:

„. . . um wirklich deutsch zu sein, muß daher die Politik über sich selbst hinausgehen. Sie muß sich zur Metapolitik erheben, als welche sich zur gemeinen Schulpolitik ähnlich verhält, wie zur Physik die Metaphysik [. . .] Das nenne ich deutsche Politik.“⁴⁸

Diese Metapolitik konnte sich auf Wagners Politikverachtung wie auch auf dessen Antijudaismus bei der Formulierung eines „Fundamentalgesetzes von Judentum

und Deutschtum“ beziehen, der, Wagners Ideen gewiss vielfach auch verkürzend, von ihm selber aber auch nur selten dementiert, seit Mitte der 70er Jahre ein immer lauter werdendes öffentliches Echo unter anderem auch in einer Vielfalt von Broschürenliteratur fand. Diesem wagnerianischen bzw. Bayreuther Antisemitismus galten Juden als Verkörperung all dessen, was die nationale Begeisterung nach 1870 verblendete und in die Irre führte; allgemein gesagt, alles Sezessiven, das korporatives Deutschtum in eine Vielzahl von Partikularismen spaltete und damit „undeutsche“ Zustände herbeiführte; „Entartung“. Maßgeblich für den Antisemitismus der Wagnerianer war die erfolgreiche Biographie des Bayreuther Meisters aus der Hand seines Schwiegersohns Houston Stewart Chamberlain. Der Antimodernismus und Kulturpessimismus war, über die Wagner-Partei hinaus, eine immer dichter werdende intellektuelle Bewegung, die, auch hier über die Wagnerianer hinaus, antisemitisches Denken und Propaganda beförderte.⁴⁹ Der Antisemitismus wurde jetzt als ein ideologisches Komplementärphänomen, oft verknüpft mit anderen Ideologemen wie dem Deutschnationalismus und Darwinismus etwa, zu einem umfassenden Weltanschauungsmuster, in dem mythische Vision und Realität in der politischen Agitation zumindest zusammenfließen und derart universale Deutungsmacht erwarb⁵⁰; ein neuer „Kulturgedanke“, so Chamberlain. Der „Bayreuther Kreis“, lenkend und interpretierend hier vor allem Cosima Wagner und Hans von Wolzogen, der die „Bayreuther Blätter“ herausgab, wurde zu einem der wesentlichen Zentren jener völkischen Bewegung, deren Ziel, ein geistig überlegenes, integrales, zur Herrschaft berufenes Deutschtum, den Juden als Zersetzenden und den deutschen Geist und Volkskörper Schwächenden aus sich ausschied.⁵¹ Wovor Wagner unter dem Einfluss Gobineaus gerade in den letzten Jahren seines Lebens durchaus wohl Bedenken kamen, die politische Operationalisierung nämlich seines „utopischen Bayreuth“ (E. Bloch) und mithin auch seines Antijudaismus unbeachtet seiner kultur-kritischen Elemente, wurde, vor allem unter der geistigen Anleitung seines Schwiegersohns Chamberlain, zur ideologischen Manifestation und rabiaten Agitation eines biologischen Rassismus, der den Juden verwarf, ohne jenen menschheitlich visionären Erlösungsvorbehalt, den Wagners ästhetisch-religiöse Weltanschauung noch vorhielt.

Beispielhaft dafür, wie Wagner, einschließlich seines antimodernistischen Appells, zum „Heiland“, zur chiliastischen Erlösungsgestalt einer hier neu definierten „modernen Seele“ werden konnte, ist Max Messers im Zusammenhang mit der literarischen Moderne um 1900 vielzitierte Schrift „Die moderne Seele“ (1899).

Wagners Werk, sein musikalisches und literarisches, öffnet die Aussicht auf einen optimistisch unkritischen Freiheitsbegriff als telos einer neuen Modernität jenseits aller politisch und künstlerisch programmatischen Bezüge. Es formuliert ein „zweites Evangelium des modernen Menschen“. Dessen Geburt ist an die Selbstentlebung des Menschen vor allem in seinen Fixierungen an ein egoistisches, rationalistisches und dissoziatives Kausaldenken gebunden. Dem widersteht exemplarisch der Jude.

„Die Essenz des Judentums heißt: Wille zur Macht, Individualismus, Loslösung von der allen Menschen gemeinschaftlichen Natur und Allseele zu eigenem individuellen Leben.“⁵²

Wagners christlicher Idealismus wird zur „Zentralsonne“ einer neuen, synthetischen, Unterscheidung und Differenz verbannenden Modernität. Juden erscheinen in diesem Phantasma einer neuen zweiten Modernität als Sachwalter des aufklärerischen und individualistischen Erbes. Während sie von ihrer verspäteten Emanzipation heftig und begeistert Gebrauch machen, ist die „bodenständige“ Gesellschaft schon ein Stück weiter und will sich von Juden an jene fortschrittlichen Postulate, die ihr kein Glück brachten, nicht mehr erinnern lassen. Die gesellschaftliche Individualisierung, die ihr nicht gelungen war, der revolutionäre „Wille zur Macht“

auch als Wille zur Unterscheidung, zur Analyse, der in ihr nicht stark genug war, schreibt er als Laster und Ursünde den Juden zu. In der Rache an ihnen reinigt er sich von der eigenen Misere.

Eine Moderne von einem solchen synthetisierenden, antiabstrakten Überschwang war naheliegend nur in der Kunst realisierbar. Deren Aufnahmebereitschaft für das Kunsterneuerungsprogramm Wagners war immens und es übergreift alle noch so verschiedenen ästhetischen Orientierungen. Sie reicht von Baudelaires Wagnerismus über Gerhart Hauptmann⁵³, der 1883 zu Wagners Totenfeier pilgerte, bis zur der Vergötterung Wagners durch die Häupter der Dichtkunst im wilhelminischen Reich, Ernst von Wildenbruch etwa und Felix Dahn.⁵⁴ Die nachhaltige Wagner-Rezeption in der dekadenten europäischen Dichtkunst hat Erwin Koppens Habilitationsschrift in umfassender Weise nachgewiesen. Koppen hat vom „Wagnerismus“ als einem der zentralen „Bildungserlebnisse“ gesprochen, die für die Literatur des fin de siècle entscheidend war. Den Nachwirkungen Wagners geht Koppens Studie thematisch in der Dekadenzliteratur der Jahrhundertwende nach, in einem Segment der literarischen Entwicklung also, für die auch das Junge Wien wesentliche Beiträge leistete. Der literarische setzt vielfach einen Kontrapunkt gegenüber dem politisch-ideologischen Wagnerismus in der Aufnahme des musikalischen und theoretischen Werks Wagners. Koppen verweist u.a. auf G.B. Shaw und Jean Jaurès, die in Wagners Werk eine Manifestation antikapitalistischer Haltung und kommunistischer Inspiration sahen. Frappierend bleibt die Aufnahmebereitschaft in ihren weltanschaulichen und literarischen Überzeugungen so heterogener Autoren für das Werk Wagners, womit einmal mehr dessen inhaltlich so ambivalentes, gleichzeitig aber so eminent anregendes Potential deutlich wird. Dies gilt für die Literatur in allen wichtigen Nationalsprachen Europas – bedeutsam programmatisch natürlich vor allem der französische Wagnerismus – und es gilt, worauf Koppen nicht näher eingeht, ohne bemerkliche Unterscheidung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Autoren. Offenbar erschien dem Wagnerismus jüdischer Künstler der Antisemitismus Wagners entweder als Idiosynkrasie, als tradiertes und überlebtes Ressentiment oder als romantische Chiffre einer Kulturkritik, die man selber teilte. Er erschien einer assimilationistisch - weltbürgerlichen Gesinnung jedenfalls gegenüber dem für die Kunst endlich errungenen politischen Perspektivenreichtum, Anspruch und Öffentlichkeitscharakter von Wagners Werk und geistiger Gestalt als vernachlässigenswert. Das Gedankendickicht in der Tradierung Wagnerscher Ideen wird umso verwirrender und undurchdringlicher, als die Dekadenzliteratur, für die Koppens Nachweisen zufolge der Wagnerismus eine so prägende Funktion hatte, von der nationalistischen und antisemitischen Kulturkritik, gerade in Österreich wie in der Einleitung schon ausgeführt worden ist, vielfach als „verjudet“ denunziert wurde. Von Wagners antijüdischer Gesinnung nahm selbst der Wagnerismus und Anti-Wagnerismus Nietzsches, Fontanes und Thomas Manns keine genauere und strengere Notiz. Nietzsche nur in der ersten Nachschrift zum „Fall Wagner“ und in einer Anmerkung nur. Den Wagnerianern rieb er Peinliches über Wagners Abstammung und den nicht ganz koscheren Namen „Geyer“ unter die Nase, die im Gesicht des Meisters im übrigen auch suspekt ausgesehen haben soll:

„War Wagner überhaupt ein Deutscher? Man hat einige Gründe, so zu fragen. Es ist schwer, in ihm irgendeinen deutschen Zug ausfindig zu machen. Er hat, als der große Lerner, der er war, viel Deutsches nachmachen gelernt – das ist alles. Sein Wesen selbst widerspricht dem, was bisher als deutsch empfunden wurde: nicht zu reden vom deutschen Musiker! – Sein Vater war ein Schauspieler namens Geyer. Ein Geyer ist beinahe schon ein Adler . . . Das, was bisher als ‚Leben Wagners‘ in Umlauf gebracht ist, ist fable convenue, wenn nicht Schlimmeres. Ich bekenne mein Mißtrauen gegen jeden Punkt, der bloß durch Wagner selbst bezeugt ist. Er

hatte nicht Stolz genug zu irgendeiner Wahrheit über sich, niemand war weniger stolz; er blieb, ganz wie Victor Hugo, auch im Biographischen sich treu – er blieb Schauspieler.“⁵⁵

Von Wagner-Rezeption in Österreich war schon mehrfach beiläufig die Rede, im Zusammenhang mit den Reaktionen Eduard Hanslicks, in dem Wagner im wiederveröffentlichten „Judentums“ - Aufsatz 1869 den geworbenen Agenten des „Musikjudentums“ sah und dem die Ehre zuteil wurde, sich in den „Meistersingern“ unvergänglich karikiert zu finden. Hanslick hat Wagner nicht gehasst, aber er hat spätestens seit der Wiener Lohengrin-Aufführung 1858 wenig mehr an ihm zu loben gefunden, nicht an dessen ästhetischen Ideen und am allerwenigsten an der apostolischen Eiferei, die um ihn getrieben und von ihm patronisiert wurde. Hanslick aber hat Wagner, wenn nicht stets verständnisvoll, so doch argumentativ fair bekämpft, was umgekehrt freilich nicht stets der Fall war.

Eduard Hanslicks Musikdenken ist von der bürgerlich liberalen Ära in Österreich geprägt; in ihrer Zeit war er der maßgebende Kritiker. Der positivistische Ansatz des Systematikers, der seinen Gegenstand neu begründet und darum in seinem theoretischen Manifest „Vom Musikalisch-Schönen“ vielfach antithetisch formuliert, verrät eine bürgerliche Zuversicht und Vertrauen in die Überschaubarkeit und Ordnungsfähigkeit der Phänomene. Die Intention richtet sich auf eine systematische Spezialästhetik der Musik, auf „Bleibendes, Objectives, wandellos Giltiges“ wie er auf der ersten Seite betont, mit der Wagners visionärer Plan einer gesamtkunstwerklichen Reformation nicht zu fassen war. Er erschien Hanslick so willkürlich sachfremd und fast undiskutierbar, dass er sie gern in Fußnoten und kurzen Anmerkungen abtat; als „eitles Gerede“.⁵⁶ Während Hanslick, Wiens oberste Kritiker-Autorität, sich darauf kaum einzulassen bereit war, hat er in zahlreichen Werkbesprechungen sein bildungsbürgerliches Lesepublikum vor den Abwegen der Wagnerschen Kompositionstechnik und Kunstauffassung zu warnen versucht. Der alles Hässliche, alle Realistik aus der Oper als „privilegierte(m) Asyl des schönen Scheine“ zu verbannen wünschte, erschien die Klangfarbenmusik von Wagners differenziertem Instrumentarium als das Nachaußenwenden der kruden Materialität der Musik, der antizivilisatorischen Triumph gleichsam in ihr, als „naturalistische Verwilderung“; „geradezu unästhetisch“ in ihrem „Wollusttaumel“ fand er den veränderten Tannhäuser mit der neuen Venusberg-Musik.⁵⁷ Am Parsifal kritisiert er die „grenzenlose Freiheit“ der Modulation: „Ein Modulieren, bei welchem der Hörer jede Vorstellung einer bestimmten Tonalität verliert“; Passagen gefestigter harmonischer Struktur sind darum umso mehr „erfreuliche, mitunter entzückende Ausnahmen.“⁵⁸ „Das angenehme Gefühl der Sicherheit“, klagt Hanslick gegenüber der Musik der Wagner-Adepten, „genießen wir kaum Minutenlang; immer schwankt der Boden der Tonart vulkanisch unter unseren Füßen.“

Das Bild vom schwankenden Boden bringt sinnfällig die Wahrnehmung des Endes nicht bloß eines Paradigmas musikalischer Komposition zur Anschauung, sondern das einer Kulturepoche. Der resignative Pessimismus, dem sich am Ende eines Lebens die Haltung des Kritikers zuneigt, hat sich nicht verhöhlen, dass die Produkte der „musikalischen Secession“ den historischen Sieg davontrugen. Dass damit auch ihre „Wahrheit“ bestätigt sei, daran hat er beharrlich gezweifelt bzw. diese Frage zu stellen vermieden . . . die Frage, „über die zu streiten heute [1884 M. D.] nicht mehr möglich ist.“⁵⁹ Die liberalisierende Unverbindlichkeit, zu der die selbstbewusste systematisch-konzeptionelle Kraft des bürgerlichen Liberalismus schrumpfte, tritt nur noch mit dem

Anspruch subjektiver Wahrhaftigkeit in den Kampf, den sie verloren gibt. Das „moderne Publikum“, dem liberaler Optimismus das Urteil über die umstrittenen Werke anvertraute, erklärte sich zunehmend deutlicher zur anderen „Partei“ und schwächte den Elan des Kritikers, machte seine Waffen stumpf. Die Moderne der kulturfrommen alten Achtundvierziger mit einem unpathetischen Fortschrittsbewusstsein⁶⁰ war altmodisch geworden, hatte etwas kümmerlich Zurückgebliebenes gegenüber der imperialen, apodiktischen Sprachgebärde der wagneristischen Kunstreligion. Auch der Witz, der in Nestroys Parodien über die Zukunftsmusik nach Wagner-Aufführungen Ende der 50er Jahre noch zog („Gral kommt von ‚Gralawat‘“, so Lohengrin als er über seine Herkunft aussagen soll)⁶¹, verlor gegenüber der gänzlich unironischen Kulturideologie der Wagnerianer seit den 70er Jahren an Kraft. Ebenso harmlos wie der Witz erschien Hanslicks Forderung nach dem „Conversationston“ in der Oper gegenüber den Prätentionen, die die Ästhetik des Wagnerismus mit dem Gesamtkunstwerk verband. Das „Faustische“, bemerkt der Chirurg und Musikenthusiast Theodor Billroth in einem Brief an Brahms, bleibe eine Dimension, die der Erfahrungsfähigkeit Hanslicks fremd sei.⁶² „Er liebt die musiquette mehr“, so Richard Specht, „als das Erhabene und Großartige in der Musik“.⁶³ Und selbst Kraus, der über Hanslicks „bourgeoise Wagnerfremdheit“ herzog,⁶⁴ war sich sicher: „liberaler Stumpfsinn hört noch immer mit alten Ohren.“ Sicher war sich auch Hanslick noch kaum der ganzen kulturpolitischen Wirkung bewusst, die die Partei Wagners, die ihn den „Schöpfer der musikalischen Judenschönheit“ nannte, ausübte, immerhin hat doch sein wunderlicher Starrsinn und Anachronismus, der in eine neue Epoche hineinragte, an Wagner mehr und Genaueres als nur Musik gehört. Seine Partei trete ein, schreibt er „für Thierschutz und Judenverfolgung.“

Hanslicks nüchterne Beobachtung hat wohl einige der sich verändernden Zeichen der Zeit erkannt; Zeichen, die auf eine schwächer werdende Widerstandskraft auch in Österreich nicht nur gegenüber der Musik des deutschen Meisters, sondern auch gegenüber dem, was sie noch gar nicht absehbar an politischer Wirkung mit sich brachten, hindeuteten.

Der Wagnerianer Max Morold beschreibt aus seiner Sicht „Wagners Kampf und Sieg“ in der „Stadt Donizettis“, wie Wagner Wien mit Geringschätzung zunächst nannte.⁶⁵ Dieser Sieg, so Morold, wurde Wagner schwer genug gemacht, nicht nur von dem Unverständnis und der Böswilligkeit der Kritik Hanslicks und Speidels etwa, sondern von einem epikureischen Kunstsinn der Wiener, der mit Wagners Intentionen lange Zeit unvereinbar schien. Der Wandel, der dann sich vollzog, pointiert Morolds Geschichtsschreibung als einen der zunehmenden Minorisierung der Fachkritik und ihrer beschränkten Mäkelei gegenüber dem Massenapplaus, den das Werk Wagners mehr und mehr gewann.

„Zu jener Zeit war der Sieg Wagners bereits entschieden“, erinnert sich F r a n z B r a n d l, Absolvent des Wasa - Gymnasiums und später Wiener Polizeipräsident.

„Die Hanslick'sche Kritik an Wagners Werk, die ich noch mit Interesse gelesen hatte, galt als schrullenhaft, und Versuche, Wagner, wenn er schon als Musiker unangreifbar war, in seiner Persönlichkeit lächerlich zu machen, wie zum Beispiel durch die Veröffentlichung seiner angeblichen Briefe an eine Putzmacherin, wurden als jüdische Rache und Mache abgetan. Gerade die Fehde des Judentums gegen Wagner, die als unsachlich und als bloßes Ressentiment gegen seine Ablehnung des Judentums in der Musik erkannt wurde, hat die damalige Jugend antisemitischer gemacht, als es die Judenbekämpfer jener Zeit, Schönerer und Lueger, vermocht hätten.“⁶⁶

Wagner-Gemeinden und Wagner-Vereine bildeten sich in Österreich vor allem nach 1870 und nach dem Börsenkollaps 1873 zunächst unter jungen Studenten an den Universitäten.⁶⁷ Begrüßt wurde er dort als Erneuerer der Kultur, eher in den „linken“ Aspekten seiner zwielichtigen Weltanschauung nämlich als Rebell gegen den Utilitarismus, gegen das Kapital und die Intellektherrschaft. Beispielhaft für diese Verbindung von Deutschnationalismus und Wagnerianismus unter den jungen Akademikern berichtet M a x v o n M i l l e n k o v i c h - M o r o l d, wie er sich später nannte, von seinem militanten studentischen Selbstbewusstsein als Wagnerianer und Schönerianer. Wagner vor allem war das Idol all jener, die gegen die „Verlogenheit des ‚tintenklecksenden Säkulums‘ und seine papierene Afterbildung“ protestierten.⁶⁸ Als Wagnerianer wandte man sich, so Franz Brandl, gegen den christlichen Sozialismus „wegen seiner Bildungsfeindlichkeit, [. . . gegen] den Liberalismus wegen seiner Verjudung.“ „Wir würden uns aber alle ohne Zögern etwa als deutsche Sozialreformer bekannt haben.“⁶⁹ Noch V i c k i B a u m, von so anderem Herkommen als Millenkovich-Morold und Brandl, nämlich jüdische „solide, gute Mittelklasse“, berichtet von der Wagner-Begeisterung ihrer Generation als Protest gegen die elterlichen Gründerzeit-Juden; von Wagner [und von Nietzsche] war man „geradezu berauscht“.⁷⁰ Wenngleich deren Sphäre ideologisch und sozial davon getrennt war, so fand die geistige Atmosphäre des Wagnerismus Widerhall auch in dem vom Kapitalisierungsdruck bedrohten kleinbürgerlichen Handwerkertum, das sich damit auch dem Zerfall seiner mentalen und sozialen Tradition ausgesetzt sah. Die antimodernen Impulse, die daraus entstanden, forcierten im Kleinbürgertum des habsburgerischen Österreich zwar weniger als unter den Studenten positive nationale Mythenbildungen, aber sie bereiteten den Boden für alte antijüdische Stereotype und Sehnsüchte nach einer Wiederherstellung volklicher Homogenität. Bei beidem konnte der Wagnerismus behilflich sein.

Was die wagneristische Szene an der Universität betrifft, so war der Kommers zu Wagners Tod 1883 in besonderer Weise bedeutsam. Bahrs Rede hier und der Radau, den die ganze Veranstaltung erzeugte, hatten Bahrs Relegation zur Folge und Herzls Abschied aus der Burschenschaft „Albia“, der sie beide bis dahin zugehörten. Herzl nämlich, der Begründer der modernen Judenstaatsbewegung, war wie viele jüdische Kommilitonen auch durchaus ein begeisterter Anhänger Wagners. Wie für viele seiner Generation, so schreibt Carl Schorske über ihn, war Wagner „der Befreier des Herzens gegen den Kopf, des Volkes gegen die Masse, der Revolte des Jungen und Kraftvollen gegen das Alte und Verknöcherte“.⁷¹ Und nicht zu vergessen bleibt, dass es jener späte Abend in Paris nach einer Tannhäuser-Aufführung war, an dem Herzl nach Hause zurückgekehrt in fiebriger Animiertheit an den Entwurf des „Judenstaates“ ging. Wie viel Wagners Musik und kulturkritische Ideen an intellektuellem Protestpotential, das später zu höchst heterogenen politische Konzeptionen sich fortentwickelte, einfangen und umfassen konnten, belegt etwa auch Victor Adlers, des späteren Führers der österreichischen Sozialdemokratie Begeisterung. Zu Adler gesellten sich in den 70er Jahren in ihrer Wagner-Begeisterung später so unterschiedene Geister wie Engelbert Pernerstorfer, Gustav Mahler, Siegfried Lipiner, Richard Kralik und auch Karl Lueger. Der „Leseverein der deutschen Studenten Wiens“ und der „Akademische Wagner-Verein“ waren Foren begeisterter Aufnahme der Musik und ebenso der Schriften Richard Wagners. Die Vision einer „groß-deutschen Republik“ (Bahr) dafür stand den studentischen Mitgliedern dieser Kreise der Name Wagners. „Er ist ein sozialistischer und demokratischer Freiheitskämpfer, eine Erscheinung mit stolzem, demokratischem Trotz“, so Pernerstorfer.⁷² „The pilgrimage to Bayreuth“, so schreibt Raymond Furness – „preferably in sandals and a hairshirt“ – galt den jungen Wagner-Adepten als das „ideal goal of all human life.“⁷³ Das Programm des „Merker“, herausgegeben seit 1909 von Richard Batka und Ludwig Hevesi, geleitet von Richard Specht, berief sich mit entschiedenem intellektuellen und künstlerischen Fortschrittsbewusstsein schon im Titel auf Wagner. Sein Name biete

Orientierung dafür, Österreichs „eigentümliche Isoliertheit“ zu durchbrechen zum Ausland hin und zu allem „gut Europäischen“.⁷⁴ Man konnte, zahllose Beispiele bezeugen es, durchaus auch liberal, sozialistisch, ja durchaus Jude und sogar Zionist sein und eben auch Wagnerianer.⁷⁵ Der Antisemitismus Wagners und seiner Gemeinde galt dabei bei den Betroffenen gleichsam als nicht ernst zu nehmende Marotte oder er wurde in seinen kulturkritischen Impulsen, ohne den einzelnen Juden damit angreifen zu wollen, geteilt. Die Idee des deutschen Volkes war ja, so schien es vielen jüdischen Anhängern jener „dionysischen Kultur“, die von studentischen und intellektuellen Kreisen propagiert wurde, kulturell definiert. Der Antisemitismus, der diese antiliberalen, sozialreformerischen Ideale begleitete, wurde offensichtlich unterschätzt. Wagner und der Wagnerismus aber waren zunächst kein politischer Standpunkt, keine programmatisch fassbare gesellschaftliche Bewegung, aber sie waren eine zukunftsgerichtete metapolitische Vision.

Sie entwarf, verschiedenen Akzentuierungen offen, gegenüber dem leidenschaftslosen Laissez faire - Liberalismus und indifferenten Rationalismus die Aussicht auf eine homogene und wertbestimmte Restrukturierung der Gesellschaft, bzw. sie wirkte für Ideen dieser Art als Katalysator.⁷⁶ „A significant intellectual relationship“, sieht William J. McGrath, „in the development of symbolist Art and populist politics“; alle auf den Spuren von Nietzsche und Wagner, alle dem Liberalismus, der die Sphäre der Elternhäuser noch bestimmte, entfremdet, alle in Anlehnung an Wagner von der Absicht geleitet „to unite the forces of art and politics.“⁷⁹

Ohne Kenntnisnahme seiner antisemitischen Ausfälle und denen seiner „Gemeinde“ blieb Wagner, der „expressive Deutsche“, wie ihn Wassermann in seinem Missverhältnis zu „dem Musiker“ charakterisiert, auch für viele Juden eine jener erleuchteten Gestalten eines neuen und höheren Kunst- und Lebensideals, das die liberalen ästhetischen Konsense, wie sie über Jahrzehnte etwa Speidel und Hanslick in der „Neuen Freien Presse“ unangefochten vertraten, kündigte. Für Berta Szeps wie für ihren Vater, der Wagner im liberalen „Tagblatt“ protegierte, war Bayreuth gleichsam geweihter, heiliger Boden. Eindrucksvoller, aber von einer geradezu tragischen Selbstverleugnung bestimmt, erscheint die Liebe zu Wagner noch bei orthodox gläubigen Juden. Julius Braunthal, Sozialist und führendes Mitglied der österreichischen Arbeiterbewegung, berichtet darüber in der Erinnerung an seinen Vater:

„Seine größte Liebe jedoch galt der Musik, besonders den Romantikern. Zwar hasste er Wagner – dem er die Schrift ‚Das Judentum in der Musik‘ niemals verzeihen konnte – wegen seines Antisemitismus, aber er versäumte kaum eine Wagneraufführung, so schwer es ihm auch immer wurde, die 40 Kreuzer für die Eintrittskarte zu erübrigen. Ich glaube, er hatte den ‚Ring‘, die ‚Meistersinger‘ und ‚Lohengrin‘ mindestens zweihundert Mal gehört. Er kannte Wagners Opern auswendig, und nach dem Abendessen – Butterbrote und fünf oder sechs Gläser leichten, nach russischer Art zubereiteten Tees – sang er oft ganze Auszüge. Dazu schlug er mit dem Zeigefinger den Takt auf den Tisch, und der riesige Messing-Samowar pfiff das Obligato dazu. Wenn ihm plötzlich einfiel, dass er Wagner eigentlich hassen müsste, brach er mitten im Gesang ab und rief mit äußerster Verachtung: ‚Dieses Geräusch nennt Wagner Musik.‘ Dann ging er sofort zu einer Stelle aus Meyerbeers ‚Prophet‘ oder Goldmarks ‚Königin von Saba‘ über und murmelte, als er damit fertig war: ‚Und diese herrlichen Melodien nennt Wagner ‚jüdische Musik‘. Sein Empfinden sagte ihm freilich, dass Wagner sowohl Meyerbeer wie Goldmark überlegen war, ja er fühlte dies so sicher, dass er der Wagner’schen Musik immer wieder willig erlag.“⁸⁰

Gegenüber der beharrlichen Dominanz liberaler Gesinnungsprogrammatik in der maßgebenden Presse Wiens, der „Neuen Freien Presse“ vor allem, hatten Wagner und seine musikalische und weltanschauliche Partei freilich auch einen nicht leichten Stand. Dies gibt schon einen Hinweis auf die Verfassung des Liberalismus in Österreich, wie er hier in seinen führenden Presseorganen gegenüber einem politisch und ideologisch so aufgeladenen Phänomen wie dem Wagnerismus Stellung bezog. Die Gegnerschaft etwa im Feuilleton der „Neuen Freien Presse“ gegenüber Wagner fand mit Hanslick, Kalbeck und Speidel („Lumpenhunde“, so Wagner) durchaus kein Ende. Unverrückbar war die Opposition des „Wiener Spaziergängers“ Daniel Spitzer gegenüber der Wagner-Partei. Sein Witz von Krausscher Schärfe machte sich über das Pathos Wagnerscher Rhetorik lustig.

„Weh, wie wenig Wonne ward mir wandernden Wiener Spazierwalt durch Wagners Walküre!“ Und, deren Judenphobie karikierend: „Friedmann darf ich nicht heißen, Fröhlich möcht' ich wohl sein, doch Wehle muß ich mich nennen.“⁸¹

Die Skepsis der liberalen Kritiker traf oft nicht einmal so sehr die Musik und Wagner selber als die Idolatrie der Gemeinde und die Liturgie ihrer Gottesdienste. So bei Paul Hatvani, der zur Wagner-Feier 1913 zu bedanken gibt, dass Wagner heute selber zum „Apostel einer neuen Philistrosität“, einer „kunstfeindliche(n) Philistrosität“ werde. Er werde von seinen Anhängern „in die Netze einer Weltanschauung gesponnen, die das Geräusch seiner Musik entlehnt.“⁸² Ein erhellender Blick auf die Eigenart der Erscheinung Wagners in ihrer irrational mitreißenden, epochalen Faszination wird in Max Grafs Stellungnahme – er war ein Mitglied des Analytikerkreises um Freud – erkennbar. Er nennt ihn mit zweifelhaftem Kompliment den „größten modernen Künstler“ und setzt doch Fragezeichen hinter dessen Bild etwa im Pernaldorfer - Kreis. Wagner ist für Graf vor allem ein Genie der Rezeptivität; er ist von „einer höchst zusammengesetzten Suggestionskraft“, er hat etwas Synthetisches, ist mehr als seine Jünger es wahrhaben wollen neunzehntes Jahrhundert, weniger der Visionär einer neuen Menschheitsepoche. Wagner intoniert „das Harfenspiel zu der Götterdämmerung der alten Cultur“. Graf spricht von der „Gräberinsel der Wagner'schen Welt.“

Selbstverständlich sind die kunsttheoretischen Ideen Richard Wagners auch im Umkreis der literarischen Moderne im Wiener fin de siècle auf großes Interesse gestoßen. Die Inhaltsverzeichnisse der Wiener Kulturzeitschriften in Wien etwa um 1890, die ein kritisches und modernes Profil hatten, erweist Wagner, sein Werk und sein Denken, neben Nietzsche und Ibsen etwa, als die wichtigste, anregendste Leitfigur. Carl E. Schorske nennt Wagners (und Nietzsches) Angriff auf die bürgerliche Vernunft im persönlichen wie auch im öffentlichen Leben den „wohl bedeutenste(n) Einflussfaktor für die Kultur der ‚Fin – de – siècle‘ - Generation“⁸³ in Wien. Von der Parteinahme von Karl Kraus für Wagner und gegen die Kritik Hanslicks, Max Kalbecks, Speidels u.a. war bereits die Rede. Eines Sinnes war Kraus mit Wagner, dessen Musik ihn freilich kaum ansprach, vor allem in der heftigen Attacke gegen den modernen Journalismus und eine Scheinkultur, die sich von der Feuilleton-Fabrikation nährte. Den antisemitisch motivierten Angriffen auf Wagner-Kritiker in Wien, vor allem auf Spitzer, ist er freilich entgegengetreten, auch auf die Gefahr hin, so seine polemische Anspielung gegen die „Wagner-Religion“, „in Bayreuth nicht empfangen und in das Weihrauchtheater nicht eingelassen zu werden.“⁸⁴

Hofmannsthal's Stellung zu Wagner ist ambivalent und wechselhaft vor allem auf den Wegen seiner Selbstreflexion vom Ästhetizismus zum „Socialen“. Die Suggestion Wagners hierfür ist naheliegend und deren Zwielfichtigkeit, die Größe und Niedrigkeit Wagners, wie sie Hofmannsthal empfand. Im Aufsatz zur Mozart-Zentenarfeier 1891 gilt Wagner ihm als Leuchtturm in einer weltanschaulichen Zeitwende gerade für seine Generation junger Künstler; in Wagner werde das „Fühlen

unserer Seele“ hörbar, er sei, so im Amiel - Aufsatz, ihr Ausdruck des Bedürfnisses nach Heimat. Die Person Wagners hat Hofmannsthal natürlich auch später beschäftigt im Zusammenhang mit seinen kulturreformerischen Intentionen, die sich insbesondere auf das Theater richteten, auf eine österreichische Identität. 1918 noch im akuten Verfallsprozess des alten Österreich war ihm Wagners „Theater und Philosophiegeist, der mir gegen den Strich geht wie keine zweite Sache in der Welt“ unertragbar. Das österreichisch Mozartische transponiert er gegen das deutsch Wagnerische (den „Wagnerschen Musizierpanzer“, so Richard Strauss). Vor allem in Diskussionen mit R. Strauss aber über den „Rosenkavalier“ ist Wagner wieder präsent, dieser „einzigartige Mann“, der mit den „Meistersingern“, einem Focus deutschen Gemütslebens, wie Hofmannsthal meint, ein Vorbild für die im thesesianischen Wien angesiedelten „österreichischen Meistersinger“, den „Rosenkavalier“ schuf. Bewunderung und Beunruhigung mischen sich bei Hofmannsthal dem Phänomen Wagner gegenüber. Beunruhigung gegenüber dem von Wagner, „einem Theatraliker höchsten Stils“, inszenierten rabiatischen Kulturbruch. Bewunderung demgegenüber auch für die Macht dieses Künstlers, von dem „ein Konflikt ausgehen konnte, der die ganze Kultur durchriß und auch heute nichts weniger als beruhigt ist“, so Hofmannsthal im „Buch der Freunde“ 1921.⁸⁵ Dennoch ist, in den 20er Jahren zunehmend, Wagner für Hofmannsthal als eine der wesenhaften Unglücksgestalten der modernen Kulturgeschichte erschienen. Dessen grandios verachtender Habitus und dezisionistische Selbstermächtigung gegenüber allen Normen des Überlieferten und schließlich noch gegenüber seinem eigenen Publikum erschien ihm wohl als das fundamentale Malheur aller misslingenden sezessionistischen Moderne, deren Wunden Hofmannsthals konservative Revolution heilen wollte. Galt dem jungen Hofmannsthal noch Wagner gleichsam als Parole einer jungen Generation und ihres „Greifens nach den Sternen“, so ist ihm 1925 in einem Aufsatz über Schiller der Wagnerismus in der Kultur Ausdruck eines hybriden Subjektivismus, Ausdruck einer distanzlosen und verantwortungslosen Identifikation, eines losgerissenen, vagabundierenden Egos, das Wagners Klangkunst stimuliert. Schiller, dem Wagner um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Herrschaft über das Theater entriss, dem dann „die Masse“ zulief . . . Schiller ist, so Hofmannsthal, für „eine neue geistige Gegenwart“ zu rehabilitieren. Vollständig heißt es in diesem Schiller-Aufsatz Hofmannsthals über Wagner:

„. . . hier konnte jeder das dumpfe Trachten seines Inneren hineinlegen, und jene eigentümliche Mischung des einsam Schwelgerischen mit dem melancholisch Sehnsüchtigen, die vielen von uns innewohnt, ins Ungeheure erweitern und sich ihr o h n e V e r a n t w o r t u n g hingeben. Vor einer Generation aber, für die dies wie jenes abgetan ist, hebt sich Schillers Gestalt neu und rein hervor, und sobald wir uns eine neue geistige Gegenwart aufrichten, können wir ihn nicht entbehren.“⁸⁶

Dennoch, das Verhältnis Hofmannsthals zu Wagner blieb im Letzten unbestimmt und mehrdeutig. In der Persönlichkeit des Menschen Wagner sah Hofmannsthal einen dämonischen, genialen, aber auch kleinlichen Menschen. Das bezog sich in erster Linie wohl auf jenen größtenwahnsinnigen Voluntarismus, kaum wohl auf Wagners Animosität Juden gegenüber, die Hofmannsthal keiner deutlicheren Bemerkung jedenfalls für wert empfand.

S c h n i t z l e r hörte da wohl schon genauer. Am 25.2.1908 notiert er ins Tagebuch:

„Karpath hielt uns an und erzählte von Prof. Kochs [Breslau] enthusiastischen Äußerungen über mich in einer wie Ka. bemerkte, ziemlich oder beinah ganz antisem. Tafelrunde' [nach einem Wagnervortrag].“

Schnitzler vermerkt die beiläufige Äußerung des bedeutenden Musikkritikers Ludwig Karpath genau, stellt sie andeutungsweise in einen problematischen Zusammenhang zwischen seiner Stellung als moderner jüdischer Künstler und einer politischen Gesinnung, der Wagner als Idol diene. Das hat ihn, den wohl musikalischsten Literaten im Kreis der Jungwiener Freunde, vor der Suggestion der Musik Wagners natürlich nicht gefeit, ja er war, wie er am 2.2.1909 im Tagebuch erinnert, vor 20 Jahren von Wagner geradezu „vergiftet“ („war ich, man, von Wagner wie vergiftet“).⁸⁷ Worin diese Vergiftung – und Faszination – bestand – damals und wohl immer noch –, reflektiert Schnitzler im neunten Kapitel von „Der Weg ins Freie“ im Zusammenhang einer Aufführung des „Tristan“, die Georg von Wergentin miterlebt. Georg, Kapellmeister in Detmold und mit dem Bewusstsein „gewissermaßen als Abgesandter einer deutschen Hofbühne“ bei der Wiener Aufführung zugegen zu sein, muss alle sachliche Widerstandskraft aufbieten, sich dem „zwingenden“ Rausch der Musik zu entziehen. Er empfindet sie als atmosphärische Suggestion eines Ganzen, als Widerspruch zu dem skrupulösen Raisonement, zu dem Heinrich Bermann, dessen Figur in dem Roman so vieles von Schnitzlers Selbstcharakterisierung enthält, in seinem Künstlertum „verdammt“ ist. Schnitzler war Wagners musikdramatisches Werk sehr vertraut, Wagnersche Klavierauszüge waren sehr oft Gegenstand häuslicher Übungen am Instrument, Wagner war ihm ein „aufs höchste bewunderter Künstler“, aber, so schreibt er ins Tagebuch (9.9.1908) über das „Rheingold“ neben entschiedenem Lob für dessen „Bau“: „Ketzerische Empfindungen. Ob Wagner nicht im ganzen die großartigste Episode der Kunstgeschichte gewesen sein wird. – Widerstand gegen das Gemisch von Tiefsinn und Unlogik. – Symbolik und Platitude. –“ Der rasonierende Künstler reagiert irritiert und analytisch auf die transmusikalischen und transästhetischen Komponenten und Implikate von Wagners Kunst und Künstlertum, die Wahllosigkeit ihrer Mittel, die überwältigen wollen. Einen Parsifal-Schutz für Bayreuth lehnte Schnitzler ab, verweigerte die Unterzeichnung eines diesbezüglichen Aufrufs.⁸⁸

B a h r dagegen unterschrieb. Von seiner flammenden Wagner-Huldigung zu dessen Tod, die ihn den Wiener Studienplatz kostete, war schon die Rede. Eine „schwerbüßende Kundry, die sehnsüchtig des Erlösers harrt“, hatte er dort Österreich genannt und versichert, dass er und seine Gesinnungsgenossen nicht ruhen und rasten würden, „als bis R. Wagners heiliges Vermächtnis, der großdeutsche Gedanke erfüllt sei.“⁸⁹ Bahr hat Wagner auch nach so vielen eigenen Neuorientierungen und Konversionen stets wieder bestaunt. „Enthusiasmus“ allein sei es, so Bahr, dessen zweite Frau Anna Mildeburg ja eine gefeierte Wagner-Interpretin war, ganz im Einklang mit Wagners Forderung, der in der Wiedergabe von dessen Tonkunst unabdingbar sei. Zum Anspruch singulärer Bedeutsamkeit Bayreuths als Tempel reinen Dienstes an der Kunst hat sich Bahr ohne Einschränkung bekannt, ohne erkennbare Kritik auch gegenüber dem „Bayreuther Kreis“ um die hochbewunderte Cosima Wagner (der „merkwürdigsten Frau unserer Zeit“) und Glasenapp. In Bayreuth erlebte Bahr Einzigartiges:

„Allen ist dies gemein, daß sie bekennen müssen, hier etwas ganz Einziges, mit nichts anderem auf der Welt zu Vergleichendes, nirgends sonst heute Mögliches erlebt zu haben. Sie haben nämlich hier erlebt, was die tragische Kunst vermag, was die tragische Kunst den Menschen der großen Zeiten war und was sie in unseren Tagen nirgends mehr ist als hier. Sie haben die Vereinigung der empfangenden Gemeinde mit dem schaffenden Genius erlebt. Die

tragische Kunst fasst die vielen unter einen einzigen Willen zum gemeinsamen Lebensglauben zusammen.“⁹⁰

In der Musik Wagners sieht Bahr „das klassische Ideal sozialisiert. Das Gute, Schöne, Wahre als nationale Tat, als gemeinsames Werk der ganzen Menschheit.“ Diese strenge ethische Verpflichtung der Kunst, als Lebensanweisung, außerhalb des „Kunstbetriebs“, ja außerhalb der „Zivilisation“ stehend, sieht Bahr in der ihm so einzigartig erscheinenden Vielfalt der sinnsuchenden Gemeinde bei Wagner-Aufführungen in Bayreuth bedeutsam verwirklicht. „Bayreuth ist für Seelen, die hungert und dürstet.“ „Nur Bayreuth? Darauf kann ich ja bloß ganz persönlich antworten: für mich nur Bayreuth!“ Das Kunstwerk und seine andächtige, ernsthafte Vergegenwärtigung und Aufnahme durch das Bayreuther Publikum werden Wagners ästhetischer Philosophie gerecht, die sich weigerte, „Kunst zu Geld zu machen“, so Bahr; kein Wort, keine Kritik von seiner Seite dabei an Wagners antijüdischen Ausfällen; nur „Begeisterung“ für die „reine Gesinnung“, die in Bayreuth waltet. Aber, so schränkt er sich ein und bekennt sich zugleich damit als Wagnerianer und Bayreuthianer: „Begeistert darf man nur zu Begeisterten sprechen.“ Soviel musste er aber doch auch mit kritischer Gelassenheit aussprechen: „Mir ist Wagner der größte Künstler seit Goethe, der einzige, der seit Goethe das volle deutsche Maß gehabt hat.“

Der Eindruck, den Wagners Kunstschaffen und Kunstdenken auf den ästhetischen Enthusiasmus junger jüdischer Künstler in Wien um 1900 ausübt, ist offenbar so enorm, dass ihre Befangenheit den kruden Elementen seiner menschlichen und intellektuellen Existenz also etwa seinem Antisemitismus gegenüber offenkundig wird. Nur „talentlose Juden“, Talentlose und Mittelmäßige überhaupt verbündeten sich gegen Wagners Genie, so hatte Houston Stewart Chamberlain in seinem in Wien entstandenen, 1895 zuerst erschienen Wagner-Buch dekretiert.⁹¹ Jene Befangenheit der Wiener Künstler äußert sich in vagen Hinweisen bei Hofmannsthal u.a. (noch bei Thomas Mann) auf Wagners „Größe und Niedrigkeit“, auf seine menschliche Fragwürdigkeit im Gegensatz zu seiner Unfragwürdigkeit als Künstler. So auch bei Felix Salten. Die Entgegensetzung von Mensch und Künstler bei Wagner lehnt er ab. Für Wagner als Mensch nimmt er damit keineswegs deutlich Partei, seine antijüdischen Tiraden spricht er nicht an; Vorsicht also auch hier. Immerhin aber sieht Salten in jedem Kunstwerk, und gerade auch im Werk Wagners, den ganzen Menschen repräsentiert, den „Vollklang seines Wesens“, das bei einem Künstler, so Salten, von so hoher und oft auch widersprüchlicher Komplexität ist.

„Unterstimmen, die wir gelegentlich vernehmen“, sind dabei zu überhören. Ist es jener „Vollklang“ eines Künstlerwesens, das im Werk hörbar ist, „dann dürfen wir uns darüber beruhigen. Dann ist der Meister als Mensch ungefähr gerade so viel gewesen wie als Künstler. Und nichts kann kindischer sein, als der Versuch, dies feine, rätselhaft vielfältige Gefüge, das einen großen Künstler ausmacht, in all seiner Unteilbarkeit so einfach auseinanderklappen zu wollen.“⁹²

Erkennbar werden auch hier, ohne die prekären Themen Wagners irgend zu konkretisieren, in einer Nietzscheanischen Artistenmetaphysik die dissonierenden „Unterstimmen“ konzessioniert, solange an der Bedeutsamkeit des Künstlers und seines Schaffens, dem allein entscheidenden Gesichtspunkt, kein Zweifel besteht. Kunstfremd, so Salten, darüber räsonieren zu wollen.

„Ich litt reichlich, was Wagner litt“, schreibt G e r h a r t H a u p t m a n n am 4. März 1897 nach der Lektüre von Wagner-Briefen ins Tagebuch seiner italienischen Reise.⁹³ Worunter Wagner und er so reichlich litten, ist, in dessen Terminologie, der „Dümel der Philisterseele“. In Wagners Äußerungen sei, so Hauptmann, „die Krise enthalten, die auch mein Dasein aufweist.“ Für sich selber indes versteht er diese Krise als „Durchbruchskrise“; bei Wagner ist ihm „merkwürdig“ dabei dessen „Fatalismus“. – In dem eminenten Eindruck, den Wagners grandioses Leiden den jüdischen Literaten der Jungwiener Avantgarde machte, spiegelt sich eine Paradoxie sozialer und geistiger Entwicklungen im 19. Jahrhundert. So kongenial wie sie in ihrem spätzeitlichen fragilen Ästhetentum Wagners Leiden einschließlich seines fatalistischen Pathos mitfühlen konnten – als Juden schien ihnen die Fähigkeit und Erlaubnis dazu verwehrt, also auch wie der von ihnen hochverehrte Hauptmann die Krise als „Durchbruchskrise“ zu empfinden.

„Durchbruch“ und „Fatalismus“, ein freilich heroischer, hochmütiger Fatalismus – mit diesen beiden Begriffen ließen sich auch zwei markante Manifeste in der Entwicklung deutsch-jüdischer Kulturbeziehungen, ihr Anfang und Ende zusammengedrängt auf kaum mehr als 70 Jahre, kennzeichnen: Lessings „Nathan“ und Wagners Aufsatz „Das Judentum in der Musik“. Lessings Würdigung des edlen Juden antwortet kaum ein dreiviertel Jahrhundert Wagners Unvereinbarkeitsklausel; Lessings Plaidoyer für eine tolerante, geeinte Menschheit antwortet Wagners Proklamation emphatischer Intoleranz; der aufklärerischen Vision der Auferstehung antwortet das apokalyptische Pathos des Untergangs als Voraussetzung der Resurrektion, der eigenen wie der des jüdischen Feindes. Die Mittel dort das verständige Reden, die Mittel hier die Vernichtung, mit ihr dann aber eine umso glorreichere Wiedergeburt, Erlösung. Stellt sich dort die Kunst argumentierend fast in den Dienst des menschheitlichen Zieles, so ist sie hier selber dessen Inbegriff und einziger Halt. Juden stehen in diesem ungeheuren Spannungsverhältnis über einen historischen Zeitraum von so dramatischer Kürze und Ereignishaftigkeit. Dieses Spannungsverhältnis war, wie an Wagner noch einmal drastisch zu sehen war, von inneren Konflikten der bürgerlichen Emanzipationsbewegung wesentlich mitbestimmt. Kritik an Juden kam von „rechts“ wie von „links“.⁹⁴ Es war unter den Juden aber vor allem die große Mehrzahl der hoffnungsfroh assimilierten Juden, der jüdischen „Bildungsbürger“, die das Angriffsziel waren. Nie hat es, schreibt Wolfgang Frühwald, „eifrigere ‚Bildungsbürger‘ gegeben als im deutschen Judentum.“ Ihnen vor allem gilt Wagners Aggression, nicht den armen orthodoxen Juden, deren tragisches Schicksal er mit Sympathie betrachtete. Assimilation wird in der Aufklärung zur notwendigen Voraussetzung von Emanzipation. Diese Selbstverständlichkeit weist Wagner vehement zurück. Zuerst ist sie die Parole des Fortschritts, dann wird sie zur Parole der Denunziation.

Ihre Erfolge wie ihre Befindungen verdanken Juden in dem Zeitraum, der hier zu überblicken war, ihrer Energie, die sie auf allen beruflichen Feldern der „Moderne“ zuwandten. In dem hier vorliegenden Thema ist es vor allem der literarische Journalismus, in dem Juden reüssieren, und die bürgerliche Patronage von künstlerischer und intellektueller Kreativität. Im Werk und in der Wirkung Heines und Wagners vor allem spiegeln sich der Erfolg und das Dilemma des jüdischen Emanzipationswegs in der Literatur und Kunst. Ihrem Widerhall ist in der Wiener Literatur um 1900 nachzugehen. Den eminenten Eindruck, den Wagners grandioses Leiden auf die modernen Künstler am Ende des 19. Jahrhunderts machte, konnten sich nämlich auch die jüdischen Literaten des Wiener fin de siècle nicht verschließen. Wagner war ihnen vielfach eine Parole gegen Heine, die Liebe ihrer Väter. Als Juden freilich schien ihnen die Fähigkeit und Erlaubnis dazu verwehrt, also auch Wagner, so unproblematisch wie der von ihnen hochverehrte Hauptmann als „Durchbruchskrise“ zu

verstehen. Wagner machte ihnen zu einem weltabgeschiedenen Kunstberuf Mut. Dessen Weltabgeschiedenheit war freilich nur eine Voraussetzung, um umso umstürzender in die Welt hineinzuwirken und derart wurde er dann auch zum Idol derer, die jene „Welt der Sicherheit“ der Juden in Wien zum Einsturz brachten.

Anmerkungen:

¹ R. Wagner, Wollen wir hoffen?, in: Ges. Schriften u. Dichtungen in 10 Bänden. Bd.10. Hg. v. W. Golther, Berlin – Leipzig – Wien o. J., S.125 u. 127.

² Robert Schumann, Ges. Schriften über Musik und Musiker. Bd.1. Hg. v. Martin Kreissig, Leipzig 1914, S.83.

³ R. Wagner, Die Kunst und die Revolution (1849), in: Ges. Schriften. Bd.10 Hg. Von Julius Kapp. Leipzig 1911, S.25.

⁴ R. Wagner an Ernst Kossak vom 23.11.1847, in: Sämtl. Briefe, Bd.2, Leipzig 1970, S.596.

⁵ Eduard Hanslick (1825-1904) war zunächst Fiskalbeamter. Als Kritiker – von 1855 bis 1864 bei der „Presse“ und danach in der „Neuen Freien Presse“ – erwarb er sich ein großes und internationales Ansehen. Ab 1856 war er erster Professor für Geschichte der Musik und Ästhetik an der Wiener Universität.

⁶ Eduard Hanslick, Aus meinem Leben, Berlin 1894, S.134.

⁷ Ebd., S.135 f.

⁸ Zit. Hartmut Zelinsky, R. Wagner – ein deutsches Thema, Frankfurt 1971, S.10.

⁹ Karl Friedrich Glasenapp, Das Leben Richard Wagners, Bd.2, Leipzig 1905, S.167.

¹⁰ R. Wagner, Sämtliche Briefe, Bd.2. Leipzig 1970, S.536.

¹¹ R. Wagner, Der Mensch und die bestehende Gesellschaft, in: Ges. Schriften. Bd.12, S.24 ff.

¹² R. Wagner, Das Kunstwerk der Zukunft, in: Ges. Schriften, Bd.10. A.a.O., S.57.

¹³ R. Wagner, Mein Leben. Hg. v. Martin Gregor-Dellin. Mainz – München 1989, S.389.

¹⁴ R. Wagner, Wollen wir hoffen?, ebd., S.124.

¹⁵ Cosima Wagner, Tagebücher. Bd. München – Zürich 1976, S.512.

¹⁶ Dem entspricht der veränderte Ton von Wagners Musik, wie er wiederum in der Auseinandersetzung mit dem Wiener Kritiker Hanslick zum Gegenstand der aufschlussreichen Kontroverse wird. Es ist nicht mehr die "gesangreiche", gegliederte Opernkomposition, der Hanslick durchaus noch folgen konnte, sondern es ist die "unendliche Melodie" ("wenn ihm keine endliche einfällt", so Hanslick), die extreme Intervallik, der unter der Vorherrschaft von Leitton und Chromatik scheinbar unreglementierte harmonische Fortgang, die vorherrschende Monotonie des langsamen Tempos (Andante, so Wagner, als das "deutsche" Tempo), die gänzlich befreite überwältigende Dynamik vor allem in dem "gestaltlos wogenden Orchester" (Hanslick), die die Gesangsstimme verschlingt (eine "Orchester-Phantasie mit begleitender Singstimme ad libitum", nennt er die "Meistersinger"; E. Hanslick, Die moderne Oper, Berlin 1875, S.304), die exorbitante Länge der Werke, die mirakulösen Stoffe und die altertümelnde Sprechweise, schließlich die Idee der Fusion aller Künste, die dem liberalen Kritiker ganz unfassbar und körperlich fast unerträglich wurden. In "gänzlich hingerichtetem Zustand" verließ er manche Wagner-Veranstaltung. Das überdrehte, widerstandslose Dauer - Espressivo, das ständig inszenierte "Außersichsein", der "materielle Lärm" des Wagnerschen Orchesters, der zur Überwältigung durch entfesselte Bewegung, zum affektgeladenen "Verzehren" von Musik tendierte, erzeuge, so Hanslick, eher ein Musik-"Verstehen", das er "pathologisch" nennt. Ein "Opiumrausch" und Haschischtraum", als dass sich bei dieser "neudeutschen Effektmusik" erkennend und genießend in "ruhig freudigem Geist" ausruhen ließe. Sie versperrt jene Form sachangemessener Rezeption, die Hanslick in einer der passioniertesten Passagen seiner Programmschrift so beschreibt:

"Ruhig freudigen Geistes, in affectlosen, doch innig-hingegebenen Geniessen sehen wir das Kunstwerk an uns vorüberziehen und feiern erkennend, was Schelling so schön die erhabene Gleichgültigkeit des Schönen' nennt" (E. Hanslick, Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst. Leipzig 1854, S.78; Neudruck Darmstadt 1981).

Bei dem späten Wagner wird alles, noch das alltägliche Gespräch, "pathetisch" und bleibt Hanslicks Norm genuiner Kunsterfahrung, in dem sich "Erkennen und Genuß" verbinden, fremd.

Im Rauschhaften, in der rückhaltlosen Expression steht Geschichte still und nirgendwo genauer als in dieser Zeitstruktur ist die prinzipielle Differenz, dem musikalischen Ideal wie dem historischen Bewusstsein nach indiziert, die Hanslick von Wagner trennt. Das orientierende Leitbild des Kritikers, die klassisch-symphonische Tradition mit Brahms als ihrem zeitgenössischen Vollender, ihr geregelt melodisches Wesen, ordnet Zeit, Geschichte in sinnvoll sukzessivem Ablauf. In ihren Formen traut sich selbstbewusstes bürgerliches Modernitätsbewusstsein noch Zeit zu strukturieren: Geschichte, in deren Zentrum es zu stehen, deren Verheißung es zu repräsentieren beansprucht. Wagners Musik nimmt diesen Anspruch zurück (Vgl. Rudolph Stephan, Gibt es ein Geheimnis der Form bei Richard Wagner?, in: Das Drama R- Wagners als musikalisches Kunstwerk, Regensburg 1970, S.9-16). Das, was Hanslick als Zumutung vielstündiger Langeweile erschien, die erstarrte Dynamik der Wagnerschen Musik, beschreibt in seinem gesellschaftlichen Charakter den Abschied von der bürgerlichen Hoffnung, Zeit und Geschichte zu gestalten. Die geräuschvolle Forciertheit und Getriebenheit des Temperaments der Wagnerschen Musik bleibt dem klassischen, aristokratisch-bürgerlichen Musikideal rätselhaft und unheimlich. Unheimlich freilich auch, weil das "demokratisch-revolutionäre Kunstgefühl" (Th. Mann), das aus Wagner spricht, die abgespaltene vornehme Bildungs-Kultur - Schönes, Hässliches, das sich, so Hanslick in "Vom Musikalisch-Schönen", „instinctiv in jedem gebildeten Ohr" offenbare - in ihrer Scheinhaftigkeit, Adäquation, ihrem Verrat ins Licht rückt. Gleichen bürgerlichen Ursprungs bestreiten sich eben deshalb Hanslicks und Wagners Kunsttheorie so heftig in der Frage nach der Stellung der Kunst in der Gesellschaft, die bei jenem zu einer der "Bildung" wird, bei diesem zu einer gleichsam der Revolution von oben, unterm Kommando des zu Bayreuth residierenden Kunstpotentaten, schließlich zur Phantasmagorie von Erlösung als kunstreligiöser Utopie. Vieltönig wird in Hanslicks Kritik geklagt über den "Parteihader", den Wagners Auftreten auslöst, in dem jedoch der umsichtige und beziehungsreiche Rezensent gewiss nicht wehrlos stand.

¹⁷ Habermas, Jürgen: Der Eintritt in die Postmoderne, in: Merkur 37 (1983), S.189/190 und 185 f.

¹⁸ Hans Mayer, Richard Wagner in Bayreuth, Frankfurt 1976, S.21.

¹⁹ R. Wagner – Franz Liszt. Briefwechsel. Hg. v. Erich Kloss. Leipzig 1910, S.21.

²⁰ Cosima Wagner; Tagebücher. Bd.1. A.a.o., S.308.

²¹ Vgl. R. Wagner, Der Künstler und die Öffentlichkeit, in: Ges. Schriften. Bd.7. S.138 ff.

²² Briefe vom 10.8.1860 und 3.8.1863, in: R. Wagner an Mathilde Wesendonk. Tagebuchblätter und Briefe 1853-1871. Berlin 1908, S.319 u. 321.

²³ Zit. Joachim Fest, Über Richard Wagner, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22.4.1978, S.7.

²⁴ Theodor Adorno, Versuch über Wagner, in: Ges. Schriften, Bd.13, Frankfurt 1971, S.59.

²⁵ Vgl. Claude David, Stefan George, München 1967, S.239 ff.

²⁶ R. Wagner, Modern, in: Ges. Schriften und Dichtungen, Bd.10, Berlin – Leipzig – Wien – Stuttgart o. J., S.54-60.

²⁷ Diese Bezugnahme auf die frühromantische Kulturkritik äußert sich schon in den Artikeln Wagners, die er aus Paris, unterzeichnet mit „H. Valentino“, in der „Neuen Zeitschrift für Musik“ veröffentlichte. Schumann bot er an, „die Jugend in den Kampf gegen die Lüge zu führen und die Anerkennung der Philister zu verachten.“

²⁸ Paul Lawrence Rose, Wagner. Race and Revolution. London – Boston 1992, S.4.

²⁹ Richard Wagner, Die Kunst und die Revolution. Das Judentum in der Musik. Was ist deutsch? Hg. u. komm. von Tibor Kneif. München 1975. Nach dieser Ausgabe und im Folgenden zitiert.

³⁰ R. Wagner, Judentum in der Musik, a.a.O., S.75.

³¹ Ebd., S.77.

³² Hartmut Zelinsky, Das ‚erschreckende Erwachen‘ und wie man Wagner von Hitler befreit, in: Neue Zeitschrift für Musik 144 (1983), S.11. Ferner dazu vom gleichen Autor: R. Wagner – ein deutsches Thema, Frankfurt 1976, S.19 f und Andrea Mork, Richard Wagner als politischer Schriftsteller, Frankfurt – New York 1990, S.113 .

³³ Vgl. Dieter Borchmeyer, R. Wagner und der Antisemitismus, in: R. Wagner Handbuch. Hg. v. U. Müller u. P. Wapnewski. Stuttgart 1986, S.147. Ferner Th. Lindner, Judendämmerung. R.

Wagner und der Bayreuther Kreis – Von der Polemik gegen das Judentum in der Musik zur antisemitischen Agitation, in: Konfrontation und Koexistenz. Hg. v. R. Heuer u. R.R. Wuthenow. Frankfurt – New York 1996, S.120 ff.

³⁴ R. Wagner an Marie Muchanoff vom 1.1.1869, In: Ders., Ges. Schriften u. Dichtungen, Bd.8, a.a.O., S.238 ff.

³⁵ R. Wagner an Franz Liszt vom 7.(?)10.1854, in: Sämtl. Briefe. Bd.6. Hg. v. H.J. Bauer u. J. Forner. Leipzig 1986, S.248.

³⁶ Wilhelm Heinrich Riehl, Musikalische Charakterköpfe, Stuttgart 1868, S.77 und 101 f

³⁷ R. Wagner, Mein Leben, S.248.

³⁸ Wagners Antijudaismus in seinen primären Veranlassungen auf die persönlichen Beziehungen gerade mit Meyerbeer zu beziehen, ist eine mehrfach anzutreffende Hypothese der Wagner-Literatur. So noch im Wagner-Artikel des „New Grove“. Wo von Wagners „controversial ‚anti-Semitism‘“ die Rede ist, der sich auf Meyerbeer bezog „and no-one else“ (Artikel ‚Wagner‘, in: The New Grove Dictionary of Musik and Musicians. Bd.20. London 1980, S.111 f.). – Bei Dieter Borchmeyer wird Wagners Antisemitismus vorrangig im Zusammenhang seiner „ästhetischen Erlösungslehre“, bzw. als „Paradigma“ der nach Wagners Urteil Depravierung der zeitgenössischen Kunst erklärt (D. B., R. Wagner und der Antisemitismus, S.137-161. Vgl. von demselben Verfasser auch: Beckmesser – der Jude im Dorn?, in: Programmheft der Bayreuther Festspiele 1996, S.89-99). – In Martin Gregor-Dellins weitverbreiteter Wagner-Biographie wird dessen Antisemitismus zwar nicht in Zweifel gestellt, sorgsam aber von Wagners Kunstschaffen getrennt und von den Wagnerianern als missbraucht erklärt. – Auch in der Darstellung von Jacob Katz ist Wagners Judenfeindschaft noch keineswegs etwa von eliminatorischen Vorstellungen geprägt, vielmehr wird, Katz zufolge, der Begriff Jude und Judentum stets abstraktiv gebraucht in Wagners „kulturhistorische(r), vielleicht soziologische(r), jedoch keineswegs [. . .] biologisch orientierte(r), Interpretation“ (Jacob Katz, R. Wagner. Vorbote des Antisemitismus. Königstein 1985).

Eine in Anbetracht der Wirkungsmacht, der politischen und mentalitätsgeschichtlichen Konsequenzen kritischere Einschätzung von Wagners Antisemitismus enthalten die jeweils unterschiedlich konzipierten Studien von Robert Gutman (deutsch 1970), A. Mork (1990), P.L. Rose (1992), M.A. Weiner (1995).

Eine nicht immer nur argumentativ sondern vielfach auch emotional und ressentimenthaft geführte Debatte löste 1976, bis heute nachwirkend, Hartmut Zelinskys reich und höchst anregend dokumentierter Versuch aus „Wagners zentrale Bedeutung für Hitler und damit [die] Holocaust - Vorläuferschaft“ ins Blickfeld zu rücken (H. Z., R. Wagner – ein deutsches Thema. Frankfurt 1976. Vom selben Autor: Die „Feuerkur“ des R. Wagner und die „neue Religion“ der „Erlösung durch Vernichtung“, in: R. Wagner – wie antisemitisch darf ein Künstler sein, (= Musik-Konzepte 5, edition text und kritik), München 1978. Ferner H. Z., Das erschreckende „Erwachen“ und wie man Wagner von Hitler befreit, in: Neue Zeitschrift für Musik 144, 1983, S.9-16).

³⁹ Vgl. Wulf Konold, Felix Mendelssohn-Bartholdy und seine Zeit, Regensburg 1984, v.a. S.282-290.

⁴⁰ Theodor Adorno, Versuch über Wagner, in: Ges. Schriften, Bd.13, Frankfurt 1971, S.27.

⁴¹ Th. Mann, Leiden und Größe R. Wagners, in: Essays, Bd.3. Frankfurt 1978, S.104 f.

⁴² Wagnerism in European Culture and Politics. Hg. v. David Large u. William Weber, Ithaca – London 1984, S.15 u. 24.

Reinhart Baumgart spricht von Wagners extremer „Assimilations-, Verwandlungs- und Anverwandlungskunst“, die seinen Antisemitismus so aufgeladen habe mit „Zeitgeist“ (R. B., Kampf mit dem eigenen Schatten, in: R. Wagner. Ein deutsches Ärgernis. Hg. v. K. Umbach. Reinbek 1982, S.63 f.). Vgl. dazu auch Wolf Rosenberg, Versuch über einen Janusgeist, in: R. Wagner. Wie antisemitisch darf ein Künstler sein? (= Musik-Konzepte 5. Hg. v. H.K. Metzger u. R. Riehn), München 1981, S.40 ff.

⁴³ Leon Botstein, Judentum und Modernität, Wien – Köln 1991, S.37.

⁴⁴ J. Wassermann, Mein Weg als deutscher und Jude, Berlin 1987 (zuerst 1921), S.124.

⁴⁵ Walter Zwi Bacharach, Bemerkungen zu R. Wagners Kunsttheorie, Deutschtum und Judenhass, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte Tel Aviv 9 (1980), S.375.

⁴⁶ Theodor Fontane, *L'Adultera*. Sämtliche Werke, Bd.4. München 1959, S.30.

Dem Bühnendramatiker Wagner hat der Kritiker Fontane, ein Bewunderer Hanslicks, manches Lob gezollt, auf die gesamt-kunstwerklichen Ideen reagiert er abweisend: „Und nun das große Ziel, das Weltenrätsel und das erlösende Wort, worauf läuft es hinaus? Auf Richard Lucaes so gern zitiertes Wort: ‚Vater, koof mir `nen Appel.‘ Ja, leider noch nicht mal auf diesen Satz, der wenigstens an schöner Klarheit nichts zu wünschen übrig lässt . . . Bei Wagner liegt es aber so, daß man nicht recht weiß, ob er nicht statt des ‚Appels‘ eigentlich einen sauren Hering meint.“ (T. F., *Schriften und Glossen zur europäischen Literatur*, Zürich – Stuttgart 1967, S.302).

⁴⁷ Carlo Schmid hat im Vorwort zu Eleonore Sterlings Arbeit über den politischen Antisemitismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts diesen synthetisierenden und transzendierenden Oppositionsprospekt des Wagnerismus so charakterisiert: „Wer könnte dabei die verwirrende und prägende Wirkung Richard Wagners übersehen? –, jene Vorstellung von einem Ewigen Reich der Deutschen, das dazu berufen sei, an seinem Wesen die Welt genesen zu lassen, und als dann in das Vergangenheitsdunkel des *sacrum imperium* der Schein vom goldenen Haar jenes Siegfried aus dem reinen Blute der Wälsungen zu lallen begann, und als man mit diesem Bilde noch jenes andere eines nach den Wünschen der Zeit zurechtgemachten Martin Luther zu assoziieren vermochte, von dem man glaubte, er habe die Deutschen vom Zwange der verderbten und verderbenden mittelmeerischen Welt und dazuhin den Geist schlechthin von allen Fesseln irgendeines überkommenen Dogmas befreien wollen und befreit – da bedurfte es nur der Vulgarisierung der Rassemýthen des Grafen Gobineau und Houston Stewart Chamberlains, um weite Kreise des deutschen Bürgertums, die nach einer neuen, mit dem Zeitalter Wilhelms II. vereinbaren ‚Aufklärung‘ begierig waren, für die Aufnahme einer neuen irdischen Heilslehre bereit zu machen. Zu ihnen gesellten sich die durch die Unbarmherzigkeit des Zeitalters der Kohle und des Stahls und durch die Umwälzungen im Gefolge der industriellen Revolution am Glauben an den sinnvollen Flug dieser Welt irre gewordenen, politisch. Geistig, gesellschaftlich heimatlos gestellten Menschen, denen kein Wissen zur Verfügung stand, das ihnen erlaubt hätte, sich zurechtzufinden.“ (Eleonore Sterling, *Judenhaß. Die Anfänge in Deutschland 1815-1850*. Frankfurt 1969, S.9).

⁴⁸ So K. Frantz in einem „Offenen Brief an Richard Wagner“ 1878 in den „Bayreuther Blättern“. Zit. Z.W. Bacharach (1980), S.376.

⁴⁹ Die Zahl der Groß- und Detailstudien zu den facettenreichen Weltanschauungssyndromen seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts im Hinblick zumal auf eine historische Hermeneutik der nationalsozialistischen Bewegung ist kaum übersehbar. Die „klassischen“ Literaturhinweise sind: Peter G.J. Pulzer, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867 bis 1914*, Gütersloh 1966. Fritz Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, Bern – Stuttgart – Wien 1963.

⁵⁰ Vgl. zur Entwicklung des Antisemitismus als ‚Weltanschauung‘ im Zusammenhang mit kulturpessimistischen Denkhaltungen ab etwa 1870 vor allem Shulamith Volkow, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990, v.a. S.18 ff.

⁵¹ Vgl. Wolfgang Altgeld, *Wagner, der ‚Bayreuther Kreis‘ und die Entwicklung des völkischen Denkens*, in: R. Wagner 1883-1983 (=Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik Nr.129), Stuttgart 1984, S.35-64. Th. Lindner, (1996), S.137 f.

⁵² Max Messer, *Die moderne Seele*, Leipzig 1899, S.48.

⁵³ Gerhart Hauptmann, *Richard Wagner*, in: *Der Merker* Jg.2 (1911), H. 19. Zit. H. Zelinsky (1976), S.119. H.'s Bekenntnis zu Wagner 1911:

„Ich bin als Jüngling in Wagners Bann gewesen, stand seiner Kunst lange fern und musste ihr fern stehen, um eigene Kräfte zu entwickeln. Gefestigt bin ich zu ihr zurückgekehrt. Ich sehe sie heute als künstlerisches Urphänomen, stammend aus einer Zeit vor aller deutschen Kunst, auch Musik. Ich bin weit davon entfernt, mich an Richard Wagner deutschtümelnd zu entzücken, denn er ist ebenso griechisch als deutsch, ebenso asiatisch wie europäisch.“

1908 hatte Hauptmann Cosima Wagner kennen gelernt und damit seine Wiederannäherung an Wagner eingeleitet. 1911 entstanden die „Gral-Phantasien“ („Lohengrin“ und „Parsifal“). Lohengrinbezüge, bzw. zur Gralserzählung enthielt wohl schon der „Arme Heinrich“ (erste Entwürfe 1897) in der Salerno-Erzählung.

⁵⁴ Vgl. H. Zelinsky (1976), S.52.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*, in: *Werke* Bd.3, Hg. v. K. Schlechta. Frankfurt – Berlin – Wien 1976, S.375.

⁵⁶ E. Hanslick, *Musikalisches und Literarisches*, Berlin 1889, S.30 (Anm.).

⁵⁷ E. Hanslick, *Aus dem Opernleben der Gegenwart*, Berlin 1889, S.194.

⁵⁸ Ebd., S.314 f.

⁵⁹ E. Hanslick, *Aus dem Opernleben der Gegenwart*, a.a.O., S.330.

⁶⁰ Gegenüber einer wie ihm schien Regression und spätbürgerlichen Dekadenz bei Wagner mobilisiert der liberale Bürger historisches Bewusstsein, das Bewusstsein des Neuen und historisch Fälligen. Schon die Schrift von 1854 war mit dem Anspruch aufgetreten, „moderne Wissenschaft“ im Bereich der Musik zu begründen, wenngleich sie diesem Vorhaben am ehesten durch naturwissenschaftlich orientierte Skelettierung ihres Gegenstandes gerecht zu werden glaubte, die auf Historisierung des Konzepts drängenden Konsequenzen meidend, zu denen, worauf Dahlhaus hinweist, dessen leitende Kategorien drängen. (Carl Dahlhaus, *Musikästhetik*, Köln 1967, S.80 und ders., *E. Hanslick und der musikalische Formbegriff*, in: *Die Musikforschung* 20, 1967, v.a. S.147 f.).

⁶¹ Johann Nestroy, *Lohengrin* (1859), in: *Sämtl. Werke*. Bd.4. Hg. v. F. Bruckner u. O. Rommel. Wien 1925, S.274. Vgl. ebenso: *Tannhäuser* (1857), ebd. S.228 ff. *Tannhäuser stirbt als „Slivovitz-Ruine“*, so sein Freund Wolfgang Dreschenbach, an den maßlosen Zumutungen der „Zukunftsmusik“: „Gemißbraucht hab’ ich den mir innewohnenden Tenor.“

⁶² Theodor Billroth an J. Brahms vom 8.11.1877, in: *Billroth und Brahms im Briefwechsel*, Berlin – Wien 1935, S.248.

⁶³ Richard Specht, *Johannes Brahms*, Hellerau 1928, S.186.

⁶⁴ K. Kraus, *Die Fackel* 2 (1899), a.a.O., S.14 und *Die Fackel* 6 (1899), S.3.

⁶⁵ Max Morold, *Wagners Kampf und Sieg*, Wien 1930.

⁶⁶ Franz Brandl, *Kaiser, Politiker und Menschen*, Leipzig – Wien 1936, S.58.

⁶⁷ Ausführlich dazu die Dissertation von William J. McGrath, *Wagnerism in Austria: The Regeneration of Culture through the Spirit of Music*, Ann Arbor 1966, v.a. S.58 ff.

⁶⁸ Max von Millenkovich-Morold, *Vom Abend zum Morgen*, Leipzig 1940, S.61.

⁶⁹ F. Brandl (1936), S.59.

⁷⁰ Vicki Baum, *Es war alles ganz anders*, Berlin – Frankfurt – Wien 1962, S.58.

⁷¹ C. Schorske, *Wien*, a.a.O., S.154.

⁷² E. Pernersdorfer), in: *Deutsche Worte* Jg.11 (1891). Zit. H. Zelinsky (1976), S.74.

⁷³ Raymond Furness, „Geschichte eines Wienerkindes“: Ferd. Saar and Austrian Wagnerism, in: F. v. Saar. *Ein Wegbereiter der literarischen Moderne*. Hg. v. K.K. Pohlheim. Bonn 1985, S.160.

⁷⁴ Vgl. H. Zelinsky (1976), S.119.

⁷⁵ Albert Pfoser hat in einer anregenden Studie eine Beziehung konstruiert zwischen der höchst intensiven Bildungsarbeit und der Regie emotionalisierender Massenveranstaltung im Austromarxismus und Wagners revolutionärem Kunstbewusstsein und seiner Festspielidee, die die führenden österreichischen Marxisten in ihrer Studienzeit begeistert rezipierten. (A. P., *Massenästhetik, Massenromantik, Massenspiel*. Am Beispiel Österreichs: R. Wagner und die Folgen, in: *Das Pult* 14, 1982, H.6, S.58-76).

⁷⁶ Vgl. Michael Pollak, *Vienne*, Paris 1984, S.83.

Was die Rezeption des musikdramatischen Werks von Wagner in Österreich betrifft, so war nicht Wien zunächst führend in der Wagner-Präsentation auf den Opernbühnen, sondern neben Prag vor allem Graz. Wien blieb bis 1870 zurückhaltend Wagner-Aufführungen gegenüber. In diesem Jahr fand in Wien eine erste Aufführung der ‚Meistersinger‘ statt. Das Publikum, zu einem großen Teil Juden, nahm das Werk im Gegensatz zur journalistischen Fachkritik, von der sich Wagner übel behandelt fühlte, mit Begeisterung auf, wenn auch zaghafte Unmutsäußerungen zu hören gewesen sein sollen bei Beckmessers Ständchen, das, so meinte man, den Synagogengesang parodierte. Im November 1875 weilte Wagner selber in Wien zu einer Tannhäuser-Aufführung der Hofoper. Diese Zurückhaltung Wiens änderte sich erst seit den späten 70er Jahren; aufsehenerregend hier insbesondere der gesamte „Ring“ 1877 bis 1879. Auch Karpfs Chronologie erwähnt beiläufig immerhin den „nicht zu unterschätzenden

politischen Aspekt“, der die Wagner-Rezeption in Österreich beeinflusste. Für Graz in den 70er Jahren sind diese politischen Tendenzen der Wagnerbegeisterung etwa in den Erinnerungen des Dirigenten Felix Weingartner bestätigt. Mit den deutschnationalen Stimmungen vor allem in der jüngeren Generation wuchs auch die Parteinahme für Wagner. (Vgl. Felix Weingartner, Lebenserinnerungen, Wien – Leipzig 1923, S.91.) Dies galt für Wien in ähnlicher Weise mit dem Machtzuwachs der christlich-sozialen Bewegung seit den 70er Jahren, die in den Leitungsfunktionen und demgemäß in der Programmgestaltung etwa der Chorvereine derart Fuß fasste, dass sie der bodenständig traditionellen Chorliteratur Österreichs stärker den Vorzug vor der „jüdisch kosmopolitischen“ zu geben begann. Dazu L. Botstein 1991, S.198 f.) Der Einfluss und die Anhängerschaft Wagners in der Musikszene Wiens wuchs zweifellos etwa seit 1880, und mit ihnen, so Leon Botstein, „ein gewisse(r) Zusammenhang mit lokaler antisemitischer Kultur“. Dennoch war ihm, soweit ihn antisemitische Kundgebungen begleiteten, auch Grenzen gesetzt etwa durch das kaum anfechtbare Prestige großer jüdischer Instrumentalvirtuosen ebenso wie durch das Ansehen von Johannes Brahms und die gelegentlich sicher auch befehdete Autorität von Mahler als späterer Hofoperndirektor. Die Judenfeindschaft Wagners hinderte auch bei den großen jüdischen Innovatoren der Musik des 20.Jahrhunderts wie Mahler und Schönberg keineswegs eine höchst respektvolle Auseinandersetzung mit der Musik Wagners wie umgekehrt Wagner-Sympathisanten, Hugo Wolf und Joseph Hellmesberger mit Einschränkungen freilich, nicht schon deshalb zur Antisemitenpartei gehörten. Darüber wurde bei vielen jüdischen Wagnerianern durchaus hinweggesehen, beispielhaft etwa bei K a r l G o l d m a r k (1830-1915), dem Komponisten und Musikschriftsteller, oder bei G u i d o A d l e r (1855-1941), der Nachfolger Hanslicks am Lehrstuhl für Musikwissenschaft der Wiener Universität wurde.(Vgl. Guido Adler, Wollen und Wirken, Wien – Leipzig 1935, S.10 ff. Karl Goldmark, Erinnerungen aus meinem Leben, Wien 1922, v.a. S.76 ff.).

Vgl. zur Geschichte der Wagner-Aufführungen in Österreich generell Roswitha Vera Karpff, Beiträge zur österreichischen Wagner-Rezeption, in: R. Wagner 1883-1983, a.a.O., S.229-248.

⁷⁹ William J. McGrath, Dionysian Art and Populist Politics in Austria, New Haven – London 1974, S.183. Ferner S.196 f. und 203.

⁸⁰ Julius Braunthal, Auf der Suche nach dem Millenium, Nürnberg 1948, S.11.

⁸¹ Zit. Ludwig Hevesi, Wiener Totentanz, Stuttgart 1899, S.373.

⁸² Paul Hatvani, Salto Mortale. Aphorismen, Essais, Skizzen. Heidelberg 1913, S.36.

⁸³ C.J. Schorske, Österreichs ästhetische Kultur 1870-1914. Betrachtungen eines Historikers, in: Traum und Wirklichkeit. Wien 1870-1930. Ausst. Des Hist. Museums der Stadt Wien, Wien 1985, S.17 f.

⁸⁴ Vgl. Die Fackel 1899, Nr. 6, S.2 ff. Die Fackel 1902, Nr.122, S.3 ff., Die Fackel 1906, Nr.213, S.18 ff.

⁸⁵ H. v. Hofmannsthal, Buch der Freunde, in: Reden u. Aufsätze III., S.279.

⁸⁶ H. v. Hofmannsthal, [„Schillers Selbstcharakteristik“], in: Reden u. Aufsätze III., S.70.

⁸⁷ A. Schnitzler, Tagebuch 1903-1908, Wien 1991, S.318. Ders., Tagebuch 1909-1912, Wien 1981, S.47.

⁸⁸ Vgl. A. Schnitzler an Julius Bittner vom 3.(2.)1913, in: Briefe 1913-1931.

Hg. v. P.M. Braunwarth, R. Miklin, S. Perlik, H. Schnitzler. Frankfurt 1984, S.9.

⁸⁹ H. Bahr, Briefwechsel mit seinem Vater, Wien 1971, S.35.

⁹⁰ Vgl. hierzu und zum folgenden H. Bahr, Parsifalschutz ohne Ausnahmegesetz, Berlin – Leipzig 1912, S.17 ff.

⁹¹ H. St. Chamberlain, Richard Wagner, München ³1904 (zuerst 1895), S.227.

⁹² FS, Aber als Mensch . . ., in: Berliner Tageblatt vom 19.6.1911, S.2 (Montagsausgabe).

⁹³ G. Hauptmann, Italienische Reise. Tagebuchaufzeichnungen. Hg. v. M. Machatzke. Berlin 1976, S.77.

⁹⁴ Wie wenig auch liberale (und prominente) Autoren vor allem des 19. Jahrhunderts in der Lage waren, judenfeindliche Muster aus ihrem Denken auszuschalten, belegen hinreichend die drei „Conditio Judaica“ – Bände; v.a. der erste Band (vgl. dazu auch die Diskussionszusammenfassung ebd., S. 345 f.). Eine desillusionierende Bilanz.

2.2. Historische Problemorientierung im Wiener fin de siècle

Im Folgenden soll die Perspektive der hier zu behandelnden Thematik auf ihren zeitgenössischen Kontext focussiert werden.

Zunächst einmal (2.2.1.) soll eine Skizze des Emanzipations- und Assimilationsdenkens und -geschehens mit all seinen Hoffnungen und Bedrohungen im Hinblick auf das Wiener Judentum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu entworfen werden. Hier, vor allem in seinem germanophilen Kunstenthusiasmus, wird sich Vieles an historischer Erfahrung des Judentums in Mitteleuropa wiederverarbeitet finden, das in den Abschnitten 2.1.1. bis 2.1.4. dargelegt worden ist.

Der Abschnitt 2.2.2. wird die radikale Wende dieses Kunstverhältnisses von einer privaten Lese- und Reflektionskultur der ersten jüdischen Emanzipationsgeneration zu einer exklusiven Kunst- und Künstlerphilosophie der Söhne (oder schon der Enkel), aus denen dieser Kreis vor allem bestand, im Jungwiener Dichterkreis vorstellen. Er wird zugleich die Aporetik des nur Momenthaften dieser Haltung zu erklären versuchen, deren gesellschaftsferne „Ipsissimosität“ (Hermann Bahr) bald zu weltanschaulichen Definitionen der heterogensten Art hinüberglitt. Ein Element dieses kontroversen Potentials, angeregt von einer inkohärenten politisch-sozialen Entwicklung in Österreich, wie sie unter 2.2.1. dargestellt wurde, ist die außerordentliche hohe Repräsentanz von Juden in jener Jungwiener Literaturmoderne und reaktiv dazu von den Judegegnern – und von Juden selber! – die jüdische Markierung dieser Kunst in feindseliger Arbeit.

Hier entsteht die funktionelle Bedeutung des Zionismus, Fragen stellend, Antworten suggerierend. Der visionäre Entwurf eines eigenen Staates der Juden außerhalb Europas, aber von universalistischen Fortschrittsideen europäischen Geistes geprägt, reagiert auf die antijüdische Denunziation, die seinem Autor, einem jüdischen Schriftsteller und Feuilletonchef der bedeutensten Wiener Tageszeitung, unausrottbar erschien. Die Darstellung von Theodor Herzls „jüdischer Moderne“ (2.2.3.) pointiert dessen Erscheinung nach zwei Seiten: ästhetisch als weltanschauliches Angebot eines „Ausbruchs“ aus dem verrannten Solipsismus der Jungwiener Literaturmoderne und soziologisch als Angebot einer aktuellen Redefinition des Judentums der allermeisten ihrer Mitglieder. Offenkundig und einsichtig werden die Verlegenheiten, die Lockungen und die Vorbehalte, die Tabuverletzungen und die peinlichen Selbstprüfungen, die ein solches Angebot hervorrief.

2.2.1. Die liberale „Welt der Sicherheit“ und der Antisemitismus.

2.2.1.1. „Jene Welt“ – ihr Interieur.

„Ich hatte eigentlich schon ganz vergessen, daß ich ein Jude war. Jetzt brachten mich die Antisemiten auf diese unangenehme Entdeckung.“¹ Der Satz Sigmund Mayers, Kaufmann, liberaler Abgeordneter und einer der führenden Vertreter des bodenständigen liberalen Judentums in Wien, belegt in exemplarischer Weise das Selbstbewusstsein eines österreichischen Juden um die Jahrhundertwende. In die Konstatierung des Scheiterns einer großen Intention – und darum ist es ein gleichsam epochaler Satz – mischt sich, so scheint es, noch ein ironischer Unterton, als ob das Werk dieses obskuren Judenhasse etwas doch nicht ganz Wirkliches und Ernstgemeintes im 20. Jahrhundert sein könne. Sigmund Mayer stößt auf eine „unangenehme Entdeckung.“ Ob dem liberalen Juden das Jüdischsein vielleicht überhaupt unangenehm ist oder ob er es, vielleicht etwas überkompensiert, „aufgehoben“ glaubte in einer höheren Zivilisationsstufe bleibt offen. Ein Bekenntnis zum J u d e n t u m indes ist damit nicht ausgesprochen, wohl aber, „von außen“, die Feststellung des J u d e s e i n s. Eine externe, „öffentliche“ Markierung, der man sich gleichwohl schwer entziehen konnte.

Wie ein spätes historisches Echo zu dieser Bemerkung Sigmund Mayers klingen Erklärungen des großen Kunsthistorikers Sir Ernst H. Gombrich, 1909 in Wien geboren und darum sowohl Historiker wie beziehungs- und erinnerungsreicher Zeitzeuge, bei einem Seminar über die Bildende Kunst im Wiener fin de siècle im November 1996 in London.

„Natürlich weiß ich von vielen äußerst kultivierten Juden, aber [. . .] ich bin der Meinung, daß der Begriff der jüdischen Kultur von Hitler und seinen Vor- und Nachläufern erfunden wurde.“ Legitimation der These ist auch die persönliche Erinnerung: „Es war genau dieses Gefühl, daß die jüdische Identität auf einer künstlich geschaffenen Konstruktion beruht, das viele assimilierte Juden, unter anderen meine Eltern, dazu bewegte, ihre Religion zu wechseln und damit den Prozeß der Assimilation abzuschließen.“²

Mayers ebenso beiläufige wie prononcierte Bemerkung war Ausdruck eines gesellschaftlichen Konsenses unter Juden in Wien um 1900. Gombrichs These ist eine vehement kritische Stimme in der aktuellen wissenschaftlichen Auseinandersetzung um die Bedeutung dieses Konsenses.

Stefan Zweig hat jener „Welt der Sicherheit“, der Welt also der jüdischen Väter, die vergessen haben wollten, dass sie Juden waren, ein unvergleichliches Denkmal gesetzt.

„Man lebte gut, man lebte leicht und unbesorgt in jenem alten Wien“ in einer „geordnete(n) Welt mit klaren Schichtungen und gelassenen Übergängen, eine Welt ohne Hast [. . .], denn in dieser bürgerlich stabilisierten Welt mit ihren unzähligen kleinen Sicherungen und Rückendeckungen geschah niemals etwas Plötzliches; was von den Katastrophen sich allenfalls draußen an der Weltperipherie ereignete, drang nicht durch die gut gefütterte Wand des ‚gesicherten‘ Lebens.“³

„Revolutionen“, schreibt Felix Braun, „waren inmitten der Zivilisation schwer vorstellbar.“⁴ Eine Revolution, eine stille, sanfte freilich mit einem utopischen Abglanz, fand unterdessen trotzdem statt. „Die jüdische Nation“, von der so noch Moses Mendelssohn sprach, „steht heute mitten in einer ihrer merkwürdigsten Phasen ihrer Geschichte voraussichtlich in der letzten.“ So proklamierte es 1882 Karl Emil Franzos, galizischer Jude, deutschnationaler Burschenschaftler und Schriftsteller der Welt des Ostjudentums. „Der Judenhaß und alle ‚Judenfragen‘ werden sterben, wenn es keine jüdische Nation mehr gibt.“⁵ Der eherne Fortschritt der Zivilisation habe dann auch diese Frage endgültig erledigt.⁵ Und was diese Zivilisation in Wien um 1900 ermöglichte, beschrieb ein prominenter jüdischer Kritiker aus Berlin als eine „wunderbare Okulierung österreichischen und jüdischen Geistes.“⁶ Die Formulierung blieb über lange Zeit paradigmatisch für eine liberale Kulturgeschichtsschreibung, über das Wiener fin de siècle. Über eine von soviel Gegenwartskorrespondenzen zwielichtig illuminierte Kunstepoche also, in der zuletzt Jacques le Rider die Formulierung und den Kunstaussdruck aktueller postmoderner Gedankenkonstellationen aufwies.

Im Revolutionsjahr 1848 lebten in Wien 197 sogenannte tolerierte Juden; die „Herren Tolerierten“, eine Art gesellschaftlicher Oberschicht, und sie lebten nicht, wie anderswo, etwa in einem Judenviertel, einem Ghetto. Etwa 400 bis 10000 weitere Juden lebten in Wien vorübergehend und ohne Aufenthaltsgenehmigung. 1880 lebten in Wien 72000 Juden, 1890 waren es 118000, 1900: 147000, 1910: 175000. Ihr Bevölkerungsanteil schwankte in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zwischen acht bis zwölf Prozent. Etwa 90% aller Juden Deutschösterreichs lebten in Wien. Damit war die Haupt- und Residenzstadt nach Warschau und Budapest die europäische Großstadt mit dem höchsten jüdischen Bevölkerungsanteil.⁷

Wohin Juden politisch gehörten, das ergab sich gleichsam von selber. Alles was an liberalen Reformen seit Ende der 50er Jahre wirksam wurde, das mündete, nach einigen Rückschlägen des neoabsolutistischen Staates, in die Konstitution vom Februar 1867, die alle Juden als die endgültige Ratifizierung ihrer bürgerlichen Gleichstellung empfanden.⁸ Endlich und endgültig schien für Juden damit auch der Triumph der weltbürgerlichen These der Aufklärung bestätigt, die Nichtigkeit dagegen von Glaubensdogmen gegenüber der vernünftigen „Religion“ der Toleranz und Humanität. Die „terminologische Überlegenheit“ (Anton Kuh) jüdischer Assimilationsphilosophie, ihr selbstgewisser Rationalismus war gerade dem liberalen Politikstil in Österreich auch innerlich kongruent. Kulturelle Assimilation war dann unterm Zeichen der rechtlichen Emanzipation und des wirtschaftlichen Erfolgs nur die sinnreiche Aufgabe eines anachronistischen Eigensinns und Vorurteils. Sie schloss sich jetzt befreit und dankbar und einer langgehegten Sympathie folgend umso entschlossener und pathetischer der deutschsprachigen Kultur an. Juden in Wien um 1880 waren so deutsch wie „Wasser naß oder Zucker süß ist.“⁹ „Kerndeutsch“ ist die Lieblingsvokabel einer so bedeutenden Gestalt im Wiener Kulturjournalismus der Jahrhundertwende wie Anton Bettelheim (zunächst bei der „Presse“, dann bei der „Deutschen Zeitung“) in der Sammlung seiner Aufsätze. Sie erschien 1913 und er leitet sie wie in einer Retrospektive mit dem bedeutungsvollen Satz ein: „Plutarchide zu sein, auch nur als letzter, ist schön.“¹⁰

Der erste Tempel dieser deutschen Kultur in Wien war das Burgtheater. „Im Burgtheater konnte man lernen, was feine Sitte, Anstand, adelige Form war. Und wir lernten gern“, schreibt Josephine Winter, die dem Familienverband der Auspitz und Lieben entstammte.¹¹ Martha Hofmann, Schriftstellerin und spätere Zionistin, berichtet über die Vorlesungen ihres Vaters, liberaler Geschäftsmann und Dozent an der Hochschule für Bodenkultur. Er hielt sie in „selbsterlerntem reinstem Burgtheaterdeutsch.“ „Das Stehparterre war seine ‚Hochschule‘ gewesen.“¹² Ernst Waldinger erinnert sich an den zeremonialen Charakter jüdischer Gottesdienste, denen er beizuwohnen hatte. Der Rabbiner sprach im Tonfall von Joseph Kainz.¹³

Nicht nur die Teilnahme an der „großen“ Kultur sondern am gesellschaftlichen und ökonomischen Emanzipationsprozess überhaupt setzte die gründlichste und umfassendste Erziehung und Bildung voraus. Kaum ein stärkerer Beleg als Dokumente aus dem Wiener Judentum lassen sich für These W. Frühwalds finden, dass Juden die eigentlichen Repräsentanten des deutschen Bildungsbürgertums im 19. Jahrhundert waren. Für den Kaufmann Sigmund Mayer war die tägliche Stunde Klassikerlektüre nach Tisch etwas Unantastbares für die „geistige Erfrischung“. Schon mit 10 Jahren, so erinnert sich der Bankier Richard Kola, war es „mein Ideal [. . .] einen Schiller zu besitzen.“ „Das Leben ging weiter, ausgefüllt von Lernen und Lesen.“¹⁴ „Ein Mann ohne humanistische Bildung“, erinnert sich der Arzt Heinrich Benedikt, „wurde nicht für voll genommen.“¹⁵ Was die schulische Ausbildung betraf, kam keine andere für bürgerliche Juden in Frage als die des Gymnasiums, später der Universität. Carl Schorske hat die Dominanz von Juden in den kulturellen Eliten Wiens mit der jüdischen Dominanz im Wirtschaftssektor in Beziehung gesetzt. Steven Beller hat dagegen mit guten Gründen auf die enorme Bedeutung des Bildungswesens, vor allem des Gymnasiums, als Integrations- und als Mobilisationsfaktor für Juden in die maßgebende Kultur in Wien nach etwa 1860 und vor allem dann für „Wien um 1900“ hingewiesen.¹⁶ Keine der zahlreichen Erinnerungen und Kommentare zu der Epoche vergisst deren Bedeutung mit dem nötigen Nachdruck zu betonen. Stefan Zweigs Aufzeichnung ist darunter nur das bekannteste Dokument. „Die bessere soziale Stellung“, schreibt Leo Goldhammer, der Historiker des Wiener Judentums, 1927, „die größere Wohlhabenheit und höhere Bildung der jüdischen Eltern bewirkte es vor dem Kriege, daß fast keine jüdische Familie vorhanden war, die ihre Kinder nicht auf die Universität geschickt hätte.“¹⁷ Das humanistische Gymnasium als Bildungsvorstufe für das Universitätsstudium nennt Raoul Auernheimer einen unverzichtbaren Teil des „Vollbürgers“ in Wien um 1900 – neben dem Titel des Reserveoffiziers, der für Juden freilich schwerer zu erwerben war.¹⁸ Für sie hieß „Vollbürger“ zu werden also zunächst vor allem ihre „Kinder etwas lernen zu lassen“, dafür war, so Joseph T. Simon, Sozialist und Sohn eines Mathematikprofessors, in Döbling aufgewachsen, „ein Jude [. . .] zu jedem Opfer bereit.“¹⁹ Dies manifestierte sich in der Präsenz von Juden an Gymnasien, Universitäten und in akademischen Berufen. Einige Zahlen: Im Durchschnitt ca. 30% der Wiener Gymnasiasten waren Juden, etwa 55% der Medizinstudenten in Wien waren in der 80er Jahren Juden, 33% der Gesamtstudentenzahl waren Juden.²⁰

Nicht weniger leidenschaftlich und geradezu sentimental war die Anhänglichkeit der Juden gegenüber dem Kaiserhaus und aller austriazistischen Kulturtradition gegenüber. „Kaiser und Kronprinz, das waren schließlich Begriffe, die gleich nach dem lieben Gott kamen.“²¹ „Der Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte ist von dem Religionsbekenntnis unabhängig.“ Nie vergaßen die Wiener Juden dem Kaiser Franz Joseph diesen Artikel 14 aus dem Österreichischen Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867. Auch persönlich war Franz Joseph, der in antisemitischen Hetzrunden gelegentlich der „Judenkaiser“ unter Juden aber zärtlich „Froim Jossel“ genannt wurde, in seiner

asketischen Arbeitsamkeit ein Vorbild der jüdischen Gründerzeitväter. Zahllos sind die Zeichen der Verehrung und der Ehrfurcht, die dem Kaiser und der Kaiserin gerade auch von Seiten der jüdischen Gemeindegremien entgegengebracht wurden.²² „Dies ABC des Patriotismus“, schreibt Anton Bettelheim, „war die unerläßliche Voraussetzung der napoleonischen, wie jeder folgenden Judenemancipation.“²³ Und zum Tod Franz Josefs 1916 erinnert sich der Historiker Friedrich Engel-Janosi nur in einem, freilich gewichtigen Satz: „Irgend etwas war erschüttert worden, was mit unserer Existenz zusammenhing.“²⁴ Die unerschütterliche Treue zur Dynastie und die Berufung auf die 48er Revolution, die der junge Kaiser hatte niederschlagen lassen, verschmolzen wie widersprüchlich auch immer in der Gesinnung des liberalen Judentums. Juden waren, so Carl Schorske (1982), das eigentlich „übernationale Volk des Vielvölkerstaates“, Stütze der Zentralgewalt, die die Nationalisten von allen Seiten zu schwächen versuchten. Noch 1883, als es in der liberalen Partei und im multinationalen Staat schon beträchtlich zu kriseln begann – seit 1879 regierte das Kabinett Taaffe mit Polen, konservativen Tschechen und deutsch-katholischen Konservativen –, verkündete der alte Adolf Jellinek manifestativ in der „Neuzeit“, dem publizistischen Sprachrohr des liberalen Judentums:

„Allein die Juden in Österreich sind Österreicher, fühlen und denken österreichisch, wollen ein großes, starkes und tüchtiges Österreich, einen Gesamtstaat mit einem Herzen, von welchem das Gesamtleben ausströmt, und einem Haupte, das die staatlichen Gesamtinteressen überschaut und deren Ineinandergreifen regelt, und einer Hand, welche die Regierungszügel festhält, so daß die zentrifugalen Teile zusammen bleiben. Denn mehr denn alle übrigen österreichischen Staatsbürger sind die Juden in Österreich kaiserlich gesinnt. Sie wissen und gedenken es in unbegrenzter Dankbarkeit, was der Kaiser von Österreich ihnen gewährt hat. Nicht auf den König von Böhmen, auf den Markgrafen von Mähren und auf den Herzog von Steiermark war ihr Auge hoffnungs- und vertrauensvoll gerichtet, sondern auf den Kaiser von Österreich, der alle Königreiche und Länder, die seinem kaiserlichen Zepter unterworfen sind, mit gleicher Gerechtigkeit regiert und alle seine Untertanen mit gleicher väterlicher Liebe umfaßt. Ihre Hoffnung ward erfüllt, ihr Vertrauen hat sich bewährt. Der Kaiser von Österreich hat alle Gesetze sanktioniert, welche die Gleichstellung der österreichischen Juden proklamieren und ihnen dieselbe Stellung im Staate anwiesen, wie ihren nichtjüdischen Mitbürgern. Väter und Söhne erzählen einander und in den jüdischen Gotteshäusern wird es laut verkündet, daß Franz Josef I., der Kaiser von Österreich, seine jüdischen Untertanen zu wahrhaften Menschen und zu freien Bürgern gemacht hat. Sie sind daher durch und durch dynastisch, kaiserlich, österreichisch. Der österreichische Doppeladler ist für sie ein Symbol der Erlösung. Die österreichischen Farben schmücken die Fahne ihrer Freiheit.“²⁵

Gegenüber der Vielzahl von Treuebekundungen zur habsburgischen Dynastie bis zu deren Untergang bildeten antihabsburgische Affekte etwa bei Victor Adler und Freud auch unter Intellektuellen durchaus eine Minderheitenposition.

Inwieweit all jene proösterreichischen Bekenntnisse auch eine antideutsche Haltung einschlossen, das blieb strittig. Strittig insbesondere zwischen den Generationen, oft innerhalb der Familie. Sigmund Mayer schreibt in einer Veröffentlichung, die er im Untertitel „Studie eines ‚Arbeitgebers‘“ nennt: „Österreich ist auch ein Deutschland [. . .] aber nicht Deutschland selbst.“²⁶ Der Gegensatz von habsburgischer und hohenzollerischer Orientierung wird deutlich. Die Kaufmannsklasse, so Mayer, bekennt sich deutschösterreichisch. Die Söhne aber, so fährt er fort, orientieren sich nicht selten preußisch. Mit den jungen Doktoren und „Doktrinärs“, die Mayer hier anspricht, war wohl vor allem jener Kreis um Engelbert Pernerstorfer gemeint, der im einleitenden

Abschnitt über Wagner (2.1.4.) in seinem sozial- und kulturkritischen Deutschnationalismus charakterisiert worden ist.

In dem liberalen Staat und unter dem kaiserlichen Protektorat konnten sich Juden frei bewegen, viele, wenn auch nicht alle Türen schienen ihnen offen zu stehen.²⁷ Der Zionist Otto Abeles beschrieb im Rückblick auf die Zeit der Jahrhundertwende 1927, was das für das Verhältnis zu ihrer eigenen Abstammung bedeutete:

„Vor dreißig Jahren war es in den besseren jüdischen Kreisen von Wien und Prag, Brunn und Budapest verpönt, sich zum Judentum zu bekennen. ‚Bessere Kreise‘ waren: Fabrikant und Großhändler, Arzt und Advokat, Bankier und Juwelier, aber auch Kohlen- und Versicherungsagent, Kommiss in guter Position, sowie der gesamte Verein der reisenden Kaufleute. Es galt für unfein, vom Judentum zu sprechen, kulturlos, sich mit den westlichen Tempelleuten oder gar östlichen Kaftanträgern zu identifizieren. Das Schicksal, Mitglied der israelitischen Kultusgemeinde bleiben zu müssen, so lange Großpapa in Nikolsburg, oder eine Erbtante in Boskowitz lebte, wurde durch Lebensführung, gesellschaftlichen Verkehr und Hochhaltung der nationalen Belange (der deutschen und tschechischen natürlich) nach Tunlichkeit kaschiert. Man entwertete die deutschesten Vornamen, etwa Hans und Paul, indem man sie den Kindern sämtlicher jüdischer Familien gab. Man erwies dem nichtjüdischen Zeitgenossen, daß das Judentum tatsächlich jeder Verachtung wert sei, indem auch die Besten, Unabhängigsten ihre jüdischen Namen änderten. (Ohne äußeren Zwang, ohne tiefere Bedeutung wurde aus Süd-Feld ein Nord-Au.) Was damals jüdische Eltern an der Psyche ihrer Kinder verbrachten, ist nicht zu sagen. Nur Speichellecker, Plusmacher oder Affen konnten nach dem damals selbstverständlich notwendigen Abiturium aus den Mittelschulen hervorgehen.“²⁸

Otto Friedländer hat in zwei erzählenden Werken mit impressionistischen Darstellungen des Wiener fin de siècle von wunderbarer Anschaulichkeit und Farbigkeit, die Karriere eines jüdischen Doktors beschrieben, dessen rastloser Assimilationseifer ihn zum Ministerialbeamten, zum engen Mitarbeiter seines Ministers gar werden lässt. Er legt jüdischen Jargon und jüdischen Umgang ab, und dem Rat eines ehemaligen Ministers, jetzigen Universitätslehrers und Herrenhausmitglieds folgend („Die Taufe ist ein ganz bedeutsamer, symbolischer Akt, ein entscheidender Schritt, ein Sieg in einem Kulturkampf – der Schritt von Asien nach Europa“) auch seine Religion.²⁹ „Wie im Traum hörte er seine Mutter sagen: ‚Daß ich noch einmal im ersten Bezirk wohnen werd‘ – das hätt’ dein seliger Vater erleben sollen.“³⁰ Der Rat, den Otto Friedländer einen Minister seinem strebsamen jüdischen Beamten geben lässt, war ein gesellschaftlicher Imperativ, freilich ein nicht unproblematischer und in jüdischen Familien vielfach auch Verlegenheiten erzeugend. Überlieferte jüdische Lebensformen, von denen „verschiedenartigste und oft seltsame Stücke atomisiert noch herumlagen“³¹, so die Formulierung von Gershom Scholem, ein Berliner Jude, wurden von der jungen liberalen Generation nur noch als „stimmungsvolle Erinnerung“ vollzogen, aus „Pietät.“³² Solche und ähnliche Formeln kehren stets wieder in den Erinnerungen aufgeklärter, assimilierter Juden in Wien um 1900. Sie demonstrieren die häufig auch innerfamiliären Spannungen des epochalen Ausgleichs verschiedener Stufen der Judenemanzipation. Und sie demonstrieren auch den Konflikt zwischen öffentlichem und privatem Verhaltenshabitus, dem Assimilation wohl stets, hier aber in besonderer Zuspitzung ausgesetzt war.

Was bodenständig sich dünkende Wiener Juden aber irritierte, bisweilen mit heftiger Indignation erfüllte, war der vor allem nach 1867 scheinbar unaufhaltsame Strom exotischer Judengestalten, der aus osteuropäischen Nestern stammend sich über den

Nordbahnhof in die glanzvolle Haupt- und Residenzstadt ergoss. Diese „unappetitlichen Kleider, die Bettfedern im Knopfloch und den unfeinen Gang“, der „kompromißlose“ Kaftan noch mit richtigen Schößen; „überall zu Hause solange sie nicht auf die Gassen gehen“ . . . so hat sie ein Zionist mit Sympathie beschrieben.³³ Obskure Gestalten von fremder Sprache und Kleidung, fremdem Verhalten und archaischer Glaubenspraxis. Sie vor allem gründeten und erweiterten besonders in der Leopoldstadt nahe ihrem Wiener Ankunftsor t orthodoxe Bethäuser und kleine Synagogen, die auch zum Sitz von Erziehungsinstituten und Vereinen wurde, etwa die „Ankerschul“ und später, 1864, den Tempel in der Großen Schiffgasse. Die wohl situierte Kultusgemeinde war misstrauisch, die „Neue Freie Presse“ berichtete darüber nur in kurzer Notiz.³⁴ Die große Mehrheit der Wiener Juden konnte dem öffentlichen Erscheinungsbild dieser „Kaftanleute“ gar nichts Sympathisches abgewinnen, sie sahen sich höchst unerwünschter Identifikation ausgesetzt.

„Older residents who belonged to the upper or middle classes and were already integrated into German culture saw in the new immigrants (especially those from Galicia and Hungary) a threat to their recently acquired emancipation.“³⁵

Schon früh in den 70er Jahren, noch bevor der Antisemitismus zu einem Element der politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung wurde, war etwa in der „Neuzeit“ Simon Szàntòs` Kritik und Missbilligung gegenüber den traditionellen Lebensformen des orthodoxen Judentums in den östlichen Reichsprovinzen laut geworden.³⁶ In ihren Assimilationshoffnungen verunsichert, wendet sich das assimilierte Judentum Wiens gegen die Masse der noch weitgehend von den traditionellen religiösen Lebensgewohnheiten des „Stetl“ bestimmten Ostjuden, die sich in den Vorstädten zusammenzog, mit Unduldsamkeit und Persiflage ostjüdischer Eigenheiten etwa im Kabarett. Schnitzler, Friedjung, der Feuilletonist der „Neuen Freien Presse“, der „Wiener Spaziergänger“ Daniel Spitzer, der Historiker und einflussreiche Parlamentarabgeordnete Josef Redlich, ja selbst der frühe Herzl geben vielfach der Nervosität und Aversion gegenüber dem von westlicher Kultur so verschiedenen Erscheinungsbild dieses fremden Judenvolkes Ausdruck. Die Irritabilität eines forcierten Kulturstolzes enthüllt sich in Idiosynkrasien gegenüber Äußerlichkeiten oder Eigenarten sprachlichen Ausdrucks. George Clare schreibt über seine Kindheit und das Verhältnis zu seinen beiden Tanten:

„Der eigentliche Grund, weshalb ich Julie so viel lieber hatte als Adele, ist genau in diesem Unterschied zwischen den beiden Frauen zu suchen. In Wien geborene Juden, und ich war bereits ein Wiener der zweiten Generation, empfanden eine gewisse Abneigung gegenüber den weniger assimilierten Juden aus dem Osten. Wir waren, oder glaubten es wenigstens zu sein, so ganz anders als diese bärtige, kaftangewandete Gesellschaft. Wir waren nicht bloß Österreicher, wir waren Deutsch-Österreicher! Kein Wunder, daß ich den jiddischen Singsang ablehnte, in dem Adele deutsch sprach, mit einem ‚Joich‘ - Seufzer zu Beginn und am Ende fast jeden Satzes.“³⁷

„Es gibt kein schwereres Los“, heißt es später bei Joseph Roth, „als das eines fremden Ostjuden in Wien.“ Ferdinand Kürnb ergers Kommentar verdeutlicht eine verbreitete Besorgnis des bürgerlichen Judentums: „Wien schob sich damals um viele Breiten von Westen nach Osten, von Deutschland nach Syrien; – der Eingeborne fühlte sich nicht mehr in Europa.“³⁸ Den „Eingebornen“ repräsentierten die jüdischen Notabeln in der Kultusgemeinde. Auch deren Prestige innerhalb des Judentums und, indirekter, innerhalb der Mittelklassenpolitik in Österreich war zunehmend in Frage gestellt durch die enorme Zuwanderung ostjüdischer Glaubensgenossen. Durch sie, resümiert William O. McCagg,

wurde das Wiener Judentum „more Orthodox, much poorer, more Proletarian, and considerably more ‚Galician‘ than it had been before.“³⁹ „And one may surmise“, McCagg an anderer Stelle, „that after the period of spurtlike growth in the 1860s, the Jewish Community in Vienna lost in homogeneity. By 1900 it was characterized above all by the glaring contrast between the very rich and very poor.“⁴⁰ In einer soziologisch differenzierteren Betrachtung war freilich die jüdische Zuwanderung aus dem Osten durchaus heterogener als es sich die Statusunsicherheit der Wiener Juden und das Vorurteil der Judenhasser vorstellte; heterogener sowohl in ihrem materiellen Vermögen (etwa die Zuwanderung aus Böhmen und Mähren) als auch in ihrem Assimilationsgrad.⁴¹ Die zunehmend aversiven Reaktionen der „Wiener Juden“ gegenüber der jüdischen Zuwanderung aus dem Osten am Ende des Jahrhunderts indiziert die defensive Position liberaler und damit auch assimilationistischer Weltanschauung bei Juden wohl vor allem unter dem Eindruck sich steigernder antisemitischer Agitation. Die „zivilisierten“ Juden Wiens wollten, was ihnen freilich Hetzorgane wie der „Kikeriki“ und zahllose Karikaturen vor allem nach 1873, in denen der Banker fast immer jüdisch „mauschelt“, stets wieder unter die Nase rieben, keinesfalls mit den „polnischen“ Juden in einen Topf geworfen werden. Welche phobienhaft panischen Reaktionen das Auftauchen der östlichen Stammesgenossen in dem antisemitisch infizierten Klima Wiens bei den glücklich assimilierten „bodenständigen“ Juden ausgelöst haben mochte, beschreibt Wolfgang Georg Fischers Roman „Wohnungen.“ In der eines reichen jüdischen Anwalts am Schottenring werden die östlichen Verwandten versteckt durch eine Extra-Tür eingelassen. Im Halbschlaf erscheint dem wohlstuierten Advokatenehepaar der K.K. Flottenkapitän in Paradeuniform der als Liebhaber der Ehefrau den Ehemann erstickt; und gleichzeitig erscheint ihnen: der zornige Großvater Salomo aus dem mährischen Ghetto zornig den siebenarmigen Leuchter schwenkend.⁴² Wie schnell jene defensive Wendung gegen die Ostjuden sich vollzog zeigt noch Karl Emil Franzos’ im Jahr 1888 veröffentlichter fünfter Band von „Halb - Asien.“ Franzos ist noch ein euphorischer Assimilationist, ein fortschrittsbewusster Liberaler, anti - Taaffe und ein exemplarischer Deutscher. Um „jenes sonderbare(n) Gemisch(s) von Kultur und Barbarei“ im östlichen Judentum Herr zu werden ist „die deutsche Kultur [. . .] durch ihre Gründlichkeit und Selbstlosigkeit zu dieser Segensmission vor Allem berufen.“ „Denn die Judenfrage ist lediglich eine Kulturfrage, sie hört auf eine Frage zu sein, sobald die Kultur zum vollen Siege gelangt ist.“⁴³ Die heftige Abwehr gegenüber dem gleichsam asiatischen Erscheinungsbild des ostjüdischen Talmud-Juden reicht schließlich bis zur offenen Sympathie mit dem christlich-sozialen Antisemitismus. Historiker wie Ernst Gombrich sehen gerade in dieser Abwehr, dem Spott und der Verachtung der „Wiener“ Juden gegenüber den Ostjuden den Beweis, die vollendete Assimilation jener.⁴⁴ Zu fragen aber bleibt auch umgekehrt, ob nicht eine Wurzel dieses innerjüdischen Konflikts die Hinnahme des Vorurteils selber war: sie wandelt es freilich um: von einem ethnischen zu einem sozialen Vorurteil, lenkt es damit von sich ab und auf die Erscheinung der unappetitlich armen, neuen Fremden zu. Weltanschauung und Selbstanschauung bleiben prekär stabilisiert. Theodor Gomperz, der bedeutende Altphilologe, sieht in den Kaffeehäusern des Praters „lauter verbogene, verzerrte, mauschelnde Erscheinungen utriusque generis.“⁴⁵ Und zehn Jahre später in einem Brief an seine Frau: „Man beginnt den Sozialismus des dummen Kerls von Wien einigermaßen zu begreifen.“ „Tout entendre c’est comprendre Lueger.“⁴⁶ Selbst ein für jüdische Belange so engagierter Zeitgenosse wie Sigmund Mayer zieht hinsichtlich des enormen Wachstums der jüdischen Bevölkerung Wiens durch die ostjüdische Zuwanderung ein höchst zwiespältiges Fazit. Diese musste, „was sie an Breite gewonnen, an Höhe verlieren.“ Hauptgegenstand jedes „gesellschaftlichen Gesprächs“ im jüdischen Bürgertum, erinnert sich Stefan Zweig, war das „ständige Klassifizieren“: das sind „feine“, das sind „unfeine“

Leute, „gute Familien“ oder nicht. Diese besondere Aufmerksamkeit und Betonung auf sozialer Statusdifferenzierung ist ein Begleitumstand des radikalen Assimilationsprojekts. Marsha Rozenblit spricht etwas zugespitzt geradezu von „zwei Judengemeinden Wiens“.⁴⁷ Am Ende der Ansehensskala standen die galizischen Juden, die K.E. Franzos, der Wiederentdecker Büchners, schon in seinen novellistischen Schilderungen urjüdischen Lebens in „Halb - Asien“ beheimatet sah.⁴⁸

Gegenüber der Vielzahl facettenreicher Eindrücke aus der Welt des bürgerlichen Wiener Judentums (der „Krawattenjuden“) bleibt die der nichtassimilierten Juden (der „Kaftanjuden“, so Steven Aschheim) literarisch gänzlich unterrepräsentiert. Karl Emil Franzos, Otto Abeles und Bruno Frei haben ihr in einer Reihe von Portraits und Skizzen immerhin ein bescheidenes Denkmal gesetzt.⁴⁹ Jakob Julius David ist einer der ganz wenigen zeitgenössischen Literaten von einigem Ansehen, die sich für die scheinbar abseitige Welt der Juden, die Juden bleiben wollten und der Assimilationseuphorie misstrauten, interessierten. Sein Roman „Am Wege sterben“⁵⁰ enthält das Portrait des antiassimilativen Ottakringer Armenarztes Dr. Siebenschein, der in einem Milieu gescheiterter Gestalten tätig ist. Erst bei Joseph Roth wird die Gedanken- und Gefühlswelt traditioneller Juden „auf der Wanderschaft“ zum kritischen Verweis auf eine entwurzelte, anonymisierte Existenz nicht nur als düsterer Prospekt der Moderne überhaupt, sondern auch auf die des entfremdeten Judentums der Assimilation. Es bedeutete oft nicht weniger als Selbstverneinung. „Jude war man“, schreibt Robert Neumann über seine jüdische, aber streng alt-österreichisch gesinnte Mutter, „aber davon zu sprechen war ein gesellschaftlicher Verstoß, so schlimm, als hätte man geflucht, als hätte man etwas erwähnt, das mit dem Funktionieren der Geschlechts- oder Verdauungsorgane zusammenhing.“⁵¹

Die Karriere, der „Wiener Juden“, berufliche und gesellschaftliche, bedurfte dagegen der Manifestation. Sie vollzog sich vor allem in Form kultureller Repräsentation und, charakteristisch für das Wiener Bürgertum überhaupt, in der – wenn auch selten persönlichen – Kontaktpflege mit der Aristokratie. Ein geeigneter Ort für jene dezente gesellschaftliche Kontaktpflege von jüdischem Bürgertum und Angehörigen der Aristokratie waren jene Sommerfrischen im Salzkammergut rund um die kaiserliche Sommerresidenz in Ischl. In Unterach und Altaussee sah man, „wenn nicht zu hundert Prozent, so doch mindestens zu fünfzig Prozent Juden“, so erinnert sich Martha Hofmann an die Ferien ihrer Kindheit. Nicht selten mochte dabei auch, so Sigmund Mayer, ein Traum vieler reicher Juden in Erfüllung gegangen sein: einen Aristokraten als Ehemann der Tochter zu „kaufen“.⁵² (Ischler Lokalwitz, von Emil Löbl überliefert: „Grüß Di Gott, schön's Dearndl, wann hamm ma Jom Kippur?“) Den rauen Unterton solcher Anspielungen konnte man in der „Welt der Sicherheit“ wohl noch überhören, man sprach, so Emil Löbl, später Chefredakteur des „Neuen Wiener Tagblatts“, „Schönbrunnerisch“, „Usurpatoren, unbefugte Schönbrunner“, die ihre „nicht schönbrunnerische Herkunft zu verschleiern suchten.“⁵³

Neben jener Repräsentationskultur, die der Begriff der „Ringstraßenästhetik“ oder „Makart-Zeit“ (die Bezeichnung einer Epoche nach einem Historienmaler⁵⁴ der großen Formate!) umfasst, waren es vor allem Salons von unterschiedlicher Prägung, die eine lange, noch aus der Zeit des Wiener Kongresses rührende, in den Revolutionsjahren um

48 freilich unterbrochene Tradition anspruchsvollen kulturellen Austauschs der Wirtschafts-, Politik- und Kunsteliten in den Häusern der jüdischen haute bourgeoisie fortsetzten. Spektakuläres und maßstabsetzendes Vorbild blieb der Salon der Pauline Metternich, der „Notre Dame de Zion der Wiener Gesellschaft.“ Die ironische Apostrophierung der Fürstin Metternich von Hans Tietze verweist freilich schon auch auf Grenzen der jüdischen Assimilationshoffnungen. An dem prominentesten Ort der gesellschaftlichen Selbstdarstellung der haute juiverie, dem Stadtpalais des Barons Nathan Rothschild, war die Anwesenheit von Juden eine heikle Angelegenheit. Der Gastgeber tat alles, um die umworbenen Vertreter der alten österreichischen Aristokratie durch deren allzu auffallende Anwesenheit nicht zu belästigen.⁵⁵ Innerhalb der sogenannten „zweiten Gesellschaft“⁵⁶ aber – die Grenzen zur „ersten Gesellschaft“ begannen um 1900 freilich zu verschwimmen –⁵⁷ übernahm das jüdische Bürgertum immerhin eine charakteristische Rolle.⁵⁸ Deren soziales Fundament, so die Kennzeichnung Robert Ehrharts, war eine „distinguierte Beamtenkoterie“ und der ländliche Kleinadel.⁵⁹ Die Rolle von Juden so verschieden von den beiden anderen Gruppen in diesem Gesellschaftssegment ist von Bedeutsamkeit im Hinblick auch auf eine allerdings problematische gesellschaftliche Modernisierung insofern, als sie im Gegensatz zu der eher als kulturfremd betrachteten Hocharistokratie⁶⁰ – der Schwarzenberg, Lobkowitz, Auersberg, Windischgrätz – und auch überhaupt gegenüber einer „alles eher als literaturfreundlich(en)“ Wiener Gesellschaft (Auernheimer)⁶¹ einen kulturellen Diskurs in ihren Salons zu organisieren versuchte. Unter diesem Aspekt ist der Begriff der Assimilation durchaus nicht so einseitig zu nehmen.⁶² Als Form kultureller Akkulturation⁶³ mit durchaus auch aktiver Einwirkung der Juden, hat sie, so scheint es, auch das Ende bzw. die steigende Problematik der gesellschaftlichen Assimilation überdauern können.⁶⁴ „Die österreichische Kultur wesentlich beeinflussend und von ihr geformt, ist dieses assimilierte und kultivierte Judentum aus der Physiognomie Vorkriegsösterreichs gar nicht wegzudenken, weder durch Schönerers, noch durch Luegers antisemitische Bestrebungen in seiner Position erschüttert“, so die Frauenrechtlerin und Sozialistin Käthe Leichter.⁶⁵ Die Wechselbeziehungen, die hier stattfanden und von einer Reihe weiterer zeitgenössischer Autoren wie Kautsky und Julius Braunthal hervorgehoben wurden, lassen die binären Momente dieses Assimilationsgeschehens erkennbar werden. In der neueren historischen Diskussion wird, zumindest im Zusammenhang des kulturellen Innovationskomplexes „Wien um 1900“, Wien in einer forcierten These als eine „jüdische Stadt“ definiert.⁶⁶ Was emanzipierte Juden, neben der produktiven Kraft der Genies, zu diesem Assimilationsgeschehen spezifisch beitrugen, war vor allem jenes den kulturellen Dialog organisierende Engagement und eine Intellektualität, die österreichisches Traditionsbewusstsein mit moderner künstlerischer Reflexivität verknüpfte. Zur geistigen Funktion ihres eigenen Wiener Salons etwa schreibt Bertha Szeps-Zuckerandl, die Tochter von Moritz Szeps:

„It was a question of defending a purely Austrian culture, a form of art that would dwell together all the characteristics of our multitude of constituent peoples into a new and proud unity. For to be Austrian did not mean to be German; Austrian culture was the crystallization of the best of many cultures.“⁶⁷

Der kulturellen Präention der Wiener Juden blieb freilich das bürgerliche Manifestations- und Konkurrenzmotiv wohl stets beigemischt, der Ehrgeiz nämlich, „Haus zu machen“ und, so Josephine Winter, das eigene Haus „zu einem der ersten Wiens zu machen.“ Die Bemerkung des Zeitgenossen Robert Ehrhart – von einer Reihe anderer

Zeugnisse unterstützt –, dass „allmählich die Geselligkeit zu den öffentlichen Veranstaltungen“ hinüber glitt⁶⁸, gibt zudem zu erkennen, dass das traditionale gesellschaftliche Privileg der „ersten Gesellschaft“ vor dem Anspruch eines neuen kulturell und ökonomisch fundierten gesellschaftlichen Mitspracherechts der Bourgeoisie (v.a. auch der jüdischen) nicht unberührt blieb.

Es war die „Monomanie eines Kunstfanatismus“ (St. Zweig)⁶⁹, der in den Salons und zu anderen Gelegenheiten im jüdischen Bürgertum kultiviert wurde, aber es waren in ihrem sozialen Aspekt auch prätentiose Inszenierungen eines gleichsam bürgerlichen Aristokratismus, einer „feudaloiden“ Lebens- und Geselligkeitsform, die in ihrer auf intellektuelle und künstlerische Interessen gerichteten Klausur der Rezeption realer gesellschaftlicher Probleme und Auseinandersetzungen weitgehend verschlossen blieb. Hermann Broch:

„Gewiss, das Bürgertum jener Epoche war in seiner soliden Arbeitsamkeit durchaus keine leisure class, wie es der Feudaladel unzweideutig war, benahm sich jedoch imaginär als eine solche, da es all seine Lebenswerte, allen erstrebenswürdigen Lebensreichtum in etwas verlegte, was man heute als Freizeitgestaltung bezeichnen würde, damals aber mit der Devise ‚Kunst und Natur‘ betitelte.“⁷⁰

„Nicht zu arbeiten – im landläufigen Sinn –“, so schreibt hellsichtig Artur Schnabel, der in den 90er Jahren in Wien seine Klavierstudien absolvierte, „gehörte zum noblesse oblige“; die Flucht „in einen ästhetisch angenehmen Defätismus.“⁷¹ Jene Zweigsche These von der „Monomanie eines Kunstfanatismus“ im Milieu des jüdischen Bürgertums scheint jedenfalls eine Befangenheit des Autors selber zu reflektieren. Zu sehr war er selber Träger dieser Haltung, die ihn deren soziale Kennzeichnung übersehen ließ. Raoul Auernheimer nennt sie in einer polemischen Reaktion „Materialismus mit Goldrand“. Worauf dies und die zitierten Bemerkungen Robert Ehrharts, Brochs und Schnabels schon hindeuten, dies hat in der neueren Geschichtsschreibung John W. Boyer im Hinblick auf das soziale Korrelat von ‚Bildung‘ so differenziert. In den 80er Jahren noch hatte Bildung einen autonomen Wert in der Definition des sozialen Status. In den 90er Jahren gerät die gesellschaftliche Struktur massiv in Bewegung. Jetzt wurde nicht mehr nur nach kulturellen und ideologischen Statusbegründungen gefragt, sondern nach dem materiellen Wert von Bildung.⁷² Darauf reagierte symptomatisch ein am bedeutsamsten von Richard von Schaukal repräsentierter elitäristischer Kulturkonservatismus, der gegen diese „nivellierende Zeit“, „unsere kleine Zeit“, gegen Opportunismus und Strebertum, gegen „Literaten“, Parvenüs und Snobs wettete.⁷³ Diese generalisierte sozioökonomische Tendenz der Gesellschaftsentwicklung, wie sie Boyer feststellt, setzt auch der These, dass sich Kulturkrise und Kulturinnovation in Wien um 1900 verletzten Identitäten verdanke, Grenzen ihrer Geltung.⁷⁴ Diese Feststellung ist gerade für die Karriere Felix Saltens, bei der es um Überwindungen und nicht Übereinkünfte ging, von großer Bedeutung.

Keiner hat selbstverständlich das intime Pathos jener glücklichen Stunden gesellschaftlicher Übereinkünfte genauer und eindringlicher empfunden und artikuliert als Hofmannsthal: gelungene Assimilation, wo kulturelle und humane Traditionen des österreichischen Geistes dem jüdischen Bürgertum, befreit vom Geruch des Parvenühaften und anspruchsvollster Bildungsaspiration verpflichtet, Aufnahme gewährten. Dabei sollte gleichsam die Generation der erwerbstätigen Gründerzeit-Väter übersprungen werden. Auernheimer schreibt:

„So sehen wir in ästhetischen Fragen oft genug den Enkel mit dem Großvater gehen; aus keinem anderen Grund vielleicht, als weil sie beide den Vater ärgern wollen.“⁷⁵

Hans Tietze, einer der älteren Historiker des Wiener Judentums, sah in diesen rückwärtsgewandten Korrespondenzen im Medium eines sentimental Viennensismus und der künstlerischen Sammelleidenschaft schon ein bedenkliches Resignationsphänomen. Er schreibt über die „feinen Familien“ Wiener Salonjuden: Sie sind „rasch genug [. . .] in ihrer wienerischen Phase gealtert; müde klammern sie sich an die gute alte Zeit des Kulturbodens, der sie adoptiert hat. Sie sammeln alte Kunst, bisweilen bloß repräsentativ, bisweilen, wie Dr. Albert Figdor, mit der instinktiven Sicherheit angeborener Kennerschaft, kultivieren Alt-Wien und alles was nach Tradition riecht, und exzellieren in Anhänglichkeit an das regierende Kaiserhaus. Sie züchten in sich ein Wienertum so hoch, daß seine Unbefangenheit darunter leidet.“⁷⁶ Das „Überwienern“ der Juden nannte das später eine nazikulturideologische Schrift.⁷⁷

Befangenheit ist vor allem eine Kategorie individuellen Verhaltens. Es ist bisher von gesellschaftlicher und kultureller Assimilation gesprochen worden, angedeutet ist damit schon, dass es hier um ein facettenreiches Phänomen, um ein vielschichtig konkretisiertes Konstrukt geht. Es ist notwendig noch einen Blick zu werfen auf die Assimilation wie sie im Bereich der Privatsphäre sich vollzog. Den polemischen Formulierungen S. Mayers und A. Kuhs über die Offerierung jüdischer Töchter für eine Karriereheirat steht die Tatsache gegenüber, dass die Zahl der Mischehen, ebenso die der Namensänderungen und auch die der Konversionen in der liberalen Epoche doch relativ gering blieb; anders als noch im Vormärz, wo eine bemerkenswerte Zahl von Mitgliedern der „großen“ jüdischen Familien konvertierten und in nichtjüdische Adelsfamilien einheirateten. Sicher ebenso oft aber heirateten sie, die Eskeles, Gomperz, Biedermann, Wertheimer untereinander und begründeten weitere und ebenso potente genealogische Zweige. „Hundert Stück Südbahn (Aktien) heiraten hundert Stück Nordbahn (Aktien)“, lautet darauf der Kabarettistenwitz.⁷⁸ Das legt nahe, die Kontexte und Perspektiven genauer zu definieren, innerhalb deren von Assimilation gesprochen werden kann. Die grandiosen Träume der Emanzipation und des Assimilationismus, die auch die innerjüdische Polemik reizvoll ausmalt, stießen im individuellen Bewusstsein eines Juden angesichts von gesellschaftlichen Vorbehalten, die keinem ganz entgehen konnten, wohl doch auf ein Realitätsbewusstsein, das im Falle konkreter und bedeutsamer Lebensentscheidungen und vor allem auch sozialer Kontakte empfahl, doch unter sich zu bleiben. Dies betrifft durchaus auch das Milieu intellektueller Juden, die den vulgären Antisemitismus wohl eine Zeit noch ignorieren konnten, die aber wohl auch in ihrer Lebenswelt subtile Erfahrungen mit Skepsis gegenüber Juden machten. Hans Habe hat in seinen Erinnerungen die höchst sonderbare Mischung von Selbstverachtung und rückversichernde Bindung in seiner Familie so dargestellt:

„Wir waren schlechte Juden. Wie ich, so stand gewiß mein Vater, und vor ihm mein Großvater, vor dem Spiegel, ängstlich nach Zügen der Väter forschend, das Verwandte verachtend und erfreut über das Fremde, seltsame Gäste bei uns selber. Als mein Sohn und meine Tochter geboren wurden – beide aus Ehen mit christlichen Frauen – betete ich, nichts in ihren Zügen möge an meine eigenen Ahnen erinnern. Diese beschämende Flucht vor der Vergangenheit säte in uns um so mehr Verwirrung, als uns andererseits die Sache des Judentums immer am Herzen lag, als wir die Verbindung mit dem Gestern und Vorgestern nie ganz abbrachen – nicht-jüdische Verteidiger des Judentums wären wir am liebsten gewesen.“⁷⁹

Auffällig auch ist bei der Lektüre vor allem der Memoirenliteratur die häufig wiederkehrende Erinnerung, dass die bürgerliche jüdische Familie gesellschaftliche Kontakte kaum pflog, vielmehr meist nur nähere Verwandte in ihren kleinen Kreis einschloss.⁸⁰ Der Zionist Max Brod charakterisiert dies so: „Luftmenschentum in Seelischen und sein Korrelat: Familien-Herdengefühl.“⁸¹ Alain Finkielkraut spricht vom „Familienzentrismus“ der Juden als „Gegengewicht zur Assimilation“, die alles Jüdische hingab. Es spricht einiges für die Hypothese, dass gerade die Statusinkonsistenz der Juden – beruflich erfolgreich und geachtet, sozial offen oder latent diskriminiert – zur Vermeidung bzw. zur Einschränkung von sozialer Partizipation führte, zur Tendenz zumindest, nur auf der Ebene, die unmittelbar mit dem höheren beruflichen bzw. materiellen Status verknüpfbar war, Kontakte einzugehen. Möglicherweise blieb in diesem „Inseldasein“ (J. Barta) auch der assimilierten jüdischen Familie noch etwas erhalten von ihrer religiösen Begründung im Judentum als einer kleinen Gemeinde.⁸²

Gegenüber so vielen begeisterten Äußerungen assimilationistischer Emphase von Memoiren schreibenden Zeitgenossen hat die neuere Forschung über das Wiener Judentum der frankfurter Ära Zweifel angemeldet. Vor allem Marsha Rozenblit (1989) hat zwar mit z.T. auch problematischen Schlussfolgerungen, dennoch aber mit einer enormen Faktendokumentation ein durchaus jüdisches Wien um die Jahrhundertwende, das allem Assimilationseifer Stand hielt, rekonstruiert. Sie warnt davor, den Assimilationsgrad der jüdischen Bevölkerung Wiens insgesamt so hoch einzuschätzen. Assimilation vollzog sich in sehr differenzierten Formen der Akkulturation: kulturell, politisch, religiös, beruflich, im privaten Verkehr. Rozenblits Fazit: Trotz aller Assimilationserfolge „bestand die Wiener Judenheit doch als deutlich abgrenzbare, sich ihrer Identität bewusste Volksgruppe innerhalb des gesellschaftlichen Lebens der Großstadt Wien.“⁸³ Oxaal und Weitzmann resümieren ihre eigene, ebenfalls auf eine Vielzahl von Datenregister gestützte Untersuchung mit aller Vorsicht ebenfalls so:

„The foregoing discussion indicates some of the notorious difficulties in attempting to assess the overall degree and types of Jewish assimilation in a historical community such as the Vienna of before the First World War. Conversion, dropping out of the legal Jewish community with its great varieties of rewards and impositions – among the latter, for example, dues payments to the IKG – cannot be taken as an absolute indication of loss of Jewish social or cultural identity; conversely assimilation even in the sense of a loss or rejection of one's Jewish background could occur, as we know from a number of biographies, without formal renunciation of Jewish status. There existed a wide latitude to shape a new identity not based primarily on ethnic group loyalties – without necessarily incurring social ostracism. For some, the dilemma of choice may have resulted in an acute sense of marginality and anxiety, for many it apparently did not. Jewish family networks, a tendency to be concentrated in certain residential areas and Gymnasien, the continual salience of their Jewishness thrust on them by the antisemitic agitators, a sense of attachment to the religious tradition despite widespread secularisation – these were among the major factors which worked to sustain a matrix of interconnectedness among Jews in Vienna in the final years of the Habsburgs. In addition, many of them shared similar strategies of economic survival or occupational advancement in the great new Weltstadt.“⁸⁴

Offensichtlich sind Aussagen wie die eingangs zitierte von Sigmund Mayer zu interpretieren in Hinsicht auf die individuelle Biographie und familiäre Tradition des Betreffenden, auf soziale Kontexte, aber auch auf die psychologische Begründung, aus der solche Emphase resultierte. Dabei ist die Kürze des historischen Zeitraums, der solche Emanzipationsgewissheiten begründete – erst 1848 etwa wurde die Judensteuer abgeschafft und nach dem Scheitern begann sogleich wieder eine antijüdische Agitation –

im Auge zu behalten. Es ist wohl kaum für glaubwürdig zu halten, dass gänzlich schon in Vergessenheit geraten konnte, was zumindest den Eltern, ob zugewandert oder Wiener Residenten, noch in lebendiger Erinnerung sein musste. „I premise“, schreibt William O. McCagg, „that the cultural identity dies hard, surfacing in some individuals several generations after the first attempts to repress it.“⁸⁵ Zumindest „residual“, so Beller (1989), musste das „jüdische Problem“ den Juden gegenwärtig bleiben.

Nicht nur in der Erinnerung an Erlittenes aber, so liest man in einer großen Zahl von autobiographischen Rückblicken, versicherten sich Juden ihrer Identität. Bei aller Minimalisierung des rituellen Aufwandes, zu dem sie sich als assimilierte Juden genötigt sahen, war für viele der Austritt aus der jüdischen Gemeinde nicht diskutabel. Auch so etwas wie ein freilich undemonstrativer Stolz Jude zu sein, bekundet sich in dieser Weigerung nicht nur in „bürgerlichen“ Assimilations-Biographien wie denen von Stella Klein-Löw oder George Clare, sondern auch in der jüdischen Aristokratie etwa der Familien Wertheimstein, Springer oder Todesco. Ein Element dieser wie auch immer versteckten und gelegentlich wohl auch zynisch praktizierten Solidarität unter Juden war die sprichwörtliche Caritas. Marsha Rozenblit listet im Anhang 2 ihres Buches eine verblüffende Fülle jüdischer Vereine und Hilfsorganisationen in Wien der Jahrhundertwende auf. Auch die eingangs schon erwähnte stadtgeographische Konzentration der jüdischen Bevölkerung Wiens ist ein Indiz ihrer sich wahrnehmbaren Charakteristik und Kohäsion. Die zwischen emphatischem Bekenntnis und emotionalem Rückversicherungsbedürfnis offenbar doch schwankende Haltung des Assimilationsjudentums findet treffenden Ausdruck in Eugen Hoeflichs Beschreibung des Verhaltens seiner Eltern (hier Michael und Helen).

„Für Michael war das Judentum kein Problem. Seine Einstellung zu ihm war mit den Jahren die einer sozusagen lässigen Gewohnheit geworden. Er hielt nur mehr wenige von den Gebräuchen der Jugend, doch ging er an den Feiertagen >auf einen Sprung<, wie er sagte, in die Synagoge. Ein längeres Verweilen ließ schon sein Beruf nicht zu. Er stand der Synagoge in der Form, wie sie das westliche Judentum jener Jahre zwischen liberaler Unaufrichtigkeit und pseudorevolutionärer Aufklärung kannte, kritisch und gleichzeitig wohlwollend gegenüber. Helens Stellung zur Religion wieder war die eines Menschen, der mit nüchternem Verstand an Dinge herangeht, die er nicht verstehen kann, entweder weil sie nicht zu verstehen sind, oder weil ihm nicht die Fähigkeit gegeben ist, sie zu verstehen. Im Lauf der Zeit vergaß sie wohl einen großen Teil von dem, was sie im Elternhaus gesehen hatte. Aber wenn sie auch, wie das gesamte jüdische Bürgertum Wiens, ängstlich jeder Erörterung jüdischer Angelegenheiten in Gegenwart von >Nichtisraeliten< auswich, war doch etwas von Nationalstolz in ihr, und wenn Nachrichten von Pogromen aus Russland kamen, machte sie trotz ihrer Sparsamkeit eine Spende zugunsten irgendeiner jüdischen Institution, aber zumeist einer solchen, die mit den aktuellen Vorgängen nichts zu tun hatte. Michael lächelte dazu, sagte aber nichts. Irgendwo in den Tiefen seines Fühlens war ein Wunsch, dem Haus irgendeinen aktiven Zusammenhang mit einem lebenden Judentum zu erhalten und seinen Kindern >den Weg zurück<, wie er sagte, nicht zu verschütten.“⁸⁶

Gegenüber einem solchen vielfältig changierenden, emotional inkonsistenten und jeweils situativ und individuell auszubalancierenden Assimilationsprozess erscheint die spektakuläre Theorie vom jüdischen Selbsthass eher als eine analytisch zugespitzte These, die das geistige Verhalten und Raisonement einer Reihe jüdischer Intellektueller und latente Motive des Assimilationsprozesses aufschlussreich wohl kennzeichnen mag,

kaum aber dieses Geschehen in seiner emotionalen Variabilität, Komplexität und auch Widersprüchlichkeit erfasst.⁸⁷

2.2.1.2. Antisemitismus – neu und Wienerisch.

Es ist bis hierher versucht worden, aus Zeugnissen von prominenten Zeitgenossen, jüdischen zumeist, Stimmung und tragende Bewusstseinsmomente jener „Welt der Sicherheit“ anschaulich zu machen. Dabei sind Aspekte in den Vordergrund gestellt worden, die bald nun zum Gegenstand heftiger Kontroverse und Verunsicherung vor allem auf Seiten des bürgerlichen Judentums in Wien werden sollten. Das „goldene Zeitalter der Sicherheit“ kann, betrachtet man es im historischen Rückblick, für Juden in Wien jedenfalls nicht von langer Dauer gewesen sein; vielleicht zwei Jahrzehnte.

Der Börsenkrach von 1873 läutete das Ende der liberalen Ära ein, das Ende damit jener Ära begeisterter Judenemanzipation, bzw. der Emanzipationshoffnungen. Der Liberalismus, der sich schließlich missverständlich „Vereinigte Deutsche Linke“ nannte, geriet in eine defensive Position, ratlos und widerspruchsvoll gegenüber allen drängenden Fragen der Zeit: den Nationalitätenkonflikten, der Wahlrechtsdiskussion, der sozialen Frage. Es lebte eine bis in das Revolutionsjahr zurückdatierende Diskrepanz wieder auf zwischen dem konstitutionellen und dem nationalen Gedanken. Kern des deutschen Liberalismus nach 1848 war die Überzeugung, dass die Verfügung über materiellen Besitz und vor allem auch über deutsche Sprache und Kultur, die bessere Grundlage für die Entwicklung des Gesamtstaates sei. Mit der Konstitution vom Februar 1867 wurden diese Überzeugungen schließlich zu den Prinzipien der staatlichen Organisation erklärt, einschließlich der Sicherung der zentralistischen Ordnung, die die deutsche Enklave begünstige. Die Deutschen, so Joseph Maria Baernreither, liberales Herrenhausmitglied und Minister, waren „die eigentliche Kulturnation Österreichs.“⁸⁸ Und bei Bodenbach, so wird ein Satz von dem liberalen Minister Giskra überliefert, „endig(e) die soziale Frage“⁸⁹, an der deutschösterreichischen Grenze. Von neuen und sich zuspitzenden nationalen und sozialen Konflikten, von denen der österreichische Liberalismus in großen Teilen kaum ein Bewusstsein hatte, wurden die freisinnigen Postulate bald auf eine Probe gestellt. In den 80er Jahren war der Liberalismus bis auf eher marginale Positionen seiner demokratisch-revolutionären Tradition, etwa dem festgehaltenen Antiklerikalismus, wenn nicht konservativ so doch zumindest seiner politischen Wirksamkeit nach und in seinem Ansehen bei den gesellschaftlichen Gruppen, deren politische Mitwirkungsrechte eingeschränkt waren, dem Kleinbürgertum der Händler und Handwerker und gegenüber der neu entstehenden Industriearbeiterschaft antirevolutionär.⁹⁰ Im einleitenden Abschnitt über die Wagner-Rezeption in Österreich (vgl. 2.1.4.) ist dargestellt worden, wie sehr diese konservative Verharrung des Liberalismus aus Kreisen fortschrittbewusster deutschnationaler Studenten, die sich auf Wagner beriefen – der Kreis um Pernersdorfer vor allem – schon Mitte der 70er Jahre Widerspruch erfuhr. John W. Boyer hat eine mehrstufige, sozial differenzierte Geschichte der Destruktion des Wiener Liberalismus gekennzeichnet. An dessen Ende, Anfang der 90er Jahre, verließen auch die Beamten und die Lehrer, wie vorher in den 80er Jahren schon die Priester und Demokraten, die Fahne des Liberalismus.⁹¹

Ein Symptom jener konservativen Erstarrung des Liberalismus in Österreich war 1893 der Vorschlag des liberalen Parteiführers Plener an den Kaiser, Alfred

88

Windischgrätz, den Enkel des Generals, der die Revolution 1848 niederschlug, zum Ministerpräsidenten zu ernennen. Was dann auch geschah, die „gemütliche Demoralisation“ (J.M. Baernreither) aber erst richtig anheben ließ. Jetzt wieder mit den Liberalen im Regierungsboot, immer klagend oder, wie in der charakteristischen Bemerkung Baernreithers deutlich wird, mit einer Gesinnung, in der das „Alles ist hin“ des lieben Augustin zum sokratischen Lebensprinzip sich erhob. Trotz dieser prekären Entwicklungen blieben liberale Dissidenten innerhalb des Judentums, unter ihnen noch einer der führenden Aktivisten der 48er Revolution Adolf Fischhof, Theodor Hertzka, der spätere Herausgeber der „Wiener Allgemeinen Zeitung“, oder der Medizinprofessor Moritz Benedikt eine mit Argwohn betrachtete Minderheit. Benedikt nennt die liberale Partei „die bornierteste und unfähigste der Welt“⁹² unfähig soziale Bewegungen wahrzunehmen, unglaublich durch ihr zentralistisches Bekenntnis im Nationalitätenstreit, dem gerade Fischhof – und etwa auch Sozialdemokraten wie Karl Renner – eine behutsame Föderalisierung der staatlichen Organisation des Vielvölkerstaates entgegensetzten.⁹³

Ein Verständnis der so eigenartigen Entwicklungsgeschichte des Liberalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Österreich – sein unaufhaltsamer Aufstieg und kurzzeitiger Triumph, sein Niedergang und seine langjährige Zersetzung – ist nicht möglich ohne die Betrachtung seiner traditionell schmalen und fragilen sozialen und mentalen Basis. Sie hängt zusammen mit der allgemeinen Erscheinungsform des Bürgertums im alten Österreich, das es nach den Worten Robert Musils in seinem „großen ideellen Gegensatz“ zur Aristokratie als selbstbewusste relevante gesellschaftliche Formation nie gegeben hat. „Bis hoch hinauf“ sieht Musil die gesellschaftliche Struktur bestimmt durch „ein einheitliches Gemenge von Bürger- und Kavaliersart.“⁹⁴ Ein Bürgertum etwa wie in Hamburg oder Bremen, wie in Basel oder Zürich gab es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Wien nicht. Was in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Liberalismus in Österreich auftrat, war vor allem propagiert von Akademikern und Künstlern, Repräsentanten des ökonomischen Bürgertums traten hier kaum in Erscheinung; mitverursacht wohl durch eine wirtschaftliche Entwicklung, die vor 1850 in Österreich noch als halbfeudal charakterisiert worden ist. Involviert ist damit in eine Bestandsaufnahme des Liberalismus in Österreich auch der gesellschaftliche Status des Intellektuellen. Eine Theorie kapitalistischer Entwicklung war nämlich von jener noch in den Traditionen des Josephinismus wurzelnden etatistischen Intelligenz, häufig nebenher auch künstlerisch ambitioniert, nicht zu erwarten. Von daher wird die Reduktion liberaler Gesinnung in den gesellschaftlichen Positionskämpfen der letzten Jahrzehnte vor 1900 – Hubert Lengauer nennt sie „Schwundstufe“ – verständlicher.⁹⁵ Es ist der Mangel an sozialem Selbstbewusstsein im österreichischen Bürgertum des 19. Jahrhunderts, der Mangel an normativen Tugenden, Verhaltensformen und ästhetischen Prinzipien, der sich am grandiosen Ringstraßenhistorismus, an der Idee der „vollkommenen Stadt“ (Wolfgang Mantl), an epigonalem Wohninterieur und Renaissance-Portalen und in der solennen großformatigen Dekorationskunst Makarts berauschte und zu bestätigen versuchte, weniger in einer standhaften politischen Gesinnung und Interessenvertretung. „Bürgerliche Liturgien“, so Carl Schorske. „Ein selbstbewußtes Bürgertum ist hier nicht denkbar“, schreibt noch aus den Erfahrungen der Jahre 1918 und 1919 in Wien der Züricher Patriziersohn und Schweizer Diplomat Carl Jacob Burckhardt.⁹⁶ Auch darin kann man Ursachen für den spezifisch österreichischen Antisemitismus im 19. Jahrhundert sehen. Da eine bürgerliche Revolution in Österreich nicht stattfand und die vollständige und dauerhafte Emanzipation der Juden verspätet erfolgte (vgl. dazu den Abschnitt 2.1.1.), konnte im „modernen“ Antisemitismus in Österreich mittelalterliches, barockes

89

Gedankengut des Judentums wiederkehren. „Eine selbst nicht emanzipierte Gesellschaft“, schreibt Wolfgang Häusler, „war nicht in der Lage, ihre Minderheiten zu integrieren.“⁹⁷

Diese Schwäche bürgerlichen Selbstbewusstseins öffnete freilich auch resistente Räume für eine von langer Tradition vorgeprägte Sphäre häufig polemischer kultureller Kommunikation, von häufig umkämpfter pluralistischer Toleranz, die zugespitzte Rhetorik niemals ausschloss, die sie mit Eitelkeit vielfach sogar pflegte und forcierte. Sie vermittelte auch den noch so heftig geführten Auseinandersetzungen selber noch ein Aspekt des wienerischen Rhetorischen und Theatralischen. Und sie ermöglichte auch relativ ungestörte gesellschaftliche Kontakte über ideologische Grenzen hinweg. Felix Salten etwa, der den „Erinnerungen“ nach sozialistischem Denken stets fern stand, hielt privat dennoch freundschaftlichen Verkehr mit Victor Adler, Lueger wollte selber bestimmen, „wer ein Jud’ ist.“ Adler und Pernerstorfer, ihren politischen Anschauungen und Aktivitäten nach an sich „Staatsfeinde“, blieben dennoch geachtete Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft. Was die Rhetorik des Antisemitismus betrifft, dürften nicht zuletzt darin Motive zu suchen sein, warum Juden in sehr verbreitetem Maße die Judenfeindschaft in der christlich-sozialen, Luegerschen Form als eine Mode, Laune, als Folklore gleichsam und volkstümlichen Radau unterschätzten; eine „antisemitische Komödie“, erschien es Stefan Großmann noch 1931 in der Erinnerung Lueger, „wie so viele Wiener“, war er einer, der „den Haß mehr spielte, als wirklich erlebte.“ „Man war ja doch nie, was man vor dem Theater der Öffentlichkeit schien.“⁹⁸ Auf die historischen Ursachen dieser Schwäche bürgerlichen Selbstbewusstseins in Österreich kann hier nur kurz hingewiesen werden, wichtiger sind freilich seine kompensatorischen Folgen. Allan Janik hat für den bürgerlichen „Zynismus gegenüber dem öffentlichen Leben“ Ursachen in der zwangsweisen Rekatholisierung in der Gegenreformation ausgemacht.⁹⁹ Die Lebensphilosophie des lieben Augustin bringt sie auf den Refrain. Janik zitiert dazu als späteres Echo jene berühmte Stelle aus der „Fledermaus“: „Glücklich ist, wer vergißt, was doch nicht zu ändern ist.“ Oscar Jászi hat in seiner Darstellung der komplexen Desintegrationsentwicklung der Habsburgermonarchie neben diesen barocken Ursprüngen der ästhetischen Manifestationen der Wiener Kultur auf ihre biedermeierlichen Wurzeln im Vormärz hingewiesen: beide wirken zusammen in die gleiche Richtung einer ästhetisch illuminierten Privatheit.¹⁰⁰ „Frivolität“, so Hebbel, der protestantische Liberale im vormärzlichen und nachmärzlichen Wien, war ihr Komplement im individuellen und gesellschaftlichen Bewusstsein: „Der Sklave, der seine Ketten nicht zu brechen vermag, scheuert sie blank und schüttelt sie und erklärt ihren Klang für Musik.“¹⁰¹

Der Zynismus bahnt den Weg zu einer Konfliktbewältigung in ästhetischen Ausdrucksformen. Sie bleiben im Wiener fin de siècle in einem polemisch reaktiven Kommentar und Bezug aufeinander zugleich konventionell und substantiell, milieuhaft und, in kritischer Auseinandersetzung damit, zugleich innovativ und radikal.¹⁰² Dass von einem „volksfremden“ Liberalismus befreite Juden vor allem Protagonisten dieser milieuhaft vorbereiteten radikalen Kunstgesinnung im Wien der Jahrhundertwende waren, machte ihrer Situation, wie sich zeigen wird (vgl. 2.2.2.) in mehrfacher Hinsicht problematisch.

Der Mangel an sozialem und ideologischem Selbstbewusstsein des österreichischen Bürgertums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, seine Rückzugstendenz in private, hedonistische Kunstpflege zusammen mit einer Indifferenz gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen und den damit verknüpften sozialen Fragen

– all dies umschreibt Ursachen einer politischen Schwäche des österreichischen Bürgertums, wie sie sich im schnellen Niedergang der liberalen Partei seit Ende der 70er Jahre offenbart. Die Zeitschrift „Gegen den Strom“ etwa, die seit Mitte der 80er Jahre in einigen Jahrgängen erschien, ist ein Organ, das der antiliberalen, wenngleich noch nicht antisemitisch interpretierten, Zeitstimmung Ausdruck gab. Liberalismus erscheint ihr nur als Großmannssucht, als prinzipienloser Utilitarismus, der noch alle Formen sozialer Kontakte durchdringt, als Leben „nach außen“, „daß wir dabei die Achtung vor uns selbst, vor unserer Herkunft, unserer Bildung, unseren Leistungen verlieren“, schreibt Edmund Wengraf,¹⁰³ wie viele Kritiker des Liberalismus selber eher ein Liberaler, (oder ehemals ein Liberaler), der vor der Degeneration des Liberalismus warnt. Ebenfalls noch keineswegs offen antisemitisch, aber doch mit der heftigsten Kritik an aller neuereicher Traditionsverachtung in der Gegenwart entwirft Hans Maria Truxa „Bilder und Studien aus dem Armenleben der Großstadt Wien“: Fluch über den „Wucherer“, den Ehrgeiz, die Vergnügungssucht und die Kirchenverachtung äußert der Lueger - Bewunderer.¹⁰⁴ Der wieder entdeckte „patrizische“ Bürgerstolz, dessen Inbegriff der „Hausherr“ war, tritt auf gegen das neue Bürgertum, den Börsenspekulanten, dessen vor allem jüdische Identität noch nicht beim Namen genannt wird.

Karl Kraus ebenso wie Schnitzler, Freud, Hermann Broch und Robert Musil sahen deutlich die verdrängten Widersprüche, die Hohlräume und den Zynismus einer gesellschaftlichen Ideologie, die eine vielfältig gestufte kulturelle Kommunikation mitgestalten und mitverdecken half. Paul Engelmann, Schüler von Adolf Loos und befreundet mit Karl Kraus und Ludwig Wittgenstein, hat jenes von Stefan Zweig entworfene und in vielen Abschnitten seines Lebensrückblicks im Exil freilich auch relativierte Bild einer „Welt der Sicherheit“ im Wien der Jahrhundertwende zurechtgerückt:

„Es erscheint mir heute fast als ein Gegenstück zu Hitlers tausendjähriger Zukunftstollheit – als eine ebenso tausendjährige Vergangenheitsblindheit –, was sich im Urteil dieses bekannten Schriftstellers ausspricht, der sich hier mit der trügerischen Sicherheit einer im Fett sitzenden und aufgewachsenen Generation identifiziert. Sonst müßte er damals schon, in seiner Jugend, die Luft dieser Sicherheit als einen würgenden Strick um den Hals gespürt haben und als ein Menetekel, daß so ein Leben für ihn und für die Welt nicht gut enden kann. [. . .] Die jungen Menschen jenes Zeitalters unterschieden sich dadurch voneinander: ob sie diese Geborgenheit auch als die eigentliche Lösung ihrer inneren Bedrängnisse ansahen oder ob sie eine solche Stickluft gerade daher als würgend empfanden, weil sie zu ihrer inneren Lage in einem unerträglichen Kontrast stand.“¹⁰⁵

Von dem Bewusstsein der Insuffizienz und Degeneration der liberalen Ideen, von dem Bewusstsein des Endes einer Ära waren vor allem auch die akademisch gebildeten Söhne liberaler Väter überzeugt wie Herzl, Viktor Adler und Hermann Bahr. Es ist im Abschnitt 2.1.4. der Einleitung dargestellt worden, wie seit den 70er Jahren der Wagnerismus vor allem junger Akademiker in Österreich ideologischen, „metapolitischen“ Widerspruch gegen die liberale Verstandeskultur formulierte. In Wagners „Judentum in der Musik“ wird in den Hauptangriffspunkten der Liberalismus in ganz ähnlicher Weise aufs Korn genommen wie in Hermann Bahr folgendem Plaidoyer:

„Lueger ist geheimer Rat geworden. Das ist ein historischer Moment. Denn es bedeutet: der Greißler ist Exzellenz geworden. Die Wiener Situation um 1890 war: die Verlassenheit des Greißlers. Unsere alten Liberalen, immer volkscheu, mit dem österreichischen Wesen unbekannt, nur vom Gehirn lebende Leute, die nichts als eine schöne, kleine Sammlung von Gedanken hatten, aus dem Westen importierten Gedanken, mit welchen sie nun alles zu bestreiten meinten, waren unfähig, irgendein Bedürfnis zu verstehen, das sie nicht in dem allgemeinen Schema der bürgerlichen Doktrin verzeichnet fanden. Sie hatten keine Ahnung, daß dieses österreichische Leben, seit Jahrhunderten abgewendet von Europa, sich nun nicht einfach über den Kamm der

westlichen Entwicklungen scheren ließ. Das Volk, in seiner Vorliebe für große, klare Vereinfachungen, nannte sie deshalb: Advokaten. Sie vergalten es ihm, in dem sie verächtlich sagten: Diese Greißler! Und statt, wie die klugen Franzosen den *épiciers* zur Radikalisierung, wodurch er nicht intelligenter, aber der Intelligenz dienstbar wird, ließen sie es darauf ankommen, daß der Zank zwischen den Advokaten und dem Greißler öffentlich ausbrach, wobei der Ausgang von vornherein nicht zweifelhaft sein konnte, da doch der Greißler immerhin ein Stück wirkliches Leben, eine Realität ist, während der Advokat aus Rhetorik besteht.“¹⁰⁶

Die Stellungnahme beschreibt, wenn auch etwas einseitig, agitatorisch die soziale Bodenlosigkeit des Liberalismus in Österreich, sein volksfremdes *Raisonnement* mit einem Namen: Lueger. Dieser Häuptling der Greißler, dieser Repräsentant eines „neuen Bürgertums“ also, brachte an den Tag, woran es dem Liberalismus fehlte. Anders als dessen Privilegiengeschütztheit entsprach die Weltanschauung des Greißlers, wie vormodern und kleinbürgerlich sie auch war, einer sozialen Realität, so Hermann Bahr. Luegers Angriff begann nicht in parlamentarischer Rede und intellektueller Analyse, er hatte nichts von dem feierlichen Pathos von Eduard Sueß, von der argumentativen Sachlichkeit Ernst von Pleners und Eduard Herbsts, den bedeutenden Wortführern des Liberalismus im Parlament, sondern er zog durch die Wirtshäuser, schimpfte wienerisch und gönnte der Judenfeindschaft auch ihre volksbelustigend - unterhaltsame Hetz. Das war sicher ein anderer Politikstil als der der bisher gewohnten Honoratiorenrunde der liberalen Anwälte und Doktoren.¹⁰⁷ Der war erkennbar überall in der Defensive; aufschlussreich in Bahrs Briefwechsel mit seinem Vater, einem Linzer Anwalt. Resignation, Fatalismus und Pessimismus prägen den alten Liberalen, der die Regierung Taaffe zwar „zum Teufel wünscht“, aber dennoch an Österreich als einer „Naturnotwendigkeit“ festhält, einem Vorposten der Zivilisation „gegen asiatische Rohheit.“¹⁰⁸

Die liberale Partei in ihren widerspruchsvollen Intentionen von Freiheitlichkeit und deutschzentralistischem Hegemonieanspruch, von sozialem Privileg und revolutionärer Tradition paralysiert, vertrat offensichtlich keinen starken Stoß, sie fraktionierte und zersplitterte in einem rasanten Tempo und große Teile auch der bürgerlichen Wählerschaft, vor allem aus der zweiten Kurie, dem Wahlkörper der Intelligenz, flohen etwa bei den desaströsen Wahlen 1895 von ihren Fahnen. John W. Boyer spricht von einer „fragmentation of bourgeois politics“ als Folge dieses Zersetzungsprozesses der liberalen Partei, von einer „fragmentation and reunification“ dieser Bürgerpolitik dann bald unter Karl Lueger, dessen Vorhaben vor allem durch die Erweiterung des Wahlrechts für die Kleingewerbetreibenden, die „Fünfguldenmänner“, seit 1885 einen sehr wirksamen Schub bekam.

Eine bedeutsame, für Österreich spezifische Dominanz freilich behielt der Liberalismus in zwei Bereichen: im Kunst- und Theaterwesen und in der Presse.¹⁰⁹ Sie repräsentierten überhaupt, so Steven Beller, zum wesentlichen Teil das, was Carl Schorske die liberale Bourgeoisie in Wien nennt. Und eine Gruppe von Anhängern vor allem blieb ihm treu, blieb zurück: die Juden. Es entstand das böse Wort „Judaoliberalismus“¹¹⁰ und vom „Preß-Juda.“¹¹¹ Die Liberalismuskritik verband zumal in der kleinbürgerlich-christlichsozialen Protestbewegung Luegers die antikapitalistische Kritik, die sich gegen die von der jüdischen Großbourgeoisie beherrschte Finanzwelt richtete („ohne Arbeit, ohne Schweiß zu Reichtum zu gelangen“) mit antiintellektuellem Ressentiment gegen die jüdische Advokatenwirtschaft und „Herrschaft der Doktoren“ und mit traditionell religiöser Judäophobie, die insbesondere der kleine und mittlere Klerus schürte.¹¹² Seine suggestive politische Überzeugungskraft verdankt der Antisemitismus in Österreich in den beiden letzten Jahrzehnten vor der Jahrhundertwende seiner Fusion

aber auch mit sozialkritischen Ideengehalten, seiner demokratischen und oppositionellen Kostümierung, darauf verweist schon Kautskys Analyse der österreichischen Arbeiterbewegung.¹¹³ Julius Deutsch, Sozialdemokrat und später Staatssekretär im Heeresministerium, hebt in seinen Erinnerungen das gemeinsame politische Selbstverständnis von Sozialisten und Christlich-Sozialen – u.a. dem Kreis um Leopold Kunschak – als Demokraten hervor.¹¹⁴ Mit fortschrittlichem Bewusstsein etwa rechnet Friedrich Funder seine Zeitung, die christlichsoziale „Reichspost“ zu den demokratischen Blättern, im Gegensatz zu den liberalen des kapitalistischen und unsozialen „Freisinn.“¹¹⁵ Selbst der „Kikeriki“, später ein wüstes Antisemitenblatt, begann 1861, so zeigt eine neuere Studie, als ein fortschrittbewusstes, antikapitalistisches Presseorgan. Der Jude wurde ihm erst in den letzten anderthalb Jahrzehnten vor 1900 zum Inbegriff des volksschädlichen Wucherers.¹¹⁶ „Der Antisemitismus“, so Otto Petting 1896, „begann als Kampf gegen die ‚Judenpresse‘“ gegen deren Korruptiertheit, gegen „ihre Zersetzung durch schlechte, zweifelhafte Elemente, ihr völliges Aufgehen in den Götzendienst des goldenen Kalbes.“¹¹⁷ Der Antisemitismus nimmt propagandistisch jene sozialen und ökonomischen Probleme auf, die die wirtschaftliche Prosperität, die vor allem den bürgerlichen Mittel- und Oberschichten zugute kam, auslöste: die Not breiter in vormoderner Gesinnung verharrender kleinbürgerlicher und ländlicher Bevölkerungsschichten, zumindest ein Bewusstsein von Nöten, resultierend aus einer unbegriffenen sozioökonomischen Entwicklung, aber auch die Verelendung eines wachsenden Fabrikproletariats durch fortschreitende Industrialisierung, die in Wohnverhältnissen zum Ausdruck kam, die auch minimalen Schutz der Privatsphäre kaum bot.¹¹⁸ Wiener Juden waren in überwältigender Mehrheit in nichtproletarischen, neben den akademischen vor allem in beruflichen Sektoren des Handels und des Kleingewerbes tätig¹¹⁹, wo sie, in einem städtischen Wirtschaftsgefüge, das traditionell von diesen Berufsgruppen dominiert war und in diesem Traditionalismus auch wenig anpassungsfähig war an modernere ökonomische Entwicklung, auf die bodenständigen Vertreter als Konkurrenten trafen. Juden vor allem blieben als wesentliche Stützen dieses liberalkapitalistischen Gesellschaftssystems – vor allem die „Großjuden“ im Verkehrswesen und Bankgeschäft – mit dessen Krisenerscheinungen seit 1873 identifiziert.¹²⁰ Wie sehr diese Identifikation zurückgreifen konnte auf ein lauerndes nicht zuletzt auch antikapitalistisch motiviertes Vorurteil, das aus den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungsprozessen entstand, die die liberale Ära begleitete, wird erkennbar aus einem schon Anfang der 70er Jahre erschienenen Pamphlet eines aus guten Gründen ungenannt bleibenden jüdischen Journalisten, der über Wien als das „Babel des Ostens“ deutschen Lesern berichtet. Wien ist ihm zufolge beherrscht von den „Ringstraßenbaronen“ und „Börsenfürsten“, zu denen das Wiener Volk kein Vertrauen hat; keine Sympathie dafür, „daß ein Kapitalmensch die eigentliche Größe, die glänzendste Celebrität unseres fortschrittlichen Jahrhunderts ist.“¹²¹ Die Ringstraße und die Börse sie gelten den Wienern, so der Autor, als Symbole des „neuen Jerusalem“, als Symbole eines illegitimen Machtanspruchs der Juden, der aus ihrer ungeheuren Geschäftigkeit, ihrem rasanten Aufstiegsehrgeiz resultiert. Aus Absalon Schnofels wird Baron Güldenthal, „nun wird er splendid. Er führt ein großes Haus, hält Pferd und Wagen, hat eine Loge im Theater.“ Selbst Juden, wie man hier sieht, bedienten sich antisemitischen Vokabulars, bedenkenlos scheinbar als eines gesellschaftskritischen Vokabulars, das und Juden persönlich nicht unmittelbar zu betreffen schien, sondern nur die „Verjudung“, die es, so schon Hermann Bahr, in der Wiener Gesellschaft auch ohne Juden gäbe. Für einen wüsten antisemitischen Pamphletisten („Severus Verax“), der die „Judenpresse“ für alle Degeneration des öffentlichen Lebens in Wien um 1900 verantwortlich machte, war „verjudet“ nicht nur die „Judenpresse“, sondern auch die „christlich - antilibérale Judenpresse“ und ihre Kennzeichen: Geschäftsgeist, Frivolität,

Heuchelei, Korruption, gesinnungsmäßige Packelei.¹²² „In den Augen der Leute war jeder, der besonders geschäftstüchtig war, ‚a Jud‘“, so Trude Marzik in ihren Lebenserinnerungen.¹²³ Die Mobilität, scheinbare Unernsthaftigkeit und gewohnheitsmäßig kulturelle Definition des Vorurteils schienen für Juden auch zugleich die oft erlebten Ausnahmeregelungen zu bestätigen. Das zynische Gaudi etwa das mit der Judenhetze getrieben wurde, musste dem friedlichen Verhältnis zu dem jüdischen Nachbarn nicht unbedingt im Wege stehen. „Ja, mein lieber Herr von Kohn, wenn jeder Herr Israelit so ein braver Mensch wär, wie Sie“ – so zitiert Emil Löbl den Wiener „Gefühls-Antisemitismus“, der sich nichts vorwerfen lassen wollte.¹²⁴

Shulamit Volkov hat in einem zuerst 1978 veröffentlichten Aufsatz diesen scheinbar nur verbalen Radikalismus des Antisemitismus als Ursache geradezu dafür gekennzeichnet, dass er eine so hohe theoretische Komplexitätsstufe und eine so umfassende Erklärungskraft im Urteil seiner Anhänger, viele Juden selber offenbar eingeschlossen, einnehmen konnte. Er wird, so Volkov, zu einem „kulturellen Code“. „Man drückte dadurch die Übernahme eines bestimmten Systems von Ideen und die Präferenz für spezifische soziale, politische und moralische Normen aus.“ Die Botschaft dieses Codes wurde „ein vertrautes und handliches Symbol.“¹²⁵ Die Besonderheit der politischen, ideen- und mentalitätsgeschichtlichen Entwicklung im österreichischen Kaiserreich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aber scheint darin zu bestehen, dass hier nicht so charakteristisch wie im Wilhelminischen Deutschland die Gesellschaft sich nach zwei kulturellen Lagern („kulturellen Codes“) polarisierte („Antisemitismus“ und „Emanzipation“), sondern dass der eine, der antisemitische Code aufgrund der Insuffizienz und Paralyse des österreichischen Liberalismus vor allem in seinem kritisch-agitatorischen Habitus emanzipatorische Ideenelemente in sich aufnahm. In dieser Form konnte er, und konnten seine vor allem von Wagner inspirierten Theoretiker, zum verführerischen Teil der künstlerischen und intellektuellen Modernebewegung in Wien um 1900 werden. Im Folgenden wird auf diese eigenartige Erscheinung noch mehrfach hingewiesen werden. Sie verpflichtet, die historische Analyse des Antisemitismus zur stärkeren Berücksichtigung seiner komplexen und widersprüchlichen Phänomenologie.

Die Restriktion des Antisemitismus aber auf seine scheinbar nur kognitive Erklärungssubstanz ließ die betroffenen Juden freilich übersehen bzw. vernachlässigen, wie sehr der Antisemitismus als politisches Programm und als exterminatorisches Gedankenspiel Fortschritte machte.

Bei der Gründung des „Österreichischen Reformvereins“ wurden bereits Forderungen nach Sondergesetzen für Juden laut. So bei Robert Pattai, später prominenter Führer der christlich-sozialen Bewegung:

„Sollte es aber nicht gelingen, der Judenfrage durch diese notwendigen Reformen die Wurzel abzuschneiden und das natürliche Gleichgewicht herzustellen, dann müßten eben die vielbegehrten Ausnahmegesetze gegen das Judentum notwendig werden.“¹²⁶

Die christliche Gesellschaft habe, so C.M. Nendtwich, „das volle und unbestrittene Recht [. . .] sich eines solchen Factors der Gesellschaft zu entledigen.“¹²⁷ Der Antisemitismus ist ohne religiösen Hass, die „christliche Gesellschaft“ ist Synonym des bodenständigen Österreichertums, gegen das das Judentum „corumpierend“ „zersetzend“, traditionszerstörend wirkte.

Es tauchen in der antisemitischen Literatur schon um die Jahrhundertwende Visionen von einem judenreinen Wien auf; selbst von kirchlichen Amtsträgern und Parlamentsabgeordneten wie Joseph Scheicher, der 1920 das Ziel als erreicht erträumt. Juden: krumme Nasen, Säbelbeine, Plattfüße, sind zum „Exodus“ gezwungen worden.¹²⁸

Diesem politischen und vulgären Antisemitismus ging ein Antisemitismus voraus, der sich gar nicht gegen Juden persönlich zu richten schien. Er spielte noch eine Rolle in den intellektuellen Auseinandersetzungen um die Jahrhundertwende. Zur Weltanschauung, zum Lebens- und Denkprinzip erhoben war er eine vor allem von Ideen der christlichen Sozialordnung bestimmte Opposition gegen alle Tendenzen des Individualismus, eines geradezu antizivilisatorischen Materialismus und „Modernismus“ in Österreich zumindest seit 1848. Führender Propagandist dieses weltanschaulichen Antisemitismus war seit den 70er Jahren der Freiherr von Vogelsang vor allem im „Vaterland.“ „Verjudung“ wird bei ihm und konservativen Intellektuellen der Jahrhundertwende wie etwa Richard Schaukal und Richard Kralik zum Namen all jener verwerflichen Entwicklungen in der Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur. Der Feind, schreibt Schaukal, ist nicht der Jude, „mit dem es sich leben lässt, sondern das Judentum“; „seine Allerweltsstellvertretung, verbunden mit einer unaufhaltsamen, zerstörerischen Ausdehnungsfähigkeit.“¹²⁹ Vogelsang warnt davor, Juden als „Sühnböcke“ zu missbrauchen, Juden seien nur Exekutoren und Profiteure jener schädlichen Entwicklungen. Soviel er auch dagegen polemisiert, genauso eindringlich ist Vogelsangs Appell und Bußpredigt ans christliche Gewissen, sich nicht „dem jüdischen Geiste der Uebervorteilung und Plusmacherei zu assimilier(n)“; dafür sieht er, wie schon Bahr unter anderem Aspekt, Anzeichen: „uns selbst hat der Judengeist angesteckt.“¹³⁰

Teil politischer Strategie und Taktik war der Antisemitismus freilich nicht nur innerhalb der programmatisch judenfeindlichen Parteien, virulent blieb er durchaus als „kultureller Code“ auch in Teilen der liberalen Partei und selbst noch in ihren sozialreformerischen Gruppen und Fraktionen. In altliberalen Zirkeln war er überhaupt kaum je grundsätzlich eliminiert. Deutlich wird dies etwa im Briefwechsel zweier deutschnationaler Altundvierziger, zwischen dem Mineralogen und Schriftsteller Adolf Pichler und dem Anglisten und Universitätsprofessor Alois Brandl. Letzterer schreibt am Faschingsmontag 1878: „Freilich das Gefühl der Humanität ist dem Hebräer fremd und bloße Phrase, die er wie Banknoten ausspielt, ohne daran zu glauben.“¹³¹ Von Poesie und Natur verstehe der Hebräer wenig. Solche und viele ähnliche Urteile sind durch den Zusammenhang kaum motiviert, erscheinen reflexhaft weit unter dem Bildungsniveau der beiden Briefpartner, diktiert allein von Stereotypen der „Verjudung“, was auch hier die Sympathie und Wertschätzung vieler Juden keineswegs ausschloss.

Anfang 1882 beschließt der liberale „Deutsche Club“ im Reichsrat, keine Juden und Halbjuden mehr aufzunehmen. Das Linzer Programm der Deutschen Liberalen (1882) wurde 1885 ergänzt um einen Punkt: „Zur Durchführung der angestrebten Reformen ist die Beseitigung des jüdischen Einflusses auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens unerlässlich.“ Wie sehr Juden auch innerhalb der deutschliberalen Oppositionsbewegungen gegen das liberale Parteiestablishment der 80er Jahre für viele eine Belastung darstellten, wurde exemplarisch deutlich durch die Attacke Otto Steinwenders auf Heinrich Friedjung, der danach die Chefredaktion der „Deutschen Zeitung“ als offizielles Organ des „Deutschen Clubs“ abgab.¹³² Für einzelne und lautstark auftretende Gruppierungen innerhalb dieser parlamentarischen Vertretung des deutschen Liberalismus war, so der Bericht Friedjungs über diese Angelegenheit, der Antisemitismus „wirklich zur Höhe eines politischen Prinzips erhoben“; freilich ein „geleugneter Antisemitismus“, der in Deutschland anders als in Österreich so nicht existiert, wie Friedjung, das tragische Opfer jüdischen Engagements für die Sache des deutschen Liberalismus in Österreich in unverrückbarer Anhänglichkeit an deutsche Kultur und Gesinnung bemerkt.¹³³ Deutschliberales und deutschnationales Credo verbanden sich etwa im Wirken des „Deutschen Schulvereins“, und ebenso auch in den Turnvereinen und vielen anderen

gesellschaftlichen Vereinigungen. Gerade um den Kontakt mit den unteren Klassen zumal in den ländlichen Gebieten nicht zu verlieren, wurden also auch in der liberalen Partei weitgehende Konzessionen an autochthone antisemitische Ressentiments gemacht¹³⁴; Indiz dafür, wie tief Judenfeindschaft und antisemitisches Ressentiment bereits in den späten 80er Jahren das gesellschaftliche Klima bestimmte, schließlich aber auch die progressive deutschnationale Linke desintegrierte und zersetzte.¹³⁵ Das „immer radikaler werdende stammesgenössische Bewußtsein der Deutschen und de(n) aufflammenden Antisemitismus“ kennzeichnet schon der zeitgenössische liberale Historiker Richard Charmatz als die wesentlichen Ursachen des Zerfalls des politischen Liberalismus.¹³⁶ Selbst den Christlichsozialen traut Siegmund Mayer noch genug zumindest ökonomische Vernunft zu, um bald wieder von ihrer Judenfeindschaft abzulassen. „Die einzige antisemitische Partei wird dann jene der Deutschliberalen sein.“¹³⁷ Joseph Samuel Bloch, Floridsdorfer Rabbiner, Reichsratsabgeordneter und Gründer der „Österreichisch-Israelitischen Union“ 1886, hat die dramatische Situation der übergroßen Mehrheit des liberalen Judentums am Ende des 19. Jahrhunderts anschaulich geschildert:

„Dem Juden war der Liberalismus mehr als eine politische Doktrin, ein bequemes Prinzip und eine populäre Tagesmeinung; – er war sein geistiges Asyl, sein schützender Port nach tausendjähriger Heimatlosigkeit, die endliche Erfüllung der vergeblichen Sehnsucht seiner Ahnen, sein Freiheitsbrief nach einer Knechtschaft namenloser Härte und Schmach, seine Schutzgöttin, seine Herzenskönigin, welcher er diente mit der ganzen Glut seiner Seele, für die er stritt auf den Barrikaden und in den Volksversammlungen, in dem Parlament, in der Literatur und in der Tagespresse; ihretwegen ertrug er willig den Zorn der Mächtigen; selbst ihre tausend kleinen Launen und Fehlritte, ihre gelegentliche Untreue und das häufige verdächtige Liebäugeln mit seinen Feinden – verzieh er gern der schönen Sünderin. Eines Morgens erwachte er, schrille, gehässige Töne erschreckten sein Ohr, gleich dem Gebrüll wilder Bestien; er blickte um sich, und seine angebetene Schutzgöttin lag entseelt auf dem Boden. Ein Ungetüm aus den Tagen des Altertums mit tausend Köpfen war voll Wut über das zarte gedankenblasse moderne Geschöpf hergefallen und hat es erdrosselt; alle ihre Anhänger und Freunde von ehemals hatten die Flucht ergriffen und waren in das nationale Lager übergetreten.“¹³⁸

Der Kreis um die Juden, nun auch vom politischen Liberalismus verraten, begann sich zu schließen.

Um 1900 begann auch für bürgerliche Juden die Sozialdemokratie eine zunehmend interessantere Option zu werden; vor allem aus Enttäuschung über die deutsch-liberale Partei. Siegmund Mayer nennt sie 1911 eine „wirkliche Staatspartei“, mit der Mahnung des Kaufmanns aber „real“ zu handeln und von „abstrakten Steckenpferden zu lassen.“¹³⁹ Da steckte allerdings ein Haken. Denn auch im frühen Sozialismus in Wien, der von einer Reihe junger Juden mitgetragen war, gab es, abgeleitet von theoretischen Grundüberzeugungen, freilich antisemitische Frontstellungen. Stefan Großmann, einer der Akteure, berichtet von wilder Opposition in diesen Jahren gegen den „merkantilen Geist“ der jüdischen Kleinbürgerfamilie in den Zirkeln junger und eben auch jüdischer Sozialisten.¹⁴⁰ Welche mentalen und ideologischen Vorbehalte und Verwirrungen bürgerliche Juden hemmte oppositionelle gesellschaftliche Bewegungen wahrzunehmen und sich mit ihnen realistisch auseinander zu setzen, beschreibt Eugen Hoeflich so:

„Wer satt ist oder satt werden will, schaut nur hinauf. Auf die Idee, auch nur versuchsweise einmal hinunterzuschauen, kam man nicht. Was man nicht wahrhaben wollte, wollte man nicht wahrnehmen, also auch nicht die Tatsache, dass zwei immer gewaltiger

werdende Strömungen sich dort unten, wohin zu blicken man sich hütete, zusammenballten: die antisemitische und die sozialdemokratische Bewegung.“¹⁴¹

Deren Tendenzen waren vom besitz- und bildungsbürgerlichen Standpunkt nicht leicht zu entwirren. Fatal schätzten die jüdischen Besitz- und Bildungsbürger die ökonomische und klassenmäßige Bedrohung wohl stärker ein als die, so schien es, allzu dumme rassische. Käthe Leichter hat das Malheur, das eben vor allem in der Gesinnung und dem Klassenbewusstsein des arrivierten Juden der Gründerzeit lag, an ihrem Vater, einem „Hof- und Gerichtsadvokaten“, aus einer Textilfabrikantenfamilie stammend, treffend so beschrieben:

„Den Weg zur Sozialdemokratie wäre er bei aller persönlichen Hochachtung, die er, wie so viele aus dem freiheitlichen Bürgertum, für Victor Adler und Pernersdorfer hatte, nie gegangen. Dazwischen lag doch die Kluft der Klassen und das Bewußtsein, zum gehobenen Bürgertum zu gehören. Die Götter dieses Bürgertums – und damit auch meines Vaters – waren nicht nur die Freiheitshelden, die dieses Bürgertum, den ehemaligen Dritten Stand, zur Macht gebracht hatte, waren nicht nur Mirabeau, Lafayette, Danton, Robert Blum, Garibaldi und Kossuth, es waren auch Adam Smith und Ricardo, welche die nationalökonomische Theorie für die Wirtschafts- und Ausbeutungsfreiheit dieses Bürgertums geliefert hatten. Es waren Bach in Österreich und Caprivi in Deutschland, die diese Wirtschaftsfreiheit gesetzlich verankert hatten. Man begeisterte sich für die Dreifusards und Zola, weil es um einen Juden und um die Gerechtigkeit ging, aber man atmete auf, als die Polizei den Ottakringer Hungerkrawallen von 1911, wenn auch durch zwei Todesopfer, ein jähes Ende bereitete. Daß die ehemaligen Achtundvierziger recht antirevolutionär, das freiheitliche Bürgertum durchaus staaterhaltend geworden war, daß sie dem emporstrebenden Proletariat ebenso mißtrauisch und engherzig gegenüberstanden, wie einst die herrschenden Klassen dem Dritten Stand gegenüber, mein Vater hat es in späteren Diskussionen nie recht zugeben wollen und hat meine Entwicklung zur Sozialdemokratie nur mit großer Unruhe und Sorge betrachtet. Mochte ich ihm auch vorhalten, daß er, der Intellektuelle, keinen Grund habe, sich schützend vor die kapitalistischen Interessen zu stellen – er fühlte sich doch zu jener Klasse gehörig, aus der er stammte und in deren Traditionen und Lebensgewohnheiten er aufgewachsen war. Hatte er keine Reichtümer, so hatte eben Kultur vor der Gleichmacherei zu schützen.“¹⁴²

„Welt der Sicherheit“ und Antisemitismus in Wien um 1900 – überblickt man die Feststellungen, die in diesen beiden einleitenden Abschnitten getroffen worden sind, so lässt sich das soziale und das ideologische Dilemma eines bürgerlichen Juden in Deutsch - Österreich in dieser Zeit formelhaft so charakterisieren: Die deutsch-österreichische Form jüdischer Assimilation war wohl das vorbehaltlose und intensivste Engagement von Juden in Europa. Die Gloriole über die alte Kaiserstadt und das rückhaltlose Sich - anvertrauen dem Monarchen gegenüber schufen hier eine begeistert emotionale und ideologische Grundlage. Zugleich war der österreichische, der Wiener Antisemitismus wohl der früheste und erfolgreichste in Zentraleuropa mit dem Höhepunkt einer auch gegenüber dem Monarchen siegreichen Bestätigung Karl Luegers als erstem offen judenkritischen Bürgermeister einer europäischen Großstadt. Für den bald auch im Deutschen Reich mörderisch grassierenden Bazillus sieht Hans Mayer in seiner Rede zum Unabhängigkeitstag des Staates Israel 1996 direkt die moribunde Donau-Monarchie, „deren Abschied von der Existenz sich als große Kultur vollzog“, verantwortlich. Er entstammte einem „sterbenden Staatensystem“ und griff so auf das in seiner Immunkraft geschwächte Deutschland über.¹⁴³

2.2.1.3. Reaktionen.

Die demoralisierenden Wirkungen des unlösbaren Konflikts, die bittere Einsicht in die Vergeblichkeit aller geistigen und materiellen Anstrengungen – die Konsequenzen dieser Erfahrungen reichen tief; von bitterster Selbstanklage angesichts scheinbar entwerteter Lebensbilanzen bis zum Versuch, österreichischen Patriotismus und jüdische Identität zu vereinen bei Joseph S. Bloch und seinen Mitstreitern in der „Österreichisch-Israelitischen Union“; von der desperaten Hoffnung auf das Heil von Konversionen bis zum pamphletistischen Angriff auf das „Gesindel“ der Taufjuden und ihr Verrat des jüdischen „blauen Bluts“ bei Fritz Wittels; vom jüdischen Selbsthass in tragischer Idealisierung bei Otto Weininger und einem präfaschistischen Rassismus bei Arthur Trebitsch bis zum beharrlichen, kontrafaktischen Vertrauen auf das Anachronistisch - Ephemere des bösen Spuks bei Karl Kraus, Alfred Polgar¹⁴⁴, Sigmund Mayer, Daniel Spitzer und vielen anderen.¹⁴⁵ (Letzterer amüsierte selber noch jüdischen Jargon parodierend eine Zeitlang seine Leser in der „Neuen Freien Presse“ mit „Briefchen des Itzig Karpeles“). Über die antisemitische Bewegung der 80er Jahre schreibt Sigmund Mayer:

„In den liberalen, speziell jüdischen Kreisen war die Parole ausgegeben worden, die Bewegung zu ignorieren; man hoffte, sie tot zu schweigen.“ „Die besseren Leute schämten sich noch, offen zu ihnen gezählt zu werden.“¹⁴⁶

Eine Haltung, die am Ende der 90er Jahre als doch eine Art Wahrnehmungsverweigerung erscheinen konnte. Dem analytischen Blick Schnitzlers etwa entgingen nicht die verschwiegene Äußerungen geheimer Bedrohtheit der Assimilationserfolge noch bei den assimilationseifrigsten Volksgenossen. „The intensity of their assimilationist desires“, so Dennis B. Klein, „made their disillusionment that much more painful.“¹⁴⁷ Felix Braun beschreibt sehr einleuchtend und genau, wie die bemerkliche Veränderung der Fremdwahrnehmung zu einer irritierenden Veränderung der Selbstwahrnehmung führte.

„Vorher hatte ich die Bedeutung dieser ‚Frage‘, wie es in den Zeitungen hieß, niemals erwogen: sie berührte mich ja kaum. Eine so alte österreichische Familie wie die unsere konnte, so schien es mir, durch sie nicht gefährdet sein. Immerhin begann ich auf das Typische der getadelten Eigenschaften meines Stammes zu achten.

In den Gesichtern herrschten bestimmte Züge vor; Haltung und Gang verrieten die lange Wanderschaft bebürdeter Ahnen; die Art, zu sprechen und zu gestikulieren fiel auf, und obwohl gerade denen, die aus dem Osten gekommen waren und die urtümlichen Sitten hielten, die Ehrwürde der alten Heimat einwohnte, so verwischte sich das geheiligt Herkömmliche bei andern mit einem unbeherrscht Neuzeitlichen zu oft befremdendem Ausdruck. Jenseits des Donaukanals, im zweiten Bezirk, darin voreinst ihr Ghetto gewesen, lebten die aus Polen Hergereisten. Sie wandelten in Kaftanen, in Samtkäppchen, mit langen Bärten und Schläfenlocken durch die Straßen, riefen Verwunderung und Spott hervor und besaßen den Auftrag, an Gott selbst zu mahnen, an sein Volk und sein Land, aus dem der Erlöser in die Welt geboren worden war. Niemand, an dem sie vorübergingen, ahnte, wie nahe Gott sie atmeten. Der Verachtete, als den der Prophet Jeremia den Gesegneten Gottes schildert, da lebte er mitten in der deutschen, der europäischen Stadt, und wie gegen den Propheten Jerusalems sangen sie ‚Liedlein‘ auf ihn, schmähten, schlugen ihn und stießen ihn in noch tiefere Brunnen und Verliese.“

Es ist instruktiv daraus hier¹⁴⁸ weiter zu lesen, um jene fatalen Wechselwirkungen von Fremd- und Selbsteinschätzung bei den betroffenen Juden dieser Generation kennen zu lernen; das ratlose Schwanken zwischen Anklage und Verteidigung des „Stammes“, von dem untrennbar ein Teil zu sein, man jetzt verurteilt war. Am Ende der langen Ausführungen hierzu heißt es bei Felix Braun:

„Zu den deutschen Klassikern nahm ich meine Zuflucht und sie trösteten mich wie zuvor. [. . .] Und ich erneuerte mein Gelöbnis, diesem Dienst an der hohen, der höchsten Kunst die Treue zu halten.“

Oder anders: Die Verlegenheit rettet sich ins fatalistische Bewusstsein geistiger Superiorität: „In der Minorität zu sein ist das natürliche Los der Gescheiterten seitdem die Welt besteht“, so Sigmund Mayer über die Haltung vieler liberaler Juden gegenüber der „Störerfahrung“ (P. Sloterdijk) des Antisemitismus und der Bildungslosigkeit ihrer Wortführer. „Wenn einer schon gar nichts mehr ist“, so Mayer selber in einer Kontroverse im Gemeinderat, „dann ist er Antisemit.“ Ihre Zusammenrottungen bildeten „eine kleine nichtssagende Bewegung von kleinen nichtssagenden Leuten, von den Liberalen nicht nur nicht ernst, sondern überhaupt nicht zur Kenntnis genommen.“¹⁴⁹ „Nobeljuden“, erinnert sich Raoul Auernheimer, kämpften kaum sehr entschieden gegen den Antisemitismus, zu geistlos, spaßhaft geradezu erschien ihnen dessen Gelärm.¹⁵⁰ Diese Haltung war einige Zeit wohl noch tragfähig. Antisemiten konnte man mit einigem Recht noch als dumm, als irrational, als verblendet Tobsüchtige bezeichnen, den alten Marodeuren ähnlich, die Juden im Osten oft überfallen hatten. Vielen assimilierten Juden, schrieb Alain Finkielkraut, war der Antisemitismus zunächst ein Dèjà-vu eines oft Erlebten, sie waren „Leidexperten“, „in Sachen Verfolgung“ meinten sie „bestens Bescheid zu wissen.“¹⁵¹ Das Vertrackte an dieser Position freilich war, dass der „moderne“ Antisemitismus sich sozial und politisch fortschrittlich gebärdete, dass er in einer definierten Form auch von einigen Gebildeten und Intellektuellen vertreten wurde und dass er sich vor allem gegen die Assimilanten richtete. So tief begründet war diesen oft noch ihre historisch scheinbar unumstößliche Gewissheit, dass sie den Antisemitismus gar nicht grundsätzlich verwerfen wollten. Er sei seiner Erfahrung nach, so Anton Bettelheim, „. . . ebenso wohl das Kennzeichen der größten Verworfenheit, wie des reinsten Idealismus.“¹⁵² Schließlich, auch dieser Ausweg lag so nah, wurde aus der Verlegenheit eine Auszeichnung: Juden würden in der Polemik all der kollektivistischen Ideologien als „die frühesten Bürger der kommenden politischen Welt“ erkennbar.¹⁵³ Begriff das Judentum, räsoniert Felix Braun. „den Sinn seiner Zerstreuung“, das „Kreuz“ – „Paulus der neue Moses“? „Die gesamte Erde soll das Gelobte Land sein.“ Begriffen Juden Goethe überhaupt?? Die „Wahrheit“, eine jüdischen Wochenschrift, die der „Österreichisch-Israelitischen Union“ nahe stand, sah durch den Judenhass die ganze Weltordnung in Frage gestellt; er richte sich gegen alle „staatserhaltenden Elemente“, untergrabe „die Achtung selbst vor der höchsten Autorität“, betöre nur „die blöden Massen.“¹⁵⁴ Antizipiert erschien jene „kommende politische Welt“ den österreichischen Juden lange Zeit in dem „habsburgischen Mythos“ (Claudio Magris). Dieser freilich war gleichsam ein deutschsprachiger Mythos. Und damit war, auch dem politisch argumentationsfähigen Standort nach, das Dilemma von assimilationswilligen Juden unauflöslich. Jacques le Rider hat dieses Dilemma im Vergleich zur Funktion des Antisemitismus in Deutschland und der Reaktionen der deutschen Juden darauf so zusammengefasst:

„Pour le Juif viennois assimilé, la situation est donc particulièrement délicate: il s'assimile sans hésitation à la nationalité historique dominante et à la langue allemande; la

99

nationalité allemande se présente pour lui sous un jour particulièrement attrayant dans sa variante habsbourgeoise qui, en facade du moins, semble incompatible avec une idéologie v ö l k i s c h. Mais cette stratégie d'assimilation se révèle illusoire, car les nationaux allemands de Vienne de tout poil sont en réalité majoritairement acquis à une idéologie plus ou moins pangermaniste et antisémite . . .¹⁵⁵

Die polemische Heftigkeit, aber auch, charakteristisch, die Ironie und der Zynismus der innerjüdischen Auseinandersetzung um die richtige Antwort auf den neuerlich aufflammenden Judenhas, der assimilationistischer Überzeugung nach einer vergangenen Stufe des Zivilisationsprozesses angehörte, widerspiegelt zu einem wesentlichen Teil den fast hypnotischen Schock auf das Unvorhergesehene, das Scheitern persönlicher Lebensdeutungen, die Kränkungen und die Skrupel, die das jeweilige andere Konzept wach hielt, virulent machte. Beller nennt sie „pariah strategies.“ Sie ließ sich um so leichter führen, weil eine jede Antwort der konkurrierenden anderen ihre – unausweichlichen – Widersprüche und Unstimmigkeiten darbot. Jüdische Intellektuelle vor allem haben in einer oft gnadenlosen Schärfe die schmerzenden, verdeckten Widersprüche gekennzeichnet. Juden, schreibt Anton Kuh, „können den Geruch des Zwingers nicht verlieren.“ „Wie genau kennen sie sich alle von dort her!“ Kuh spricht von „der Tragik des Nichtmüssens aber Könnens“ der Juden; „daß jeder Jude eine Auswahl zwischen siebzig Leben hat und in jedem Augenblick zur Qual der Wahl verurteilt ist [. . .] Daß er sich beim Leben zusieht, als wäre er der eigene Nebenmann seines Daseins [. . .]“¹⁵⁶ Kraus war Anton Kuh vor allem in seinem „Spiegelkampf“ mit Heine ein Beispiel dafür; ein Beispiel für das Drama der Assimilation, die sich aller Wurzeln beraubte, ziello, selbstlos sich selber zum Prinzip machte; Assimilation nach allen Seiten, „hic et ubique“. Folge dessen war zum einen der Zwang des eigenschaftslosen Juden sich stets und ständig zu behaupten, zur Geltung bringen zu müssen, zum anderen sein „Eingesperrtsein ins Wort.“ In einen dogmatischen Rationalismus, der Mithilfe zu der „Fähigkeit zum Selbstbetrug“ (Gershom Scholem) leistete, indem er emotionale, auch physische Erfahrung von sich fernhielt, soweit es seine eigene Stellung als Jude betraf. Die Immunisierung reagierte oft mit Witz, mit Ironie, gegen das, was sie von sich abzuwehren wünschte. Eine gespenstische „Selbstzensur“ hat Scholem darin gesehen; sie „w o l l t e n glauben“, an die Assimilation.¹⁵⁷ Sie wurde zu einer begeisternden Mythologie, die zugleich den Blick auf die Wirklichkeit vernebelte. Dies hatte etwas Projektives auch in den Sinne, dass Juden so sich gar zu gerne sahen und dieses Selbstbild allzu oft auch mit Deutschland, mit deutscher Kultur identifizierten.

Es blieben vielerlei individuell zu verantwortende Auswege; individuelle Auswege deshalb, weil die Gruppe, die ethnische Zugehörigkeit mit soviel ideeller Begeisterung verabschiedet worden war.

„The result was now“, schreibt Steven Beller, „that they were no longer really Jews, but neither were they Germans nor Austrians. They lacked a collective identity. The denial of the past, a precondition of assimilation, now produced not a group of people, but only a ‚sum of individuals‘, dependent solely on their own resources and their education, not their heritage.“¹⁵⁸

Zu tief war die Kränkung, um einsichtig und reumütig zu irgendeiner Form von jüdischer Gemeinschaft zurückzukehren, den Schmerz solidarisch zu verarbeiten. Die individuelle Verarbeitung (und die innerjüdische Polemik darüber) ist Ausdruck der Demütigung. Peter Pulzer spricht von einem Schweben zwischen „Integration und Anpassung [. . .] nach innen wie nach außen.“¹⁵⁹ Keine widerspruchsfreie Alternative

schien realistisch verfügbar. In der Perspektive einer historischen Hermeneutik wird Kritik daran hier eine Grenze finden müssen.¹⁶⁰ Diese widerspruchsvolle, individuell auszubalancierende und auszuhaltende Pragmatik in der Selbstvergewisserung der eigenen jüdischen Identität angesichts des gescheiterten Assimilationsprojektes ist stets im Auge zu behalten, und zwar aus der Sicht der Opfer, aus dem Stand ihres Wissens, ihrer spezifischen Lebenswelt und ihrer (möglicher) alternativer Handlungsmöglichkeiten. Sie ermöglicht nur in einem allgemeinen Rahmen eine soziologische und sozialpsychologische Kennzeichnung und Explikation der Phänomene. Dabei erscheint es ratsam – und am Fall Felix Saltens näher hin zu erläutern –, von verschiedenen Graden und Stufen des Assimilationsprozesses zu sprechen (mehr dazu unter 2.3.). Ideologische Orientierungen, traditionelle Milieubindungen, Fragen des sozialen Status und der regionalen Herkunft der jüdischen Zuwanderer, sowie Verlaufskurven antisemitischer Agitation, die im letzten Jahrzehnt des ausgehenden Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte, könnten dabei Kriterien der Differenzierung darstellen.¹⁶¹

Über alles Selfmanagement in dieser so heiklen Frage schien ein Verhalten immerhin eine relative Gewähr des Unbehelligtseins gegenüber allzu rüden Übergriffen des antisemitischen Ressentiments zu bilden – vielleicht gar Möglichkeiten einer neuen, zukunftsweisenden kollektiven Identifikation. Peter Gay schreibt in seiner Studie über Freud als „godless jew“:

„Austrian society at the end of the nineteenth century was just anti-Semitic enough to deny Jews full social equality and frank, unbigoted acceptance, but not anti-Semitic enough to keep them out of the universities and research institutes. It gave Jews an opportunity to study, invent, imagine with the rest of the educated population, but it forced them to intensify their search for cohesion, their rage to excel, their sheer need for success.“¹⁶²

Eine der Möglichkeiten dem antijüdischen Vorurteil zu entgehen bzw. ihm durch Leistung und Erfolg zu imponieren, war die künstlerische Kreativität und Ambition, für die, wie beschrieben, in der Geschichte des österreichischen Bürgertums und in der Generation der jüdischen Gründerzeitväter vor allem soviel an mentalen Milieuvoraussetzungen geschaffen war. In konfliktreicher Auseinandersetzung und Entfernung von liberalen Vätern ohne zumeist freilich der materiellen und gesellschaftlichen Privilegien dabei verlustig zu gehen, tritt an die Stelle der gescheiterten Prinzipien der Vätergeneration und der von ihr ausgelösten Identitätskrisen bei den Söhnen die Hypertrophierung dessen, wofür das Elternhaus die Sinne und den Ehrgeiz schärfte: Kunst. Hermann Broch hat das im Falle der Familie Hofmannsthal dargestellt. Kunst jetzt nicht mehr als beschaulich selbstgenügsames Utensil bürgerlicher Lebensgestaltung oder als Nachweis kultureller Emanzipation und Zugehörigkeit, sondern, radikalisiert, als Beruf, als Substrat und Totale der Weltdeutung, als eine Art ästhetischer Existentialismus.

Anmerkungen:

¹ Sigmund Mayer, Ein jüdischer Kaufmann 1831-1911, Leipzig 1911, S.289.

² Ernst H. Gombrich, Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Mit einer Einleitung von Emil Brix und einer Diskussionsdokumentation von Frederick Baker. Wien 1997, S.33 u. 46.

³ Stefan Zweig, Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers. Frankfurt 1970, S.39-41.

⁴ Felix Braun, Das Licht der Welt, Wien 1949, S.213. Ähnlich auch Siegfried Trebitsch, Chronik eines Lebens, Zürich 1951, S.199.

⁵ Karl Emil Franzos, Halb - Asien, Bd.6, Stuttgart 1888, S.65 u. 67.

⁶ Juden im deutschen Kulturbereich. Hg. v. Siegmund Kaznelson. Berlin 1959, S.34.

⁷ Hier weitere Zahlen für den jüdischen Bevölkerungsanteil in Wien:

	Gesamt	Juden	%
1857	476222	6217	1,3
1869	607514	40227	6,6
1880	704756	72588	10,3
1890	817299	100078 ^x	12,2
1900	1674957	146926 ^{xx}	8,8
1910	2031498	175294 ^{xxx}	8,6

^x = nach Eingemeindung der Bez. 11-19

^{xx} = nach Eingemeindung des Bez. 20

^{xxx} = nach Eingemeindung des Bez. 21

Vgl. Elisabeth Emsenhuber, Die Wiener Juden in der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts. Phil. Diss. Wien 1982, S.20.

⁸ Vgl. dazu Erika Weinzierl, Die Stellung der Juden in Österreich seit dem Staatsgrundgesetz von 1867, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden 5 (1968), Nr.2/3, S.89-96. Allgemein Wolfgang Häusler, Toleranz, Emanzipation und Antisemitismus. Das österreichische Judentum des bürgerlichen Zeitalters, in: Nikolaus Vielmetti (Hg.) Das österreichische Judentum, Wien – München 1974, v.a. S.101 ff.

⁹ So die Festschrift der Wiener Kadimah von 1933. Zit. Josef Fraenkel, Matthias Achers Kampf um die „Zionskrone“, Basel 1959, S.7. (Matthias Acher d.i. Nathau Birnbaum).

¹⁰ Anton Bettelheim, Biographienwege, Berlin 1913, Vorwort unpag. Vgl. von dem selben Autor, Der Gründungsprospect einer jüdischen Schweiz (1896), in: Acta Dinona, Wien – Pest – Leipzig 1899, S.30 f.

¹¹ Josephine Winter, Fünfzig Jahre eines Wiener Hauses, Wien – Leipzig 1927, S.37.

Das Burgtheater und die Theaterkultur, die es repräsentierte stand seit der Zeit Josefs II. wiederholt auch in Auseinandersetzungen, die soziale Konflikte implizierten. Antisemitische Kritik wurde auch in der Laube-Ära des Burgtheaters laut gegenüber Stücken von Juden auf deren Bühne. Man sprach von der „Synagoge auf dem Burgtheater“ als Laube gegen Widerstände etwa Otto Ludwigs Makkabäer - Tragödie auf dem Burgtheater hielt. (Dazu Arthur Eloesser, Vom Ghetto nach Europa. Berlin 1936. S.267). Oppositionelle Stimmung gegen die Burgtheaterkultur, mit der in der späteren Polemik vor allem die jüdische Bourgeoisie als ihr soziales Substrat verknüpft blieb, war schon zu Zeiten Josefs II und Mozarts in der Bevölkerung der Wiener Vororte laut geworden. In ihrem Milieu war das Wiener Volkstheater und die Volkskomödie zuhause, die das intellektuelle Judentum Wiens erst relativ spät in ihr kulturelles Bewusstsein aufnahm.

¹² Martha Hofmann, Aus der Mappe meiner Urgroßmutter, in: J. Fraenkel (Hg.), Jews in Austria, London 1967, S.244/245.

Vgl. dazu auch die Erinnerungen des Historikers Friedrich Engel-Janosi, . . . aber ein stolzer Bettler. Erinnerungen aus einer verlorenen Generation. Graz – Wien – Köln 1974. „Die

großen Feste“, schreibt er über sein Elternhaus, „waren das Theater.“ Daneben „viel Kammermusik“ (S.40).

¹³ Vgl. Ernst Waldinger, Darstellung einer jüdischen Jugend in der Wiener Vorstadt, ebd. S.251-281.

¹⁴ Richard Kola, Rückblick ins Gestrige, Wien – Leipzig – München 1922, S.20.

¹⁵ Heinrich Benedikt, Damals im alten Wien, Wien 1979, S.118. Vgl. auch die Erinnerungen von F. Engel-Janosi (1974), S.23 und Käthe Leichter (1973), S.306.

¹⁶ Vgl. S. Beller (1989), S.49 ff. – Auf die Kontroverse zwischen Schorske und Beller ist später, v.a. im folgenden Abschnitt einzugehen.

¹⁷ Leo Goldhammer, Die Juden Wiens, Wien – Leipzig 1927, S.39.

Zur Bedeutung von Gymnasium und Universität vgl. auch S. Beller, Why was the Viennese liberal Bildungsbürgertum above all Jewish, in: Don/Karady, S.155-178.

¹⁸ Raoul Auernheimer, Das Wirtshaus zur verlorenen Zeit, Wien 1948, S.52.

¹⁹ Joseph T. Simon, Augenzeuge, Wien 1979, S.66. Vgl. dazu auch die Memoiren des Pianisten Artur Schnabel, Aus Dir wird nie ein Pianist, Hofheim 1991, S.18.

²⁰ Statistiken zur enormen Überrepräsentation von jüdischen Schülern am Gymnasien bei E. Emsenhuber (1982), S.112 ff. Zur Deutung dieses Phänomens im Hinblick auf die jüdische Dominanz im Kultursektor vgl. – kritisch zu Schorske – S. Beller (1989), S.50 f.

²¹ So in den autobiographischen Aufzeichnungen der jüdischen Familie König, in: Michael Mitterauer (Hg.), „Gelobt sei, der dem Schwachen Kraft verleiht“, Wien – Graz – Köln 1987, S.241.

Die jüdische Devotion dem Kaiser gegenüber bot sich der Parodie dar. Anton Kuh gestaltet sie in der Figur des wichtiguerischen, vom Kaiser schließlich noch in den Adelsstand erhobenen Journalisten „Mendel Singer, kaiserlicher Rat und Edler von.“ „Ruh geben!“, predigt der. „Verständigen! Ausgleichen! Nachgeben!“ (Anton Kuh, Der unsterbliche Österreicher, München 1931, S.122).

Dazu aber auch Oscar Jászi (1971, S.173): „The Jew was not only the chief representative of the capitalistic system but also that of the Austrian State idea, because, wherever he settled, he took with him the German language and culture if only in the form of the German-Jewish jargon.“

²² Vgl. N. Vielmetti u.a. (1974), S.101 f. Als eine geradezu religiöse Verklärung des Kaiserhauses durch das liberale Judentum lesen sich etwa die Presseartikel, die aus Anlass der Ermordung der Kaiserin, der Verehrerin Heinrich Heines, 1898 erschienen.

²³ Anton Bettelheim, Trutzjuden (1897), in Acta Dinona, Wien – Pest – Leipzig 1899, S.38. Aufschlussreich für die Gesinnung eines kaisertreuen, konservativ bürgerlichen Judentums in Wien auch die Familienchronik von George Clare (Letzter Walzer in Wien, Frankfurt – Berlin – Wien 1984). Vater und Großvater schildert der Autor als selbstbewusste, autoritäre Patriarchen, wie alle Väter dieser Generation. „Es war eine herrliche Zeit – für Väter“ (S.31)

²⁴ Friedrich Engel-Janosi, S.53.

²⁵ Adolf Jellinek, Jüdisch-Österreichisch, in: Die Neuzeit, Jg.1883, Nr.24, S.1.

²⁶ Sigmund Mayer, Die sociale Frage in Wien, Wien 1871, S. IX f.

²⁷ Aufstiegsbeschränkungen für Juden hat auch die liberale Ära so begeistert vorurteilslos wie sie vorgab nicht beseitigt, etwa in der staatlichen Verwaltung und im Justizdienst, vor allem auch nicht im Militär. Weit übertrieben darum Deklamationen in Festschriften wie diese: „Der Officier oder Militärbeamte findet ohne Unterschied des Glaubens und Stammes die Bahn frei bis zu den höchsten Stellen“ (Alfons Danzer, Unter den Fahnen. Die Völker Österreich-Ungarns in Waffen. Prag – Wien – Leipzig 1889, S.120).

²⁸ Otto Abeles, Tagebuch eines jüdischen Knaben, in: Die neue Welt, Nr.5 vom 21.10.1927, S.3.

²⁹ Otto Friedländer, Wolken drohen über Wien, Wien 1949, S.204. Der zweite Titel: Letzter Glanz der Märchenstadt, Wien – München 1969 (Erstveröff. 1948).

Die Zahl der Übertritte von Juden zu einem christlichen Bekenntnis blieb in Wien numerisch aber gering. Wolfdieter Bihl nennt einen Tauffall auf je 260 bis 270 Juden.

Vgl. W. Bihl, Die Juden, in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. III, 2. Teilband, Wien 1980, S.910.

Zu der geringen Zahl gehören allerdings prominente Fälle: Mahler, Schönberg, Weininger, Kraus. Vgl. dazu auch N.H. Tur-Sinai, Viennese Jewry, in: J. Fraenkel (Hg.) The Jews of Austria, S.311.

³⁰ O. Friedländer (1949), S.223.

³¹ Gershom Scholem, Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt 1977, S.38.

³² Zahllos sind derartige Erinnerungen einer literarisch erinnerungsfreudigen Generation, eher schon der Söhne der ersten Assimilantengeneration, die diese jüdische Lebenspraxis in den liberalen Elternhäusern beschrieben. Allgemein dazu Siegfried Bernfeld, Juden und Judentum im neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1898, S.166.

³³ Otto Abeles, Jüdische Flüchtlinge. Szenen und Gestalten. Wien – Berlin 1918, S.4 und 15.

³⁴ Zusammenfassend dazu Ruth Burstyn, Die „Schiffschul“ - Geschichte, in: Judentum in Wien (Sammlung Berger), S.45-50.

³⁵ Robert S. Wistrich, Dilemmas of Assimilation in fin de siècle Vienna, in: The Wiener Library Bulletin, Bd. XXXII, (1979), H.49/50, S.16.

³⁶ Vgl. Jacob Toury, Die jüdische Presse im österreichischen Kaiserreich, Tübingen 1983, S.69.

³⁷ George Clare, Letzter Walzer in Wien, Frankfurt – Berlin – Wien 1984, S.44.

³⁸ Ferdinand Kürnberger, Von den sozialen Wirkungen des großen Wiener Börsensturzes, in: Ders., Siegelringe, München – Leipzig 1874, S.536.

³⁹ William O. McCagg, The Jewish Position in Interwar Central Europe: A Structural Study of Jewry at Vienna, Budapest and Prague, in: A Social and Economic History of Central European Jewry. Hg. v. Yehuda Don u. Victor Karady. New Brunswick – London 1990, S.62. Vgl. ferner vom gleichen Autor: Vienna and Budapest around 1900: The Problem of Jewish Influence, in: Ranki, S.241-263. Ferner R.S. Wistrich (1989), S.49 ff. Wolfgang Häusler, „Orthodoxie“ und Reform im Wiener Judentum in der Epoche des Hochliberalismus, in: Studia Judaica Austriaca, Bd. VI, Eisenstadt 1978, S.29 f. und 47 ff.

⁴⁰ William McCagg jr., Vienna and Budapest around 1900: The Problem of Jewish Influence, in: Ranki, S.245.

⁴¹ Vgl. dazu M. Rozenblit (1988), S.9 ff.

⁴² Wolfgang Georg Fischer, Wohnungen. Roman. München 1969, v.a. S.8 f. u. 13 f.

⁴³ Karl Emil Franzos, Halb - Asien, Bd.5, Stuttgart 1888, S. XI f. u. S. XX.

Vgl. dazu auch die Erinnerungen von George Clare (Georg Klaar) (1984), S.44.

⁴⁴ Vgl. E.H. Gombrich (1997), S.44 f.

⁴⁵ Theodor Gomperz, Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz - Josefs - Zeit. Hg. von Robert A. Kann (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil. - Hist. Klasse. Sitzungsberichte. 295. Band), Wien 1974, S.154/155.

⁴⁶ Brief vom 8.9.1885, ebd. S.263.

⁴⁷ M. Rozenblit (1988), S.53.

Eine höchst anschauliche Schilderung dieser „zwei Judengemeinden“ in der eigenen Familie gibt George Clare (1984). Der eine Elternteil, die Klaars, „waren Österreicher jüdischen Glaubens“, während der andere, die Schapiras, „Juden waren, die in Österreich lebten“ (S.86 ff.).

⁴⁸ Keineswegs indes hatten jüdische Immigranten in Wien um 1900 neueren soziologischen Studien zufolge jenes qualitative Übergewicht, wie es sowohl der Intransigenz der Assimilanten ihnen gegenüber als auch den paranoiden Vorstellungen der Antisemiten schien und wie sie noch in historischen zum Judentum Wiens um die Jahrhundertwende behauptet wird. Deren im öffentlichen Erscheinungsbild vielfach augenscheinlicher Traditionalismus, ihre geringere Assimilationsbereitschaft gab jeder Annahme Nahrung. (Vgl. dazu Ivar Oxaal und Walter R. Weitzmann, The Jews of Pre-1914 Vienna. An Exploration of basic sociological dimensions, in: Leo Baeck Institute Yearbook 1985, S.401 f).

⁴⁹ Auf die gegenüber dem kulturgeschichtlichen Interesse an den Leistungen des jüdischen Bürgertums lange Zeit vernachlässigte Dokumentation des Elends der jüdischen Unterschichten

verweisen neben den Schriften von Otto Abeles (vgl. auch dessen Aufsatz „Vom Wiener Judenelend“ am 9.12.1910 in der „Welt“) die Arbeiten von Bruno Frei, v.a. Jüdisches Elend in Wien, Wien – Berlin 1920.

Dass es gegenüber den Annahmen, die ein zu oberflächlicher Assimilationsbegriff nahe legt, in Wien um die Jahrhundertwende eine ganz außergewöhnliche Fülle etwa an jüdischen Vereinen und jüdischer Sozialstruktur gab, darüber informiert ein Blick in alte Vereinsregister im Niederösterreichischen Landesarchiv. Sie ist Ausdruck der Pflege des Judentums, neben seiner Bedeutung als ein „pieux souvenir de famille“ (Th. Gomperz), vor allem als vielgerühmte, und zionistischerseits vielgeschmähte, jüdische Caritas. Das Vereinsregister nennt Krankenunterstützungsvereine für fast jeden Bezirk, Wohltätigkeitsvereine, Waisenversorgungsvereine, Wöchnerinnenvereine, Kleingewerbevereine, Bethaus- und Volksküchenvereine, Schulvereine, Beerdigungsbruderschaften u. v. m. und zumeist in assimilierten, zionistischen und orthodoxen Abteilungen.

Zionisten waren v.a. bei der Gründung von Sport-Vereinen aktiv. 1900 wurde der erste jüdische Turnverein in Wien gegründet; 1909 der erste jüdische Sportverein ‚Haboah‘. Von der älteren Literatur informiert eingehend Jonas Kreppel (Juden u. Judentum von heute, Zürich – Wien – Leipzig 1925) über das jüdische Leben in Wien. Zuletzt hat M. Rozenblit (1988) dessen überraschende Dichte mit neuen Belegen dokumentiert. Sie schufen, trotz aller Assimilationsbestrebungen und -erfolge einen gewissen Grad von gesellschaftlicher Identität des Judentums in Wien.

⁵⁰ Ausbruch aus der Provinz. Briefwechsel Adolf Pichler – Alois Brandl (1876-1900). Hg. v. Johann Holzner u. Gerh. Oberkofler. Innsbruck 1983, S.26.

⁵¹ Robert Neumann, Mein altes Haus in Kent, Wien – München – Basel 1957, S.135.

Eine charakteristische Darstellung des befangenen und widerspruchsvollen Verhältnisses liberaler Juden gibt M.Y. Bengavriël (d.i. Eugen Hoeflich), (1963), S.159.

⁵² Sigmund Mayer, Die Wiener Juden. Kommerz, Kultur, Politik 1700-1900, Wien 1918, S.460. Jüdische Töchter nennt Anton Kuh (Juden und Deutsche, Berlin 1921, S.25) „lebendig aufgebahrtes, wie Topfblumen betreutes Verkaufsgut.“ „Die Wahrheit“, der „Österreichisch-Israelitischen Union“ nahestehend, veröffentlichte regelmäßig Heiratsgesuche junger jüdischer Mädchen „nebst Offerten der Höhe der Mitgift.“

⁵³ Emil Löbl, Verlorenes Paradies, Wien – Leipzig – München 1924, S.43 u. 179. „Ischl ein Symbol“ nennt Löbl seine höchst anschauliche Skizze der Wiener „Gesellschaft“ auf der Ischler Esplanade in den Sommermonaten.

⁵⁴ Zu Makart und der Makart-Zeit grundlegend die Einführung von Werner Hofmann in dem Katalog zur Ausstellung „Experiment Weltuntergang. Wien um 1900“, v.a. S.10 f.

⁵⁵ Amos Elon (Morgen in Jerusalem, Wien – München – Zürich 1974, S.72) dazu in seiner Herzl-Biographie: „Fürst Schwarzenberg, zu einem von Nathans großen Bällen gebeten, erhielt die Versicherung, er werde dort keine Juden treffen. Der Fürst lehnte mit einem kleinen, boshaften Bonmot ab: ‚Rothschild verkehrt nicht mit Juden – ich auch nicht!‘“ Fürst Schwarzenberg war Präsident der Rothschild’schen Creditanstalt. Man wollte große aristokratische Namen für derartige Boards.

Wie sehr das gesellschaftliche Prestige der großen Adelsfamilien, eine von geradezu mystischer Ehrfurcht gestützte, vorbürgerliche Achtung der sozialen Hierarchie zumindest in der Generation der Gründerzeit-Väter der Jungwiener Künstler lebendig war, bezeugt Stefan Zweigs Erinnerung an den Vater, der lebenslang sich weigerte, im Sacher zu speisen, weil es ihm unziemlich erschien, dass er, ein erfolgreicher und wohlsituerter Geschäftsmann, neben einem Prinzen Schwarzenberg oder Lobkowitz bei Tisch saß. (St. Zweig, Die Welt von Gestern, a.a.O., S.36 f.). Dazu auch Hermann Broch, a.a.O., S.89 ff. Aufschlussreich für dieses Bild der Vätergeneration auch Franz Bleis „Erzählung einer Jugend“ (Erstveröff. 1930), in: Schriften in Auswahl, München 1960, S.4-8 und Friedrich Engel-Janosis Erinnerungen (1974, S.18).

Diese Distanzierung war freilich so betont und demonstrativ, dass sich in einigen Fällen darin wohl durchaus auch ein neues gesellschaftliches Statusbewusstsein ausdrückt, dessen

Integrität sich vor alten Hierarchien nicht beugte. Dies galt aber viel mehr für die Generation der älteren Liberalen, die noch an 1848 dachten und darum mit der Hohenaristokratie, der „Windischgrätz - Clique“, so Sigmund Mayer 1871, noch keinen Frieden gemacht hatten. Auch die Gomperz' und Wittgensteins etwa lehnten Adelsprädikate ab und auch in den Familien der Werfels, Brochs und Trebitschs finden sich ähnliche Äußerungen. Am meisten wohl verbreitet bei den Nachkommen der alten „tolerierten“ Familien aus dem Vormärz, die sich in den Jahrzehnten nach der „Befreiung“ als eine Art Nobilität im Wiener Judentum empfanden. Auf dem Währinger Friedhof, so vermerkt eine ältere Darstellung des Wiener Judentums, wurde der Begriff „Tolerierter“ auf den Grabsteinen als Ehrentitel gebraucht (Vgl. Ludwig Bato, Die Juden im alten Wien, Wien 1928, S.123).

Aus der neueren Forschungsliteratur vgl. die zu einem großen Teil allerdings auf bekannten Quellen basierende Arbeit von George E. Berkley (1988), S.56 f.

⁵⁶ Vgl. Oscar Jaszi, The Dissolution of Habsburg Monarchy, Chicago 1971, S.137 u. 179.

Robert Ehrhart, ein hoher Ministerialbeamter des kaiserlichen Staates, spricht in seinen Erinnerungen an die Jahre um 1900 in Wien von einer erkennbaren Auflösung der alten traditionsbestimmten Grenzen zwischen einer „ersten“ Gesellschaft (der Hofgesellschaft, großgrundbesitzend, mit Winterpalais in Wien, dazu Diplomatie und hohe Militärs), also etwa die der Familien Windischgrätz, Lobkowitz, Schwarzenberg und Auersperg u.a., und einer „zweiten“ Gesellschaft, die eine „distinguierte Beamtenkoterie“ und den ländlichen Kleinadel umfasste. Innerhalb dieser neuen gesellschaftlichen Positionsbestimmungen beanspruchte auch das jüdische Großbürgertum seinen Platz. „Geselligkeit“, so Robert Ehrhart, bislang habituell und sozial in traditionell gesicherten Normen definiert, glitt „zu den öffentlichen Veranstaltungen hinüber“ (S.36). R. Ehrhart gibt zudem auch eine informative Darstellung des gesellschaftlichen Bewusstseins, der Erziehungsnormen und der Verhaltensstandards der österreichischen Aristokratie, insbesondere der im europäischen Vergleich singulären, kastenmäßigen Abgeschlossenheit des Hochadels. Vgl. dazu auch Arthur J. May, The Habsburg Monarchy 1867-1914, Cambridge 1968, S.158 ff.

⁵⁷ Vgl. Robert Ehrhart, Im Dienst des alten Österreich, Wien 1958, S.36 f.

⁵⁸ Vgl. Peter Hank, Problems of Jewish Assimilation in Austria-Hungary in the nineteenth and twentieth Centuries, in: The Power of the Past. Hg. v. Pat Thane u.a. Cambridge 1984, S.242.

Zur Klassifizierung der verschiedenen „Gesellschaften“ vgl. den pointierten Kommentar eines Zeitgenossen, Redakteur der „Neuen Freien Presse“ und von „halbjüdischer“ Abstammung. „Die zweite Gesellschaft“, schreibt Raoul Auernheimer, „war die in der ersten Generation reich, in der zweiten gebildet und in der dritten versnobt gewordene, die das ihr fehlende Du durch Fremdsprachigkeit und internationale Beziehungen nach Möglichkeit zu ersetzen bemüht war“ (R. A., Das Wirtshaus zur verlorenen Zeit, Wien 1948, S.63).

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Vgl. Helene von Nostitz, Aus dem alten Europa, Leipzig 1926, S.141.

Dies war eine Feststellung, die man offenbar nicht erst um die Jahrhundertwende treffen konnte. Ein anderer kundiger Zeitzeuge, Friedrich Uhl, der prominente Journalist, berichtet über die hochadelige Gesellschaft Wiens vor 48:

„Während in den Kontoren Herren der Aristokratie öfters zu erblicken waren [. . .] vermißte man des Abends in den hellerleuchteten Sälen der Geldbarone und Finanzdelleute die Majoratsherren fürstlicher und gräflicher Häuser“ (F. U., Aus meinem Leben, Stuttgart – Berlin 1908, S.102).

Ein etwas freundlicheres Bild des Kunstmäzenatentums zumindest von kleineren Teilen des Adels (vor allem aber der monarchischen und der Stadtregierung) in den 60er und 70er Jahren des vorvorigen Jahrhunderts im aufblühenden Wien zeichnet der damalige Direktor des österreichischen Museums für Kunst und Industrie Jacob von Falke (Lebenserinnerungen, Leipzig 1897, v.a. S.166 ff.).

⁶¹ Raoul Auernheimer, Das Wirtshaus zur verlorenen Zeit, S.78.

⁶² Die amerikanische Soziologie, v.a. die „Chicago School of Sociology“, hat schon in den ersten beiden Jahrzehnten dieses Jahrhunderts in ihren Theorien über Ethnizität und Marginalität Thesen formuliert, die diese Formen kultureller Innovation innerhalb der Assimilationsbewegung österreichischer Juden am Ende des 19.Jahrhunderts recht gut beschreiben. Der zugewanderte Fremde, so Robert Ezra Park, einer der Protagonisten dieser Chicagoer Schule und um 1900 Hörer von Georg Simmel in Berlin, wird, befreit von seinen eigenen religiös-traditionalen Verpflichtungen in der ihn aufnehmenden Gesellschaft „zum Träger kulturellen Wandels, zur Verkörperung moderner Subjektivität [. . .] Die Krisenerfahrung der marginalen Situation, die zur Auflösung der Gewohnheiten des ‚cake of custom‘ [. . .] führt, hat eine befreiende Wirkung auf das Individuum, das die Hemmungen konventioneller Denkweisen zu überwinden vermag“ (Zit. Ursula Apitzsch, Traditionsbildung im Zusammenhang gesellschaftlicher Migrations- und Umbruchsprozesse, in: Migration und Traditionsbildung. Hg. v. U. Apitzsch. Opladen – Wiesbaden 1999, S.7). Der im III. Reich emigrierte, einflussreiche Soziologe Alfred Schütz sprach in der Erörterung dieses Zusammenhangs kultureller Anpassung und Konflikte von einem „Spiegel-Effekt“, von einem Effekt also gegenseitiger Spiegelung der aufeinander treffenden Kulturen und Lebenswelten in einem Transformationsprozess (Vgl. ebd. S.9).

⁶³ Zum Begriff Akkulturation vgl. Herbert A. Strauss, Akkulturation als Schicksal, in: Juden und Judentum in der Literatur. Hg. v. H.A. Strauss u. C. Hofmann, München 1985, S.9.

⁶⁴ Vgl. Walter B. Simon, The Jewish Vote in Austria, in: Leo Baeck Institute Yearbook 1971, S.99.

⁶⁵ Käthe Leichter. Leben und Werk. Hg. v. Herbert Steiner. Wien 1973, S.238.

⁶⁶ Vgl. Steven Beller, Was bedeutet es, „Wien um 1900“ als eine jüdische Stadt zu bezeichnen?, in: Zeitgeschichte 7/8 (1996), S.274-280.

⁶⁷ Bertha Szeps-Zuckermandl, Ich erlebte fünfzig Jahre Weltgeschichte, Stockholm 1939, S.178.

Vgl. dazu auch den Bericht des amerikanischen Journalisten Stephen Bonsal, Korrespondent des „Herald“ und der „New York Times“ in Wien. (Unfinished Business, New York 1944, S.129 f.).

Zur Atmosphäre des Kreises vor allem, der sich in der Villa Wertheimstein in Döbling traf, vgl. die Erinnerung eines seiner Mitglieder, des Malers A.F. Seligmann, Ein Bilderbuch aus dem alten Wien, Wien und Leipzig 1913, S.176 ff. Ebenso die Erinnerungen des ehemaligen Burgtheaterintendanten Adolf Wilbrandt (Stuttgart – Berlin 1905, S.183 ff) und vor allem Rudolf Holzer, Villa Wertheimstein. Haus der Genien und Dämonen. Wien 1960.

Aufschluss über das mäzenatische Engagement des jüdischen Großbürgertums in Wien für Kunst, Wissenschaft und karitative Zwecke geben auch die Erinnerungen von Josephine Winter, (1927), S.18.

Robert Ehrhart schreibt dazu in seinen Erinnerungen: „Den Abstand im Dekor gegenüber den historischen Appartements der großen Familien trachtete man durch Mäzenatentum und sonstigen Aufwand auszugleichen. Es gab luxuriöse Soupers und Champagner während der ganzen Nacht. Bei Soireen fehlte es nicht an erlesenen künstlerischen Darbietungen. Nicht ganz unzutreffend war es, als man persiflierend einen Hausherrn die Worte in den Mund legte: ‚Bei mir haben die teuersten Sänger gesungen und ich habe Witze machen lassen von den renommiertesten Journalisten.‘“ (S.37).

⁶⁸ Robert Ehrhart, Im Dienst des alten Österreich, Wien 1958, S.36.

⁶⁹ Es gab freilich bemerkenswerte Ausnahmen: Stefan Zweigs Vater selber, auch der Schnitzlers, misstrauten den künstlerischen Ambitionen der Söhne tief. In den Familien von Broch, Werfel, Trebitsch gar kam es darüber zu tiefen Zerwürfnissen.

⁷⁰ Hermann Broch, Hofmannsthal und seine Zeit, in: H. B. Dichten und Erkennen. Essays Bd.1. Zürich 1955, S.112.

⁷¹ Artur Schnabel, Aus Dir wird nie ein Pianist, Hofheim 1991, S.26.

⁷² John W. Boyer (1981), S.34 f.

⁷³ So Michael Pollak, Wien 1900. Eine verletzte Identität. Übers. aus dem franz. Von Andreas Pfeuffer. Konstanz 1997 (zuerst Paris 1992), S.14 f.

⁷⁴ R. v. Schaukal, Um die Jahrhundertwende, München – Wien o. J., S.153 und 163 ff.

⁷⁵ Raoul Auernheimer, Das ältere Wien. Bilder und Schatten. Leipzig – Wien 1920, S.78.

Gerade bei den Frauen über 75, so schreibt Hofmannsthal an Josef Redlich in viel späteren Jahren (11.8.1928), habe er „eine so erfreuliche Gesellschaft gefunden.“

Er nennt neben Josephine v. Wertheimstein, Marie v. Olfers, Marie Taxis und Yella Oppenheimer (H. v. Hofmannsthal – Josef Redlich. Briefwechsel. Hg. v. Helga Fußgänger. Frankfurt 1971, S.110).

⁷⁶ Hans Tietze, Die Juden Wiens, Wien 1933, S.236.

⁷⁷ Friedrich Walter, Wien. Die Geschichte einer deutschen Großstadt an der Grenze. Bd.3. Wien 1944, S.320.

⁷⁸ Zit. Ann Tizia Leitsch (Damals in Wien, Wien – Frankfurt 1957, S.172).

⁷⁹ Hans Habe, Ich stelle mich, Wien- München – Basel 1954, S.19f.

⁸⁰ Vgl. dazu Therese Schobloch, „Hinterlegte Zeichen“. Kindheits- und Jugenderinnerungen aus den Jahren 1898-1914. 1.Teil. Wien 1971, S.42.

⁸¹ Max Brod, Bemerkungen zur Judenfrage, in: Gegen die Phrase vom jüdischen Schädling, Prag 1933, S.364.

⁸² Vgl. Johannes Barta, Die jüdische Familienerziehung in der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts in Mittel- und Osteuropa. Phil. Diss. Tübingen 1972, S.111.

⁸³ M. Rozenblit (1989), S.14.

⁸⁴ W. Weitzmann, The Jews of Pre-1914 in Vienna. An Exploration of basic sociological dimensions, in: Leo Baeck Institute Yearbook 1985, S.401 f.

⁸⁵ William O. McCagg Jr., The Assimilation of Jews in Austria, in: Vago (1981), S.138 (Anm.3).

Vgl. dazu die schöne Schilderung der Familienfeier am Vorabend des Passahfestes von Julius Braunthal (1948, S.8 f.).

⁸⁶ M. Y. Ben-gavriël (d.i. Eugen Hoeflich), Die Flucht nach Tarschisch, Hamburg 1963, S.159.

⁸⁷ Vgl. dazu Hans Dieter Hellige, Generationskonflikt, Selbsthaß und die Entstehung antikapitalistischer Positionen im Judentum, in: Geschichte und Gesellschaft 5 (1979), S.476-518.

⁸⁸ Joseph Maria Baernreither, Der Verfall des Habsburgerreiches und die Deutschen. Fragmente eines politischen Tagebuches 1897-1917, Wien 1937, S.22.

⁸⁹ Zit. Josef Samuel Bloch, Erinnerungen aus meinem Leben, Wien – Leipzig 1922, S.20.

⁹⁰ Joseph Wechsberg, Sohn eines jüdischen Bankiers aus Ostrau, hat in seinen Erinnerungen am Beispiel seines Vaters und seines Onkels, Fabrikdirektor in Wien, den Lebensstil und das von Verdrängung bestimmte ideologische Bewusstsein eines liberalen jüdischen Bourgeois beschrieben:

„But my mother was no poet, and the talk in Aunt Bertha's salon only skirted the realities. People knew the score though they didn't talk about it. Certainly Uncle Emil, Aunt Bertha's husband, did. The big businessman and jovial trader must have know the conditions in the factories, somewhere in the suburbs where the workers-hundreds of thousands of them labored from seven in the morning to seven at night, for very little money. He knew about the general strike on November 28, 1905, when more than two hundred thousand workers had marched silently down Ringsraße – the boulevard that an earlier generation had called the via triumphalis of the habsburg Empire. There had been delegations of Czechs, Slovenes, Croats. and Ruthenes who didn't think much of the via triumphalis. [. . .] Uncle Emil went on playing the game, and so did everybody else, trying not to see certain things.“
(J. Wechsberg, The Vienna I knew, New York 1979, S.56.

⁹¹ John W. Boyer, Political Radicalism in Late Imperial Vienna, Chicago – London 1981, S. X.

⁹² Moritz Benedikt, Aus meinem Leben, Wien 1906, S.272.

⁹³ „What was called liberalism in the monarchy was only an artificial plant, introduced by the revolutionary nobility and intellectuals of 1848 and gradually faded away in the hands of the later bourgeoisie.

One who studies the history of this liberalism will see that it adopted rather the exterior decorations and rhetorical formulas of the great Western models but it never was in real contact with the popular forces of society. Austrian, and, even more, Hungarian liberalism exhausted itself in the formal guaranty of the constitution and in the struggles against ecclesiastical preponderance for which many elegant and scholarly discourses were pronounced, but it had no real sense for the interest of the great masses of population.”

So Oscar Jaszi in seiner großen, zuerst 1929 erschienenen Studie zur Auflösung des Habsburgerreichs. (O. J. The Dissolution of the Habsburg Monarchy, S.171). Robert Wistrich (1989) urteilt knapp und drastisch: „This heavily capitalist, interest-orientated politics which unashamedly betrayed the radical democratic ideals of 1848 emerged as a hallmark of Viennese liberalism.“ (S.157).

⁹⁴ Robert Musil, Politik in Österreich, in: Ges. Werke, Bd.8, Reinbek 1978, S.993 f.

⁹⁵ Vgl. Hubert Lengauer, Ästhetik und liberale Opposition, Wien – Köln 1989, S.24 f.

Ein „tatsächliches Fehlen wirksamer Gesellschaftlichkeit“ diese Schwäche bürgerlich-liberaler Substanz in der Geschichte Deutschösterreichs, bedrohlich wirksam vor allem für Juden in der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts (J. Le Rider 1990, S.29).

⁹⁶ Carl Jacob Burckhardt, Erinnerungen an Wien 1918-1919, in: Ders., Begegnungen, Zürich 1958, S.82.

⁹⁷ Wolfgang Häusler, „Aus dem Ghetto“. Der Aufbruch des österreichischen Judentums in das bürgerliche Zeitalter (1780-1867), in: *Conditio Judaica*, Bd.1, S.54. Ferner R.S. Wistrich (1989), S.146 f.

⁹⁸ Stefan Grossmann (1931), S.119.

⁹⁹ Vgl. Allan Janik, Kreative Milieus: Der Fall Wien, in: Berner, Brix, Mantl (1987).

¹⁰⁰ Vgl. O. Jaszi (1971), S.138.

¹⁰¹ Friedrich Hebbel, Aus Wien und Österreich (1863), in: *Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe*, Bern 1970, S.316.

¹⁰² Vgl. dazu aus der kulturhistorischen Literatur über Wien die in ihrer analytischen Impressivität und der Anschaulichkeit der Darstellung sehr lesenswerte ältere Arbeit von Ilse Barea, *Vienna. Legend and Reality*, London 1966, S.44 f und 55 f; aus der Sicht eines Zeitzeugen aber auch die Memoiren von Ernest Cormons (1951). Seine Darstellung der zynischen Politikverachtung vor allem gerade der auf das öffentliche Leben maßgebliche Einfluss nehmenden sozialen Eliten und der jungen häufig künstlerisch ambitionierten Bürgersöhne gibt entlarvende Aufschlüsse. Er berichtet über seinen Dienstantritt am Ballhausplatz:

„Der Dienst ließ sich in jeder Hinsicht angenehm an. Es war mir auf das höchste erfreulich, daß sich mein Chef mit mir lieber über Literatur als über Akten unterhielt und daß er einen großen Teil der *Divina Commedia* auswendig kannte. Meine jüngeren Kollegen waren gebildet, witzig und kameradschaftlich. Einer von ihnen, der schon zwei Jahre später an einem Lungenleiden in Ajaccio sterben sollte, glänzte besonders durch seine sarkastischen Bemerkungen über das tägliche Leben. Als er einmal an einem Wintertag erst kurz vor Mittag, wie es seine Gewohnheit war, das Zimmer betrat, das er mit mir teilte, und sein Nageletui hervorholte, um sich zunächst zu maniküren, sagte er mir mit seiner müden Stimme: ‚Ich überhole da jeden Tag einen Mann, der seit sieben Uhr früh Säcke von Kohlen aus dem Keller in den dritten Stock hinaufschleppt. Ich frage mich, was diesen Mann zurückhält, mir seinen Kohlensack über den Kopf zu werfen.‘“

Wie ein letztes, fast zynisches und apokalyptisches Komplement dieser Hypertrophierung des Künstlerischen wirkt eine Erinnerung, die Ernst Lothar in seinen autobiographischen Aufzeichnungen festhält:

Der Kanzler Schuschnigg, von seinem höchst demütigenden Besuch auf dem Obersalzberg zurückgekehrt, debattiert am Vorabend dramatischer politischer Ereignisse, des Anschlusses und damit der staatlichen Auslöschung von Österreich, mit dem Autor eine ganze Nacht hindurch über Bruckner und seine Interpretation durch Bruno Walter. (Ernst Lothar, *Das Wunder des Überlebens*, Hamburg – Wien 1961, S.101).

Zur Deutung dieses Wiener Kulturbewusstseins gerade als Voraussetzung der Entstehung antagonistischer Impulse vgl. Theodor W. Adorno, Wien, in: *Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II*, Frankfurt 1963, S.274-305. Zur Wiener Jahrhundertwende speziell Michael Pollak, *Cultural Innovation and social Identity in fin de siècle Vienna*, in: J. Oxaal, M. Pollak, Botz (Hg.), *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*, London – New York 1987, S.59-74.

¹⁰³ Edmund Wengraf, Wie wir wirtschaften, in: *Gegen den Strom*, Bd.2, 1886, H.11, S.27. Vgl. zu der idealistischen Liberalismuskritik dieser Zeitschrift auch Max Schwarzkopf, *Beruf und Geschäft*, Bd.5, 1889, H.21, S.5-35 u. Albert Ilg, *Das schwarze Kameel*, ebd., H.22.

¹⁰⁴ Hans Maria Truxa, *Bilder und Studien aus dem Armenleben der Großstadt Wien*, Wien – Leipzig 1905.

¹⁰⁵ Paul Engelmann, Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen. Wien – München 1970, S.50.

¹⁰⁶ Hermann Bahr, Österreichisches, in: *März* (München), Jg.3, 1909, Bd.1, S.17-18.

Ein Beispiel dieses liberalen Politikverständnisses gibt Erich Graf Kielmannsegg (Kaiserhaus, Staatsmänner und Politiker, Wien – München 1966, S.381), niederösterreichischer Statthalter und Liberaler von norddeutscher Herkunft. Er lobt gerade die Strenge in der liberalen Partei in der Auswahl ihrer Mandatare. Sie setzte völlig auf Bildung und Intellekt, während die Luegerschen Christlich-Sozialen ihre Parlamentssitze „Mindergebildeten“ anvertrauten. Resultat: „Nur Krämerpolitik; leider, leider!“

Vgl. dazu auch die autobiographischen Zeugnisse des Wirtschaftswissenschaftlers Felix Somary, *Erinnerungen aus meinem Leben*, Zürich 1959, v.a. S.27 f.

Ganz im Sinne der Stellungnahme Bahrs spricht auch William McGrath, *Dionysian Art and populist politics*, New Haven – London 1974 vom „dispassionate style of liberal politics“; „too learned and unidealistic to stir emotions“ (S.192).

Freilich ist, der liberale Historiker Richard Charnatz hat am Ende des 1.Bandes seines Werks über „Österreichs innere Geschichte“ darauf hingewiesen, daran zu erinnern, dass bei allen Defiziten und Widersprüchen liberaler Politik, die sich frivoles „Liebäugeln mit der Masse“ versagte, die gesellschaftliche Durchschlagskraft ihrer Parolen und Prinzipien bei der gegebenen politischen und ökonomischen Lage des Vielvölkerstaates, die sie indes auch wesentlich mitzuverantworten hatte, auf geringeren Erfolg rechnen konnte als die propagandistischen Formeln der nationalistischen und klerikalen Agitation (R. Charnatz, S.140). Von dieser Befangenheit in liberal - aufklärerischem Denken, die praktisch folgenlos blieben, waren später auch die Anstrengungen zur Abwehr des Antisemitismus gekennzeichnet, wie sie sich als Verein 1891 um das Ehepaar Suttner, den Grafen Rudolf Hoyos und den Chirurgen Nothnagel organisierte. Der bloße Appell an „Vernunft und Rechtsgefühl“ war der sozialen Sprengkraft des Problems offensichtlich nicht gewachsen (Vgl. dazu Bertha von Suttner, *Memoiren*, Berlin 1965, S.175 ff.).

¹⁰⁷ Vgl. zur Beurteilung Luegers u.a. John W. Boyer, *Political Radicalism in Late Imperial Vienna*, Chicago – London 1981, Ferner: Menachem Z. Rosensaft, *Jews and Antisemites in Austria at the End of the Nineteenth Century*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook XXI* (1976), S.57-86.

Ferner Wistrich (1989), S.218 f. Walter B. Simon, *The Jewish vote in Austria*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 1971, S.107 und allerdings mit einiger apologetischer Tendenz Norbert

Leser, Der zeitgeschichtliche Hintergrund des Wien und Österreich im fin des siècle, in: Ders. (Hg.), Theodor Herzl und das Wien des fin de siècle, Wien – Köln – Graz 1987, S.46 ff.

Vgl. dazu auch das Lueger - Kapitel dieser Arbeit (6.2.) und dort enthaltene Literaturangaben.

¹⁰⁸ H. Bahr, Briefwechsel mit seinem Vater. Hg. v. Adalbert Schmidt. Wien 1971. Vgl. v.a. die Briefe vom 20.2.1882 und vom 9.8.1898.

¹⁰⁹ W. Mantl spricht von einer „Diastase von politisch wirksamen Liberalismus und Liberalismus als Komplex von Ideen und Haltungen. Es erfolgte eine Freisetzung und Diffusion liberalen Gedankenguts, das hiermit zur Disposition anderer politischer und geistiger Kräfte stand, dessen Elemente einerseits mit jeweils verschiedener Akzentuierung von den beiden aufsteigenden Massenparteien rezipiert und andererseits auf schmäler sozialer Basis im Bereich von Wissenschaft, Kunst und Presse weitergepflegt wurden, freilich überall aufs äußerste bedroht durch die totalitären Verwerfungen der zwanziger bis vierziger Jahre des 20.Jahrhunderts.“ (Wien um 1900 – ein goldener Stachel, in: Berner, Brix, Mantl (1989), S.252).

Zu diesem Nebeneinander von liberalem Kulturbewusstsein und antiliberaler Politik und gesellschaftlicher Ideologie, bedeutsam auch für das Selbstbewusstsein und die publizistische Wirksamkeit Saltens, finden sich Hinweise auch bei Ilsa Barea (1966), S.252 f.

¹¹⁰ In der deutsch-nationalistischen Diktion in Österreich hieß das: „Nährvater des Liberalismus, das jüdische Großkapital“ (Ann Tizia Leitich, Verklungenes Wien, Wien 1942, S.32). Vgl. dazu auch P.G.J. Pulzer The Austrian Liberals and the Jewish Question 1867-1914, in: Journal of Central European Affairs, Bd. XXIII, 1963, Nr.2, S.140. Menachem Z. Rosensaft, Jews and Antisemitism in Austria at the End of the Nineteenth Century, in: Leo Baeck Institute Yearbook XXI (1976), S.58.

¹¹¹ Vgl. Severus Verax, Die „öffentliche Meinung“ von Wien, Zürich 1899.

¹¹² Vgl. Peter Urbanitsch, Bürgertum und Politik in der Habsburgermonarchie, in: Ernst Bruckmüller (Hg.), Bürgertum in der Habsburgermonarchie, Wien – Köln 1990, S.170.

40 % der Wiener Rechtsanwälte waren Juden, bei einem jüdischen Bevölkerungsanteil in Wien um 1900, der um 8 bis 9% pendelte. Zahlen für 1890 sprechen sogar von 394 Juden unter 681 Anwälten in Wien insgesamt. (Vgl. Eder 1955, S.225 und Monika Glettler, Urbanisierung und Nationalitätenproblem, in: Berner, Brix, Mantl 1987, S.188). Etwa ebenso hoch war der Anteil der jüdischen Mediziner an der Gesamtzahl der Fachkollegen. Überraschend war die Vormachtstellung in der Finanzwelt durch die Häuser Rothschild, Todesco, Springer und Königswarter. Offenkundig und ein Anlass der heftigsten Polemik von Karl Lueger bis Karl Kraus war die enorme Konzentration von Juden vor allem, aber nicht nur, in der liberalen Presse. Diese beruflichen Präferenzen von Juden sind freilich stets unter dem Aspekt zu sehen, dass sich Juden erst nach 1879 zunehmend auch begrenzte Karrierechancen im Staatsdienst eröffneten. Freilich auch dann keineswegs in dem Maße, dass von einer tatsächlichen Verwirklichung liberaldemokratischer Ideen gesprochen werden könnte. Jüdische Karrieren in Schule, Universität, Bürokratie und im Rechtswesen blieben stets noch die Ausnahme, waren von mannigfacher Protektion abhängig. (Vgl. Wistrich 1989, S.149). Etwas verharmlosend deshalb wohl doch, wenn Peter Pulzer die antisemitische Diskriminierung so resümiert: „Seine Hauptwaffen waren rhetorische und verbale Beschimpfungen, Beleidigungen, Verunglimpfungen.“ (Pulzer 1987, S.37).

¹¹³ Vgl. Karl Kautsky, Erinnerungen und Erörterungen, S'Gravenhage 1960, S.530. Ferner P.G.J. Pulzer, The Development of Political Antisemitism in Austria, in: Fraenkel (Hg.), Jews in Austria, a.a.O., S.430 f. – Die von Rürup und Nipperdey formulierte Definition des Antisemitismus zu seiner Entstehungszeit in Deutschland um 1875 als Ausdruck „einer Fundamentalkritik an den Prinzipien und Erscheinungsformen der bürgerlichen Gesellschaft“, bis zu den Ideen von 1789, bedarf darum gerade für den Luegerschen Antisemitismus in Österreich einer Differenzierung, die dessen Konzilianz, die spezifische Schwäche und Privilegienstruktur des liberalen Bürgertums im österreichischen Vielvölkerstaat mit zu berücksichtigen hätte. (Vgl. Reinhard Rürup u. Thomas Nipperdey, Antisemitismus – Entstehung, Funktion und Geschichte

eines Begriffs, in: R. Rürup, Emanzipation und Antisemitismus, Göttingen 1975, v.a. S.100-106).

¹¹⁴ Julius Deutsch, Ein weiter Weg. Lebenserinnerungen, Zürich – Leipzig – Wien 1960, S.82.

Was Kunschak betrifft, so wird in dessen Erklärungen auch das zutiefst patriarchale Gesellschaftsverständnis deutlich, dessen ideologische Grundlagen durch den ökonomischen und sozialen Modernisierungsprozess erschüttert wurden. Katholisch aus Tradition und sozial engagiert mischt sich bei ihm politischer und sozialer Reformeifer mit dem Lob der charakterlichen Gediegenheit etwa des Lehrherrn, des „Vater Csermak.“ (Vgl. Leopold Kunschak, Steinchen am Weg, Wien 1952). Einen charakteristischen Kontrapunkt zu dieser Verklärung des „Vater Csermak“ bilden die Lebenserinnerungen des Wiener „Arbeiterdichters“ Alfons Petzold (Das raue Leben, Graz – Wien – Köln 1979). Körperlich benachteiligt lernte er als Lehrling die Kaltherzigkeit der Meister und Gesellen kennen.

Sigurd Paul Scheichl hat vorgeschlagen, den Begriff der Judenfeindschaft und den des Antisemitismus zu trennen. Als analytische Unterscheidung zwischen irrationaler, bewusster Rassendiskriminierung und einer im Ursprung rationalen kulturellen und sozialökonomischen Kritik, die zur popularisierbaren, tendenziösen Chiffre wurde, verdient diese Differenzierung sicher Zustimmung. Die unheilvolle historische Tradition und Verwurzelung des antijüdischen Ressentiments wird darin freilich unterschätzt. Unbeabsichtigt wird im willkürlich assoziierenden Bewusstsein das Vorurteil damit noch gleichsam theoriefähig gemacht und moralisiert. Von „regrettable rhetorical concessions“ wie Scheichl zu sprechen, wirkt hier doch etwas verharmlosend (Vgl. S.P. Scheichl, The contexts and nuances of Anti-Jewish language: were all the „Antisemites“ Antisemites?, in: Oxaal, Pollak, Botz 1987, S.89-110). Vgl. dazu ebd. auch Peter Pulzer, Spezifische Momente und Spielarten des österreichischen und des Wiener Antisemitismus, v.a. S.131.

¹¹⁵ Friedrich Funder, Von Gestern ins Heute, Wien 1952, S.382 u. 460. Ein polemisches Argumentationsmodell ist ferner die Verteidigung liberaler Prinzipien in der Presse gegen „die manchester-liberale, die Presse des jüdischen Großkapitals“ (S. Verax 1899, S.6 Anm.). Exemplarisch dafür, so der Autor, die NFP, die für liberale Freiheitsrechte immer nur anderswo kämpfte, immer nur in China, Madagaskar und Innerafrika.

¹¹⁶ Vgl. W.A. Coupe, Kikiriki und die Minderheiten in der Donaumonarchie, in: Satire – Parodie – Pamphlet – Caricature en Autriche à l’époque de Francois-Joseph (1848-1914). Hg. v. Gilbert Ravy u. Jeanne Benay. Rouen 1999, S.62 u. S.66 f.

¹¹⁷ Otto Petting, Wiens antisemitische Presse, Wien 1896, S.1. Vgl. dazu auch Edmund Wengraf, St. Georg von Zwettl, Wien 1897.

¹¹⁸ Vgl. dazu die Einleitung von Günter Dürigl zu dem Ausstellungskatalog des Historischen Museums, Wien 1850 bis 1900. Welt der Ringstraße, Wien 1973. C.A. McCartney, The Habsburg Empire 1790 bis 1918, London 1969, S.629 ff. Erich Bodzenta, Gesellschaft der Vorstadt um 1900, in: Berner, Brix, Mantl (1987), S.197-204. Aus der älteren Literatur Karl Eder, Der Liberalismus in Altösterreich, Wien-München 1955, S.224.

¹¹⁹ Statistische Belege dafür bei Ivar Oxaal, The Jews of Young Hitler’s Vienna: historical and sociological Aspects, in: Oxaal, Pollak, Botz (1987), S.36 ff.

¹²⁰ Diese Tatsache löste etwa ab 1880 eine Fülle antisemitischer Broschürenliteratur aus. Leitmotiv ist das Plaidoyer für die alte, von katholischer Kirche und Grundbesitz bestimmte Ordnung und die aggressive Polemik gegen deren moderne Zersetzung vor allem durch kapitalistischen „Schachergeist“, religionskritischen Materialismus und die Massenpresse, die allesamt jüdisch inspiriert und beherrscht seien von Juden. Beispielhaft dafür: Austriacus, Österreich ein Juwel in jüdischer Fassung, Berlin 1880. J. Seidl. Der Jude des 19.Jahrhunderts oder Warum sind wir Antisemiten, Graz 1899. Vgl. dazu auch Arthur J. May, The Habsburg Monarchy 1867-1914, Cambridge 1969, S.68 u. 178 f. J. Le Rider (1990), S.249.

Die epochale soziologische Typisierung und Identifizierung der Juden mit dem liberalkapitalistischen System leistete dann Werner Sombarts Schrift „Die Juden und das Wirtschaftsleben“, (Leipzig 1911, v.a. S.318 f.) theoretische Unterstützung.

¹²¹ [Karl Landsteiner], Das Babel des Ostens. Bilder aus dem Wiener Leben. Würzburg 1871, S.70.

¹²² Severus Verax, Die „öffentliche Meinung“ von Wien, Zürich 1899, v.a. S.92 f.

¹²³ Trude Marzik, Zimmer, Kuchl, Kabinett. Leben in Wien. Wien – Hamburg 1976, S.70. „Alle Wiener sind Antisemiten – auch die Juden. Alle Antisemiten haben jüdische Freunde – auch der Dr. Lueger“, so Otto Friedländer (1949, S.33).

¹²⁴ Auf diesen zynisch-volkstümlichen Unterhaltungswert antisemitischer Hetze verweist eine Parlamentsanekdote, die George E. Berkley (1988, S.85/86) im Anschluss an Max Grunwald (1936) überliefert:

„On one occasion when a member moved to take up a Jewish measure before some of the more general measures on the agenda, the speaker of the House ruled out the request, saying, „No my good Sir, business before pleasure.“ –

Eines der populärsten Stücke im Puppentheater des Prater war ein Spiel, in dem der Wurstel eine Figur erschlägt, die bloß als „Jude“ beschrieben war (ebd. S.88/89).

Vielfach wird in den Erinnerungen von einem Judenhass in dem persönlichen Lebensumfeld berichtet, der einen selber aber ausnahm. So berichtet Stella Klein-Löw (1980) von der Amme in ihrem großbürgerlichen Elternhaus: „Juschka war eine fanatische Katholikin (übrigens auch Antisemitin, nur waren w i r für sie k e i n e Juden)“ (S.13). Ähnlich Eugen Hoeflich in seinen Erinnerungen an seinen Vater (M.Y. Ben-gavriël 1963, S.100 u. 193).

Wie sehr der Antisemitismus, propagandistisch wohlkalkuliert vor allem von seinen politischen und publizistischen Wortführern, zu einem charakteristischen Teil auch gleichsam ein Konversationselement einer wachsenden antiliberalen Öffentlichkeit darstellte, belegt etwa Otto Pettings zustimmender Kommentar zu Ernst Verganis radikal antisemitischen „Deutschen Volksblatt.“ Mit dessen kompromissloser und publizistisch sehr wirksamer Judenfeindschaft stellte sich Luegers Opportunismus in ein taktisches Bündnis. Sie war Resultat der Inhomogenität und der Veränderungen des antisemitischen Lagers; weg von Schönerers Pangermanismus, hin zu Luegers österreichisch-katholischer Orientierung. Petting schreibt 1896:

„Das von Vielen so ungnädig vermerkte ‚Judengeschimpfe‘ ist doch nur ein unvermeidliches Mittel, das Interesse weitester Kreis an der ‚Sache‘ stets rege zu erhalten, außerdem die notwendige Reaktion gegen die hyperbolischen Ausfälle der ‚Judenzeitungen‘ [...] Enfin, das Geschimpf ist Notwehr und Weisheit in der Behandlung des Stammpublikums, das nun einmal die scharfgewürzte Kost verlangt. Von Zeit zu Zeit ein niedliches Ritualmördchen, ‚Wieder Einer‘, ‚Jüdische Schwindler und Gauner‘ u. dgl., das erhält Kampfbegierde und Abonnementlust frisch und trägt außerdem wesentlich zur Hebung der Intelligenz und des Biedersinnes bei.“ (Petting 1896, S.12/13).

Zu Schönerers Antisemitismus vgl. Francis C. Carsten, Faschismus in Österreich. Von Schönerer zu Hitler. München 1978, S.14 f. Über den Wiener Gefühls-Antisemitismus vgl. H. Hansen, Gefühls-Antisemiten. Ein Wiener Zerrbild. Zürich 1898.

¹²⁵ Shulamit Volkov, Antisemitismus als kultureller Code, in: Leo Baeck Institute Yearbook XXIII, 1978, S. 25-45. Wiederveröff. S. V., Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. u. 20.Jahrhundert, München 1990, S.23.

¹²⁶ Zit. Klaus Lohrmann, Die rechtliche Lage der Juden in Wien zwischen 1848 und 1918, in: Austriaca 1990, Nr.31, S.22.

¹²⁷ Cároly Miksa Nendtwich, Die Judenfrage in Österreich-Ungarn. Eine kulturhistorische Studie. Budapest 1885, VW.

¹²⁸ Joseph Scheicher, Aus dem Jahre 1920. Ein Traum vom Landtags- und Reichsratsabgeordneten Dr. J. S. St. Pölten 1900.

¹²⁹ Richard von Schaukal, Grundsätzliches zur Judenfrage, in: Der Jud ist schuld? Diskussionsbuch über die Judenfrage. Basel 1932, S.195.

¹³⁰ Vgl. Freiherr C. von Vogelsang, Ges. Aufsätze über socialpolitische und verwandte Themata, Bd.1, Augsburg 1886, v.a. S.113 f., 123 f., 137, 194.

Wie distanzlos und wenig bedacht mit dem Begriff „Verjudung“ noch bis in die historische Forschungsliteratur unserer Tage umgegangen wird, bezeugen Formulierungen einer Wiener Dissertation von 1974. „Dieses Judentum hat den größten Teil des Zeitungswesens in seiner Hand.“ „Am meisten aber machten sie die Zeitung zu ihrem eigen [sic!], was sich in einer total ‚verjudeten‘ Presse ausdrückte“ (Brigitte Fiala, Der Gemeinderat in den Jahren 1879 bis 1883. Phil. Diss. Wien 1974, S.II).

¹³¹ Ausbruch aus der Provinz. Briefwechsel Adolf Pichler-Alois Brandl (1876-1900). Hg. v. Johann Holzner u. Gerh. Oberkofler. Innsbruck 1983, S.26.

¹³² Zu den dramatischen persönlichen Erschütterungen, die damit für Friedjung verbunden waren, vgl. McGrath (1974), S.206.

In Friedjungs eigener Darstellung erscheinen sie in charakteristischer Weise durch Haltung, Selbstdisziplin und durch die moralische Präention als Jude in selbstloser Weise der Sache des deutschen Liberalismus gedient zu haben, kompensiert (Ein Kapitel Zeitungsgeschichte, Wien 1887, S.6 f).

¹³³ Vgl. H. Friedjung (1887), S.8.

Friedjung nahm denjenigen unter seinen deutschliberalen und deutschnationalen Gesinnungsgenossen vor dem Vorwurf des Antisemitismus in Schutz, „der den Juden strenge und unerbittlich die Notwendigkeit vorhält, allgemach in deutscher Art und Auffassung aufzugehen“, der auftrat, „um zur Verschmelzung des jüdischen Bevölkerungsbruchteils mit der sie gastlich beherbergenden Nation zu s p o r n e n.“ Vergeblich. Heinrich Friedjung, der radikale Assimilationist, wurde das tragischste Opfer der Assimilationshoffnungen.

¹³⁴ Vgl. dazu Max Grunwald, History of Jews in Vienna, Philadelphia 1936, S.415 und Sigmund Mayer, Ein jüdischer Kaufmann, Leipzig 1911, S.308 und ders., Die Juden Wiens, Wien und Berlin 1917, S.349.

Das tief schmerzende Empfinden nun auch von der liberalen Partei in Stich gelassen zu werden, wird bei S. Mayer deutlich. Den Antisemitismus der Christlichsozialen sieht er im Rückgang begriffen. „Die einzige antisemitische Partei wird dann jene der Deutschliberalen sein.“ (Mayer 1911, S.359). In den autobiographischen Aufzeichnungen des Diplomaten Ernest Cormons heißt es dazu:

„So lange der Hof von Lueger nichts wissen wollte, lehnte auch die österreichische Bourgeoisie den Antisemitismus gehorsam ab. Als sich die Gunst der Krone den Christlichsozialen zuneigte, wurde es auch im wohlhabenden Bürgertum Mode, Antisemit zu sein. Das hinderte aber natürlich keinen dieser wackeren Bourgeois, in reichen jüdischen Häusern zu schmarotzen oder vermögende Jüdinnen zu heiraten.“ (Ernest U. Cormons, Schicksale und Schatten. Eine österreichische Autobiographie, Salzburg 1951, S.52).

¹³⁵ Vgl. dazu auch J. Le Rider (1990), S.249.

¹³⁶ R. Charnatz (1909), Bd.2, S.26. Vgl. dazu auch die Erinnerungen des einflussreichen liberalen Politikers Eduard von Sueß (E. v. S., Erinnerungen, Leipzig 1916, v.a. S.356 ff.).

¹³⁷ S. Mayer (1911), S.359.

¹³⁸ Joseph Samuel Bloch, Der nationale Zwist und die Juden in Österreich, Wien 1886, S.25/26.

¹³⁹ S. Mayer (1911), S.356 u. 359.

¹⁴⁰ Stefan Großmann, Ich war begeistert, Berlin 1931, S.24 f. – Zur Bewertung des sozialdemokratischen Antisemitismus mit jeweils perspektivisch veränderten Resultaten bis heute vgl. etwa die beiden Aufsätze von Sigurd Paul Scheichl („The contexts and nuances of Anti-Jewish Language: Were all the ‚Antisemites‘ Antisemites?“) und Robert Wistrich („Social

Democracy, Antisemitism and the Jews of Vienna“) im Sammelband von Oxaal, Pollak, Botz (1987). Von Wistrich ferner: *Socialism and the Jews*, East Brunswick – London – Toronto 1982.

¹⁴¹ M.Y. Ben-gavriël (d.i. Eugen Hoeflich), (1963), S.96.

¹⁴² K. Leichter (1973), S.256.

¹⁴³ Vgl. Hans Mayer, *Eine Reise nach Jerusalem*, Frankfurt 1998, S.160.

¹⁴⁴ Vgl. Alfred Polgar, *Lieber Freund! Wien – Hamburg* 1981.

¹⁴⁵ Letzteres war wohl die Haltung einer Mehrheit v.a. im Wiener Judentum.

„Habsburg dynastic patriotism and vindication of the Pax Austriaca in East-Central Europe were sentiments widely shared by Austrian Jews before 1914, irrespective of whether they were pariahs or parvenus, orthodox or reform, conservative, liberal, or Zionist. In Vienna itself, the Imperial mystique was especially beguiling. Personally protected by the Emperor and the patriarchal order of the oldest reigning dynasty in Europe, prosperous, industrious, and at the peak of its creative power, Viennese Jewry in the main still felt confident in 1914 that it would ride out the anti-Semitic storm that had darkened its dramatic ascent.“ (Wistrich 1989, S.665).

¹⁴⁶ S. Mayer (1911), S.281.

¹⁴⁷ Dennis B. Klein, *Assimilation and the demise of liberal political tradition in Vienna 1860-1914*, in: David Bronsen (Hg.), *Jews and Germans from 1860-1933*, Heidelberg 1979, S.235. Dazu auch J. Le Rider (1990), S.284.

¹⁴⁸ F. Braun (1949), S. 438 ff.

Brauns Erinnerungen erschienen, wie die vieler anderer Emigranten, nach dem II. Weltkrieg. Auch der Holocaust aber verbot manchen jüdischen Intellektuellen nicht den einen oder anderen „antisemitischen“ Zungenschlag. Am 22.3.1952 notiert Alfred Polgar:

„Erwähnen muß ich noch, daß überaus wenig Juden in Wien sind und daß man – es ist immer dasselbe wunderliche Phänomen – den Eindruck bekommt, es wären viele.“

Ein Bonmot, das man dem Überlebenden gestattete. (A. P. Lieber Freund!), *Wien – Hamburg* 1981, S.115).

¹⁴⁹ M.Y. Ben-gavriël (d.i. Eugen Hoeflich), (1963), S.95.

¹⁵⁰ R. Auernheimer (1948), S.104.

¹⁵¹ Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*. Dt.: *Der eingebildete Jude*. Übers. v. Hainer Kober. Frankfurt 1984, S.45.

¹⁵² A. Bettelheim, *Der Gründungsprospect . . . a.a.O.*, S.31.

¹⁵³ S. Mayer (1911), S.282 und S. Mayer (1917), S.493.

Das jüdische Bürgertum in Wien um 1900 hat „soziale Krisen entweder als rein intellektuelle Probleme betrachtet oder doch als solche, die man mit den Mitteln der Caritas wenn nicht lösen, so doch in Schach halten könne“, so schreibt Robert A. Kann in der Einleitung zu einer Briefsammlung von Theodor Gomperz. Vgl. Theodor Gomperz, *Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz - Josephs - Zeit*. Hg. v. Robert A. Kann (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte. Bd.295*), Wien 1974, S.12.

¹⁵⁴ *Die Wahrheit*, Nr.23 vom 15.6.1906, S.1.

¹⁵⁵ Jacques Le Rider, *Antisèmitisme et Antisèmites, Réactions Juives a L'Antisèmitisme á Vienne et á Berlin autour de 1900*, in: *Cahiers D'Etudes Germaniques* 1993, Nr.24, S.65. Dazu treffend auch Beller (1989), S.214 f.

¹⁵⁶ Anton Kuh, *Juden und Deutsche*, Berlin 1921, S.47.

¹⁵⁷ Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, Frankfurt 1977, S.39 f.

¹⁵⁸ S. Beller (1989), S.214 f.

¹⁵⁹ P. Pulzer (1986), S.36.

¹⁶⁰ Vgl. hierzu die einleuchtenden Formulierungen von Michael R. Marrus, *European Jewry and the Politics of Assimilation: Assessment and Reassessment*, in: Bela Vago (Hg.), *Jewish Assimilation in Modern Times*, Boulder (Colo.) 1981, S.5 f.

¹⁶¹ Vgl. Wistrich (1979), S.15 f. und Oxaal – Weitzmann (1985), S.405 u. 419.

¹⁶² Peter Gay, *A godless Jew*, New Haven – London 1987, S.145/146.

Hannah Arendt beschreibt die Reaktion österreichischer Juden um 1900 als die Flucht vor der Politik in „individuellen Ruhm“ (Vgl. die Einl. von E. Brix zu dem Aufsatz von E.H. Gombrich, 1997, S.21).

2.2.2. Literarische Moderne: Das Junge Wien.

2.2.2.1. Ästhetische Positionen.

„Wir – wie Ihr – zeigten glücklichen barbaren
Dass höchster stolz ein schönes sterben sei
[. . .]
Denn dazu lieben wir zu sehr euch brüder
Um zu geniessen nur als spiel und klang
An euch die schwanke schönheit grabes - müder
An euch den farbenvollen untergang.“¹

„Den Brüdern“ ist das Gedicht Stefan Georges aus dem „Teppich des Lebens“ überschrieben, Leopold von Andrian (Poldy) gewidmet. Es spricht ein „sieches Österreich“ an.

Am 23.IV.1894 notiert Hofmannsthal in den „Aufzeichnungen“: „Mit Poldy in der Abenddämmerung in Schönbrunn [. . .] Wir glauben die Seele dieses Wien zu spüren, die vielleicht in uns zum letzten Male aufbebt; wir waren triumphierend traurig.“²

Zwei Sphären poetischer Gesinnung um die Jahrhundertwende scheinen zunächst sich im Einklang zu finden. Doch sogleich wird bei George die Liebeserklärung zur Forderung. Wie man weiß, fand Georges Bezeugung der Bruderschaft nicht die erhoffte Erwiderung. Die jungen österreichischen Dichter wichen zurück vor der resoluten Vereinnahmung und vor der von George eröffneten Aussicht eine gemeinsame „heilsame Diktatur über das deutsche Schrifttum“ zu üben. Forderungen nach Kohärenz und magistraler Wirksamkeit passten nicht zu dem lässigen, ironisch-distanzierten Ton, der das Klima der Kommunikation zwischen den literarisch ambitionierten, altklugen Söhnen aus gutem Hause bestimmte. Und an eine erzieherische Kraft zu denken – wem gegenüber und wozu? –, stand das Bewusstsein der Agonie eines Gesellschaftszustandes entgegen, eines „Wert-Vakuums“, das man, so der Zeitgenosse Hermann Broch, als „fröhliche Apokalypse“ feierte. Vom fin de siècle als einer „Auflösungsmetapher“, als Ausdruck von Krisenbewusstsein und Destabilisierung zu sprechen, betrifft eben vor allem die Kunst der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Wien. Matthias Mayer ordnet sie in einer soeben erschienen Studie in den Kreis von Ausdrucksformen einer „Kunst der Abdankung“ ein.³ Sie war freilich nicht nur Resultat von Arbeit im Atelier, von Arbeit an Fiktionen. Viele der Stoffe waren im realen Leben erlebt und studiert, bevor sie Eingang in die literarischen Arbeiten fanden, und nicht selten sahen sich die Freunde, in den Arbeiten des anderen porträtiert. Hofmannsthal schildert andererseits in seiner Erzählung „Age of Innocence“ (1891) die Kinderjahre eines Geschlechtes, „das, siebzehnjährig, im Gymnasium, losgerissene Blätter von ‚Hedda Gabler‘ und ‚Anna Karenina‘ zwischen den Seiten des Platon und Horaz liegen hatte, und dann, in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts das Leben lebte, dessen äußere und innere Gebärden das Produkt blaguierender französischer Bücher und manierter deutscher Schauspieler waren.“⁴

Es war eine literarische Moderne eigener Art, die man im letzten Jahrzehnt des alten Jahrhunderts in Wien, im österreichischen „Nachsommer“ (Felix Braun), produktiv und kritisch zu formulieren begann.⁵ Zur literarischen Moderne als europäisches Kulturphänomen im ganzen fühlte man sich dennoch zugehörig, ja holte sich von ihr vielfältige Anregung. Zola, Ibsen, Hauptmann waren hochverehrte Leitfiguren. Hermann Bahr war der Mentor, vorsichtiger gesagt der Inaugurator dieser österreichischen Variante der literarischen Moderne um 1900.⁶ Er war für diese komparatistischen Verknüpfungen einigermaßen präpariert durch viele Reisen und Kontakte in alle Hauptstädte Europas – wichtig dabei war wohl vor allem sein Paris-Aufenthalt 1888 und seine Bekanntschaft mit den kritischen Abhandlungen von Bourget, Barrès und Jules Lemaitre – gut präpariert für diese Aufgabe aber auch durch eine „revolutionäre“ Vergangenheit sowohl als Marxist wie als deutschnational wagnerianischer Burschenschaftler. Was aus heutiger Betrachtung in dieser rebellischen Attitüde ideologisch auch kreuz und quer ging – von Marx bis zu Bismarck –, feststand die antiliberale Front. „Der Liberalismus ist aus“, schrieb Bahr an den verstörten Vater in Linz, einen jener altachtundvierziger Notabeln, die nicht verstehen wollten, was, so belehrt der Sohn den Vater, auf der Straße alle schon wussten.

B a h r setzte mit einigen Aufsätzen Ende der 80er Jahre die Signale dafür, dass nun auch in Österreich neben einer politischen eine neue literarische Epoche bevorstand. Seinem Vater, deutschliberaler Anwalt in Linz, für den Berlin „heute das Zentrum deutschen Lebens“ ist, das „in ganz anderer Weise vorwärts schreitet, als Wien“, erklärt er den notwendigen Wandel mit hochfahrendem Selbstbewusstsein. Leitmotiv der Briefe nach Linz ist die grenzenlose Bewunderung für die exklusive literarische Produktivität einer neuen Literatur, die er v.a. repräsentiere – und Geldforderungen. Das Beste an dieser neuen Literatur in Österreich, diesem neuen „österreichischen Stil“ sei, was der deutsche Bourgeois „kolossal unanständig“ findet, der „Pöbel“, so Bahr, der „Lesemob“, der „mediokre Mensch und Unkünstler“, der bislang auch in der österreichischen Kultur geherrscht habe. Das „Alte“ und das „Neue“: nachdrücklich kennzeichnen Bahrs Äußerungen seinem Vater gegenüber eine diskursbildende Grundkonstellation der Moderne, nämlich „die Gesellschaft öffentlich zu polarisieren“⁷ und nicht nur eine ästhetische Kontroverse anzuzetteln. Öffentlich erklärt Bahr die Notwendigkeit des Wandels zunächst ganz in den dramatischen Worten eines epochalen Kulturmanifests. Unter der Überschrift „Die Moderne“ aus dem 1891 erschienenen Sammelband „Die Überwindung des Naturalismus“ spricht er vom „Tod der erschöpften Menschheit“ und von der „Geburt einer neuen Menschheit.“⁸ Es ertöne der „Schrei nach dem Heiland und Gekreuzigte sind überall.“ Auf das Titelblatt des Bandes setzt er ein Satz Stendhals:

„Ich schreibe nur für hundert Leser, und von diesen unglückseligen, lebenswürdigen, bezaubernden, gar nicht heuchlerischen, gar nicht moralischen Wesen, denen ich gefallen möchte, kenne ich kaum eines oder zwei.“

Die Pathetik solcher Proklamationen teilt Bahr noch insoweit mit der manch anderer, auch sonst wie lebensreformerischer Kulturmanifeste der Jahrhundertwende. Spezifischer für Bahrs Einlassungen aber erscheint eine geradezu metaphysische, das gesamte menschliche Dasein reorganisierende Kraft, die er dem vereinzelt Kunstgenius und einer neuen modernen Kunst zutraut.

Wagners Emphase hallt hier unüberhörbar nach, freilich, anders als diese, mit einem deutlichen Bekenntnis zu einer vielgestaltigen literarischen Moderne in Europa, zu einem pluralistischen Bündnis mit ihr. In der Sprache (vgl. 2.1.4.) profaner Theologie des Wagnerianers beschwört Bahr den Nimbus der Kunst und des Künstlers. Die auferstandene Kunst solle wieder „einkehren“ bei den Menschen, ihr Glaube sei freilich „ein demütiger, unversicherter Glaube, ohne Bürgschaft“, „nur das Versprechen des Gottes in unserer Brust“, in der Brust der „A u s g e w ä h l t e n.“ Sie soll sich insbesondere wenden gegen eine (österreichisch) liberale Verstandeskultur, die er für unwahr, unzeitgemäß, nicht zukunftsfähig hält. Das Erwachen von Impulsen einer künstlerischen Moderne wird geradezu gebunden an das Bewusstsein des „Strauchelns“ und des „Größenwahns“ der „souveränen Vernunft.“ Sie wollte der Welt ihr eigenes, ideenloses Gesetz aufzwingen, so Bahr, ihr Resultat war eine Vergötzung des Soseins der Dinge. Weder Herrschaft noch Unterwerfung gegenüber der Welt sei zu fordern, sondern das moderne, „nervöse“ Künstlertum erstrebe ein Zusammentreffen von Mensch und entfremdeter Welt, eine „Reibung“ in der „Impression“ und „Sensation.“⁹ Diese Kunst der decadence, eines aufs höchste irritablen Wesens, markiere, so Bahr, sachlich nun durchaus im Gegensatz zu den deutschen Machtphantasien Wagners, ein aktuellen Fortschritt in der Literatur, überhaupt in jeglicher Kunst. Dies – „wir sind ‚decadent‘“ – war auch das Motto, unter der 1891 die „Freie Bühne“ in Wien im kleinen Sofiensaal ihre erste öffentliche Vorstellung feierte, begleitet von skeptischen Kommentaren fast aller Wiener Zeitungsfeuilletons.

Der Appell an eine neue künstlerische Avantgarde also lautet nach „Draußen“ zu gehen, „Eigentum erwerben“ am Leben, aber, so lautet Bahrs Bedenken gegen den Naturalismus, „wir“ wollen es einführen „in die Seele – der Einzug des auswärtigen Lebens in den innern Geist, das ist die neue Kunst“ (ebd. S.37). In der provokativen Hinwendung zu dem „auswärtigen Leben“, zu einer veränderten sozialen und technologischen Welt sah Bahr die Legitimität und Notwendigkeit einer naturalistischen Ästhetik; hier war er zunächst durchaus Bundesgenosse ihrer militanten Opposition gegen einen gründerzeitlichen Historismus und Dekorativismus. Der Naturalismus hat sich in seiner kritischen Funktion bewährt. Was aber bedeutet er für die konstruktive Wiederaufnahme oder Neubestimmung der zukunftsgerichteten kunstspezifischen Reflexion? „Pilgrime der Sinne“ werden wir, so Bahr in dem „Moderne“ - Aufsatz, „wenn endlich alles Außen ganz Innen geworden“ ist. Es ist der Wechsel von den „états de choses“ zu den états d’âmes“, den Bahr hier, aus der Bekanntschaft mit Bourget, Barrés, Maeterlinck, Huysmans bei seinen Parisaufenthalt 1888 vor allem gewonnen, für eine neue österreichische Moderne propagiert.

Das „Junge Österreich“ nennt er sie (später das „Junge Wien“).¹⁰ Diese jungösterreichischen Ästheten vertreten, so Bahr, ein künstlerisches Bewusstsein der Modernität ohne jede Verpflichtung auf ein Programm. Freilich, es gibt orientierende Leitfiguren dieser Moderne: Ibsen, Hauptmann, Nietzsche.¹¹ Bahr aber sieht in der Betrachtung der ersten Produktion der Kunsthaltung, die er protegierte, auch Traditionsbezüge, die der Naturalismus viel entschiedener kündigte. Die Ehrfurcht gegenüber den Alten der österreichischen Literatur, gegenüber der Ebner-Eschenbach und Ferdinand von Saar etwa, ist Teil ihres künstlerischen Selbstbewusstseins. Bahr will durch den Traditionsbezug ihre Modernität nicht in Zweifel gestellt wissen: „Sie wollen nicht gegen sie treten. Sie wollen nur auf ihr stehen.“ Sie wollen die Tradition „auf die letzte Stunde bringen.“¹² Mit „naturalistischen Experimenten“ der „jüngsten Deutschen“, so Bahr bald schon, habe das „Junge Österreich“ nichts gemein. Es will vielmehr, „da nun einmal unser Leben aus der deutschen Entwicklung geschieden und heute der deutschen Kultur nicht näher als irgend einer anderen ist, den Anhang der deutschen Literatur verlassen und nun aus

eigener Art auch eine eigene Kunst gestalten. Es möchte – sonst hat es keinen vernehmlichen Trieb – es möchte recht österreichisch sein, österreichisch von 1890, was dann freilich jeder auf seine Weise versteht“ (ebd. S.79/80).

Wie dieses von Bahr betonte Österreichertum einer eigenartigen literarischen Moderne eine Voraussetzung geradezu von deren enormer Aufnahme- und Synthetisierungsfähigkeit gegenüber allen europäischen Avantgarden in der Kunst ist, hat Marie Herzfeld, die kluge Kritikerin und Freundin Hofmannsthals, in einer Rezension von Bahrs „Überwindung des Naturalismus“ in der „Wiener Literaturzeitung“ so pointiert:

„Es ist ein ‚fond bonhomme‘ in ihm, trotz aller Blague; denn Hermann Bahr bleibt in jeder Verkleidung doch immer der Oesterreicher, Oesterreicher in gutem und in schlechtem Sinne. Oesterreicher in der Beweglichkeit des Geistes, in der widerstandslosen Empfänglichkeit für fremde Eindrücke, in der Gabe, sich Allem zu assimilieren, mit der jeweiligen Umgebung zu verschmelzen, deutsch mit den Deutschen zu fühlen, französisch mit den Franzosen, russisch mit den Russen und dann plötzlich sich zurückzunehmen und nichts zu sein als der alte Oesterreicher, der seinen Wienfluß am Manzanares findet, und überall ein Lerchenfeld – ein Lerchenfeld, um in derben Gehenlassen von den schweren Mühen des Raffinements sich etwas zu erholen. Denn ist ihm auch nichts fein und subtil genug, ganz unvermuthet sitzt diesem Wunschfranzosen der angeborene Linzer denn doch im Nacken und verwandelt, so recht aus Bosheit fast, die ‚ausgelassene Geistigkeit‘ in bäuerisches Genieprotzenthum und die graziös intendirte Frivolität in geschmacklos plumpe Zote.“¹³

Erkennbar wird, dass das Dekadenzbewusstsein, die unpolitisch individualistische Allüre und schließlich auch der eigenwillige Traditionsbezug Bahrs und des Jungen Österreich ein bisweilen auch propagandistisch forciertes Oppositionselement gegen den ideologisch und formal radikalisierten Naturalismus in Deutschland ist; gegen Deutschland überhaupt ist, gegen dessen politischen Triumph und insoweit auch gegen den „deutschen“ Wagner.¹⁴ Die Leistungen Wagners und der Naturalisten als Protagonisten in diesem epochalen „Kulturkampf“ blieben dennoch irreversibel. Die Sympathie mit dem Naturalismus in Deutschland – und ebenso mit dem Wagnerismus (vgl. 2.1.4.) – war von Seiten Bahrs eine der gemeinsamen Revolte gegen die bürgerlich liberalisierende Konventionalität und Ornamentalität der Kunst. Ihr trat er mit schwerem rhetorischen Geschütz entgegen. In sie mündete und in ihr verflachten die menschheitlichen Begriffe der Aufklärung; „erschöpft“, zu „Größenwahn“ trivialisiert. Eine rehabilitierte Kunst allein verfügt noch über deren umfassende Option. Sie soll wieder, statt zu dekorieren, nützen, eingreifen: bei den Menschen „einkehren“, so Bahrs Formel.¹⁵ Dies gibt freilich einen durchaus programmatischen Hinweis auf die Intentionen der jungösterreichischen Moderne. Mensch und entfremdete Welt sollen in ihren Kunstentwürfen aufeinander treffen, sich reiben. Dabei erscheint diese äußere Welt in Bahrs Thesen in einer eigenartigen Ambivalenz: restituiert gegenüber dem unterwerfenden Zugriff der größenwahnsinnigen Vernunft und zugleich, dem künstlerischen Ziel nach, dem „Innen“, dem Individuum ganz amalgamiert. Mit dem Ziel alles Außen zu einem Inneren werden zu lassen¹⁶ ist auf die theorie- und programmfeindliche Versinnlichung („Pilgrime der Sinne“) der von Bahr Anfang der 90er Jahre formulierten Ideen zu einer Moderne hingedeutet, deren spezifisch Österreichisches mit einer kunstpolitischen Intention (antinaturalistisch und antideutsch) wohl auch der persönlichen und unautorisierten Intention von Bahrs Gründerpathos entsprach.

Bahrs Verständnis der Geltung kultureller Tradition, die Verteidigung von deren immanenter Qualität gegenüber ihrer bürgerlich verniedlichenden Rezeption, seine ästhetische Legitimation der Dekadenz-Literatur und schon seine Kulturkritik gegenüber dem bourgeois 19. Jahrhundert in seinem frühen Ibsen-Aufsatz von 1887¹⁷ verrät eine Schulung marxistischen Denkens, die freilich in Konflikt gerät mit einer anderen, Bahr zufolge, nicht weniger prägenden, freilich schwerer theoretisierbaren Tendenz seiner Zeit, dem Individualismus. Und sie gerät ebenso in Konflikt mit dem Begriff des „Lebens“, dem Komplement gleichsam dieses dogmatischen Individualismus in den ästhetischen Anschauungen der Jungwiener insgesamt.

Die Synthese von Individualismus und (früh-)marxistischer Vision wird in Bahrs Ibsen-Aufsatz als die „stürmische Sehnsucht“, als „der brünstige Gluthauch eines kommenden Glücks“ beschrieben. Auf Probleme stößt diese erstrebte Synthese vor allem hinsichtlich des Begriffs von Wirklichkeit in Bahrs Neuorientierung von den „Sachständen“ zu den „Seelenständen.“ In den proklamativen Erklärungen der späten 80er Jahre dient Bahrs marxistische Analyse wohl vor allem den kritischen Aufräumarbeiten. Sie scheinen sich in prospektiven, auf die neue Kunstentwicklung bezogenen Aussagen auf einen dieser Analytik zugehörigen Fortschrittsbegriff nicht mehr verlassen zu wollen.¹⁸ Die Metapher des „Erlösers“, „Heilandes“ – Ibsen als ihr „Johannes“ – entwirft ein Zukunftsbild, das sich nicht mehr, wie vielfach in der naturalistischen Wissenschaftsorientierung, in einem sachlichen Zusammenhang von Denken und Handeln entwickelt, sondern, als das „verheißene Land“, erleuchtet wird durch das große, charismatische Individuum. Die Terminologie hat Tradition. Sie erweitert ein Stück problematischer Vernunftgeschichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Bereich der deutschsprachigen Kultur. Heine nannte Lessing den „Johannes“ der Vernunftreligion, „deren Messias wir noch erwarten“ (vgl. 2.1.3.). Vernunfttheorie wird in den Ausführungen Bahrs in einer problematischen Weise ästhetisch, der erwartete Messias ist kein anderer als der Künstler. Bahr stößt, abseits seiner geradlinigen und überzeugenden Kritik vormoderner literarischer Zustände, die vor allem der Kunstkontemplation des bürgerlich-liberalen 19. Jahrhunderts gilt, auf vielfache Nötigungen zu wenig konkretisierten Synthesebildungen, etwa zwischen Sozialismus und Individualismus, Romantik und Naturalismus, Geist und Leben, Anschauung und Erkenntnis – Begriffspaare stets, die eine Separation und Divergenz menschlicher Befähigungen und gedanklicher Konzepte in der modernen Welt anzeigen, und in der Kunst des singulären schöpferischen Individuen noch einmal integriert werden sollen. Es sind wortreich beschwörende Manifeste, die Bahr in seiner rastlosen journalistischen Tätigkeit entwirft, vielfach nehmen sie auch zu theologischem Vokabular Zuflucht. Er wird darum nicht nur zum Inaugurator, sondern zugleich zum „Überwinder“ par excellence alles dessen, was sich um die Jahrhundertwende in reflexiven Programmansätzen als literarische Moderne artikuliert: er propagiert und überwindet nicht nur den Naturalismus, sondern schließlich auch den Dekadentismus, die Neuromantik, den Symbolismus, den Impressionismus und schien, als erste Thesen den Expressionismus verkündeten, schon immer Expressionist gewesen zu sein. Gotthart Wunberg (1987) hat in dieser Überwindungsgestik von Bahrs kunstkritischer Arbeit ein neues – und vorausweisendes – Definitionsmodell der Moderne gesehen. Sein Wesen sei das Prozesshafte, die unablässige Dynamik eines Veränderungswillens, der programmatische Fixierungen stets wieder übersteigt. Sicher ist damit – in seiner ziellosen Dynamik freilich nicht unproblematisch – ein vorausweisendes Element der Theorie Bahrs gekennzeichnet, das konzeptuelle Veränderungen der historischen Moderne – Bewegungen verständlich macht. Die Zeitgenossen und handelnden Akteure selber aber sahen sich einer solchen Fülle

suggestiver und die reine Kunstdiskussion überschreitender Ideologie-Angebote gegenüber, dass eine solche „inhaltslose“ Moderne-Definition wohl wenig praktische Überzeugungskraft hatte und stattdessen sich Angeboten weltanschaulicher und politisch verkürzter „Füllung“ darbot. Diese Konsequenzen konnten in dem ästhetizistischen Solipsismus der Jungwiener Modernen, der, wie erwähnt, so viel reizvolle Übergänge zwischen dem eigenen Leben und der künstlerischen Produktion schuf, noch eine Weile vermieden werden. Aber schon in Hofmannsthals Wort von dem „furchtbar Autobiographischen“ ihrer literarischen Arbeit – er sandte sein „Märchen“ Beer-Hofmann mit der Bemerkung „de te narratur fabula“ – deutet sich das Ungenügen an diesem Zustand an. Es wird manifest in der früh schon einsetzenden kritischen Auseinandersetzung mit den Erscheinungsformen dieser „autobiographischen“ Moderne, mit dem Dandysmus, der decadence und der Narcissus - Problematik.

Die Theorie- und Programmfeindschaft der ersten Gedankenentwürfe für eine spezifische österreichische Moderne in der Literatur um 1900 vertrug sich ferner schlecht mit Bahrs marxistischen Parolen aus seiner studentischen Protestzeit. Das Verdikt über das ästhetische Programm wird häufig abgeleitet von einem emphatischen Begriff des „Lebens.“ Von Nietzsche v.a. mit großer Wirkung der ästhetischen Diskussion geradezu aufgezwungen wird „Leben“ verstanden als das gänzlich Indeterminierte, Moralfreie, unmittelbar Wirksame. Zugleich aber erscheint das „Leben“ als das Rätselvolle, das faszinierende Geheimnis, von dem allein die jungen Künstler etwas ahnen. Felix Salten schreibt, eine durchaus kritische Rezension von Leopold von Andrians „Der Garten der Erkenntnis“, „Kultbuch“ des „Jungen Wien“, einleitend:

„Von erlauchten Büchern weg, deren tiefe Weisheit wie eine lockende Botschaft aus wunderbaren Gegenden das frische Blut erregt, gehen die jungen Künstler dem Leben entgegen. Sie stehen an der Schwelle des Seins, wie man zum erstenmale auf dem Perron eines Bahnhofes steht, die Strecke hinaus blickt und die Ahnung aller Fernen empfindet. So voll Erwartung sind sie nach dieser Welt, daß ihre Phantasie nicht formen kann und gestalten, sondern nur in erregter Spannung ausspäht in die unermeßliche Weite und Tiefe, und tausend Wunder und Rätsel warten. [. . .] Wie dieses Leben so von Anfang das größte Wunder war, wie es ewig wunderbar und unsagbar traurig bleibt, daß man eines Tages stirbt und in der Erde vergraben wird, so soll ihnen das Leben noch doppelt bedeutend werden durch seine Offenbarungen, die sie suchen und ersehnen. Und es ist eine solch flehentliche Sehnsucht nach diesen kurzen Zauderns an der Schwelle des Seins solch ein heißes Bitten in ihrem Herzen, daß sie vermeinen, das Leben müsse ihnen seine dunkelsten Räthsel zu lösen gewähren, ausnahmsweise und ihnen zuliebe, gerade nur weil s i e es sind, und weil sie dieses Leben so sehr anbeten und weil sie zugleich wissen, daß selbst wenn sie es einmal als eine empörende Grausamkeit oder als einen schlechten Scherz empfinden mögen, oder als eine grandiose Banalität, sie doch nicht ablassen werden, es anzubeten.“¹⁹

In der befreienden, zukunftsgerichteten Konzeption der Begriffskomposition ist er der liberalen Neutralisierung des Kulturbegriffs polemisch kontrastiert und zugleich, so scheint es, dessen mystifizierender Reflex. Aus einer von sozialer Wirklichkeit separierten Sphäre von Bildung und Kunstgenuss in den (jüdisch)-liberalen Elternhäusern treten die jungen Künstler hinaus und entwickeln im Medium eines exklusiven ästhetischen Handelns einen enthusiastischen und esoterischen Begriff des Lebens. Da wo er, wie in Saltens früher Kritik oft, ein chthonisches, präindividuelles Leben verherrlicht, gerät er freilich in Widerspruch zu dem kennzeichnenden rationalen Psychologismus der Jungwiener Moderne. Introspektion aber und die Mythologie des Lebens richten sich in dieser wienerischen Verknüpfung gemeinsam gegen den

sozialökonomischen Kausalismus des konsequenten Naturalismus. (Über Saltens literaturkritischen Beitrag zu dieser Debatte mehr in Abschnitt 5.1.). Mit den Tendenzen dieses ästhetischen und lebensphilosophischen Denkens – ihm folgten v.a. Bahr und, weniger essayistisch als im literarischen Tagesjournalismus, Salten – scheint immerhin ein erster analytisch unterscheidbarer Typus der Jungwiener Moderne identifizierbar, der zugleich spezifische Voraussetzungen der Kritik und Überwindbarkeit einmal formulierter Positionen schuf.

Bahr war zweifellos kraft seiner extrovertierten künstlerischen Persönlichkeit ein höchst einflussreicher Propagandist der Wiener literarischen Moderne seit 1890; neueste Parolen und programmatische Stichworte transportierend, die literarische Tradition Österreichs mit den künstlerischen Innovationen der europäischen Metropolen vermittelnd. Das Diktum des Kritikers Anton Lindner, Kraus nahestehend, der von „Schnitzler, Hofmannsthal, Beer-Hofmann und Salten als [den] Trabanten Bahrs“ spricht, ist allerdings weit übertrieben.²⁰ Bahrs publizistischem Eifer war es wesentlich aber wohl doch zu verdanken, dass aus den Kontroversen, die er entfachte, ein neuer, stark fluktuierender Zeitschriftenmarkt entstand, eine Expansion und Verlebendigung auch der Teile in den Tageszeitungen, die sich mit Kultur: Literatur, bildender Kunst, Architektur und Malerei beschäftigten.²¹ Für die Wirksamkeit Saltens war diese neue entstehende Breite der literarischen Publizistik als Charakteristikum dieser Jungwiener Moderne natürlich von großer Bedeutung. Mehr noch als dies aber und bedeutsamer war Bahr der Entdecker von Talenten, von Generationengenossen allesamt, die, literarisch produktiv, eine „ästhetische Haltung“ entwickelten, die im Rückblick einen fassbaren Begriff der literarischen Moderne in Wien um 1900 herzustellen scheint. Bahr hat stimulierend auf sie eingewirkt und von Hofmannsthal, Andrian und Schnitzler vor allem auch Stimulation für seine ästhetischen Maßstäbe empfangen; er, der Welterfahrene und Beziehungsreiche, hat sicher mit Erfolg eine persönliche und künstlerische Homogenität herzustellen versucht, indem er in seiner rastlosen publizistischen Aktivität synthetisierte, als schulbildend markierte, was die individualistische Allüre der jungen Ästheten „nervös“ wiederum abwehrte, was nicht zum geringsten Teil aber ihren Erfolg, ihre Durchsetzung ermöglichte.

Bahrs bedeutenste Entdeckung war der junge „Loris.“ Er sah in dem jungen Hofmannsthal, dem er, gerade von Petersburg zurückgekehrt, im April 1891 im Caféhaus begegnete, das verheißungsvollste und für die österreichische Moderne eigenartigste künstlerische Talent. Hofmannsthal hat in einer Reihe von Aufsätzen versucht die geistige und psychische Verfassung jener kleinen Schar junger Intellektueller und Künstler in Europa („ein paar tausend Menschen, in den großen europäischen Städten verstreut“), die er wie Bahr als eine moderne Avantgarde verstand, zu deuten. „Spätgeborene“ aber sind sie für Hofmannsthal allesamt; problematische Erben eines problematischen Jahrhunderts. Hofmannsthal nennt in seinem ersten d’Annunzio - Aufsatz (1893)²² dieses vergangene Jahrhundert „feinfühlig“ und „eklektisch.“ Der kulturstolze Historismus der Väter und Großväter hat die Söhne mit einer Überfülle von Schätzen der kulturellen Tradition vertraut gemacht, die, so empfinden es die „spätgeborenen“ Erben, eine separierte, unwirkliche und unlebendige Sphäre eines schönheitstrunkenen Devotionalienkultes bilden. Eine Treibhauskultur, ein „künstliches Dasein“, bot widerstandslos Raum für träumerische Projektion, Eskapismus, Selbstkultivierung. „Wir haben nichts als ein sentimentales Gedächtnis, einen gelähmten Willen und die unheimliche Gabe der Selbstverdopplung.“ Hofmannsthals Reflexionen spüren etwas auf von dem falschen Reichtum der Kulturpflege der arrivierten Großväter und Väter, die

123

als psychisches Interieur deren materiellen Status und ideologisches Selbstbewusstsein unproblematisch ergänzte. Das balancierende Verhältnis von kultureller Erfahrung und materiellem Lebensbezug ist bei den Erben in Frage gestellt. Wohlversorgt und ambitionslos, wohlausgestattet in allen Bereichen antiquarischer Bildung werden ihnen deren Gegenstände und Gestalten zu einer Gespensterlandschaft von „unheimliche(m) Eigenleben“; „Vampire, lebendige Leichen, beseelte Besen des unglücklichen Zauberlehrlings“, so Hofmannsthal. Und doch sind diese analytischen Reflexionen eines kaum Zwanzigjährigen nicht nur Anklage und Selbstkritik. Vielmehr äußert sich in ihnen – an dem erwähnten Sichentziehen dem Werben Georges gegenüber schon erkennbar – ein diskretes Selbstbewusstsein als Träger eines kollektiven Reichtums der österreichischen Kultur nämlich. „... mit verhaltenem Weinen“ – an dieser Formulierung Georges stößt sich Hofmannsthal in einer Besprechung eines Bands von dessen Gedichten 1896 in der „Zeit“, weil sich in ihr „deutlich eine Gesinnung ausprägt, die das Ganze durchwaltet: dem Leben überlegen zu bleiben, den tiefsten Besitz nicht preiszugeben, mehr zu sein als die Erscheinung.“²³ Gesinnung behält den Erscheinungen gegenüber jenes Trotzige, Verschränkte und Feindselige, von dem der spätgeborene Erbe sich befreit. Kultur ist ihm, anders als dem deutschen George, nicht mehr etwas zu Eroberndes, sondern entkrampfte Betrachtung der Fülle und Schönheit der Zeugnisse und Erscheinungen jener jahrhundertealten Erbschaft im knappen historischen Zeitraum ihres Versinkens. Der leise aber unnachgiebige Stolz ist es, letzter, edelster Erbe und Zeuge diese Versinkens zu sein. In Assoziationen zu Bildern von van Eyck sieht Hofmannsthal unter einem dieser Bilder, einem „Bild des Lebens, reich und bewegt“, gerückt freilich in eine präziöse fin-de-siècle-Atmosphäre das Wort stehen: „M o r i t u r i.“ Unter einem anderen, das die zersprengten Reste einer versunkenen Welt zeigt, das Wort: „R e s u r r e c t u r i.“²⁴ Der Moment der vergegenwärtigenden Betrachtung, des Loslassens distanziert die „Gesinnung“, auf die George pocht. Hofmannsthal als Rezensent der Gedichte Georges – kaum aber als solcher hier spürbar – nennt dieses Zurücktreten „Takt“. Takt ist die so selbstverständliche Ausstattung des Erben einer substantiellen Kultur, über deren Wesen und über deren Unterscheidendes nur in den leisesten Nuancen und ohne Missverständnis, wie der abgebrochene Dialog mit George zeigte, wohl überhaupt nicht gesprochen werden konnte.

Man sieht, dass das Moderne-Bewusstsein in den Essays bei dem jungen Hofmannsthal zunächst eher einen psychologischen und retrospektiv kulturkritischen Inhalt, weniger, wie im Naturalismus und noch bei Bahr, einen offensiv zukunftsgerichteten Aspekt hat.²⁵ Analytisch wird hier für Österreich der Versuch eines kritischen Resümees des ästhetischen Bewusstseins und Vermögens seiner künstlerischen Zeitgenossen, seiner Generation gemacht. Kennzeichnend dafür ist ihre Haltlosigkeit, Perspektivlosigkeit und ihre Selbstgenügsamkeit. „Wir haben kein Bewusstsein über den Augenblick hinaus, weil jede unsrer Seele nur einen Augenblick lebt [. . .]. Mein Ich von g e s t e r n geht mich so wenig an wie das Ich Napoleons oder Goethes“, so notiert Hofmannsthal schon 1891.²⁶ Die Bemerkung charakterisiert, nicht ohne Selbstbewusstsein sicher, einen exponierten Zustand künstlerischer Rezeptivität und Produktivität, insgeheim aber spricht sie auch eine Warnung und eine Gefährdung aus. Dieser Zustand ist ein Hier und Jetzt, er kann, wenn der Künstler und seine Kunst wirken und mehr sein wollen als ephemerer Selbstausdruck, nicht dauern. Den kaum Zwanzigjährigen verlangt schon nach dem „Zusammenspiel der äußeren und inneren Lebensmächte“, nach dem „Wilhelm-Meisterlichen Lebenlernen“, nach dem „Shakespearischen Weltlauf“ und das Caféhaus, geographischer Ort der Versammlung jener haltlosen Geister, beginnt er zu hassen.

Bahr begründete, „organisierte“ das Junge Wien, wie nicht anders zu erwarten proklamierte er, der „Überwinder“, auch, gleichsam offiziell, sein Ende. Er landete spätestens um 1900 in den Armen des Katholizismus und bei einer Philosophie des antiurbanen Provinzialismus. In beidem sah er sich keineswegs den Impulsen der Moderne und ihrer komparatistischen Weite abtrünnig geworden. Die „Modernisten“ verteidigt er gegen katholische Amtskirche und ultramontane Frömmigkeit, und die Abwendung von der großen Stadt begründete er mit dem Hinweis auf den Roman „Les deracines“ jenes Maurice Barrès, so Bahr, durch den sich „die paar Leute in Europa, die unruhig gebeugt, das Schauspiel ihrer Seele betrachten“, „selber aus dem Schlafe reden“ hören; Barrès – einst derjenige, der „uns jenen erst verspotteten, bald berühmten égotisme gegeben und die culture du Moi, die unsere Schule für Goethe wurde.“ Der deraciné sucht jetzt, so Bahr ausdrücklich, „Gesinnung“. „Er ist innegeworden, daß der Mensch eine Gewißheit braucht, ohne sie kann er sich nicht aufrecht behaupten.“²⁷ Gerade sein Österreichertum, sein Bemühen um eine eigene literarische Kultur Österreichs, wird ihm jetzt zur Verpflichtung, sich von der urbanen, d.h. der Wiener Definition der literarischen Produktion abzuwenden und die Literaturen der österreichischen Provinzen zu rehabilitieren. Mit dem Aufsatz „Die Entdeckung der Provinz“ führt er sich spektakulär bei dem „Neuen Wiener Tagblatt“ im Herbst 1899 ein. Er sieht ein neues „junges Österreich“ für die Literatur Forderungen erheben:

„Wie sollen wir uns nun zu ihren Forderungen verhalten, wir in der großen Stadt? Ich denke, wir werden ihnen zustimmen dürfen. Einmal, weil wir ja in der That von einer österreichischen Literatur doch so lange nicht reden können, als immer nur Wiener Gestalten gezeigt, Wiener Fragen gestellt, Wiener Stimmungen gegeben werden. Aber auch, weil es uns selbst, denke ich, gut thun wird, Rivalen auf den Fersen zu spüren; dann blicken wir vielleicht doch einmal von unserer Manier auf, die schon fast zur leeren Routine wird. Und endlich, weil es ja nicht mehr geht, dass wir uns ewig nur im alten Kreise derselben Stoffe, derselben Töne drehen. Muß man sich denn nicht wundern, was die Autoren des ‚jungen Wien‘ alles liegen lassen, das doch der größten Wirkungen sicher wäre? Gibt es denn in Oesterreich wirklich nichts mehr als ewig das süße Mädel von Schnitzler, höchstens einmal in ein anderes Kostüm gesteckt, und jene reizend verruchte Welt des Theaters, von der ich nicht loskommen kann, und die paar sonderbaren Laute einer äußersten, ja sublimen, aber schon fast kaum mehr faßlichen Verfeinerung, die Hofmannsthal hat? Ist das unser ganzes Österreich?“

Am Ende heißt es: „Denn ist unser fester Glaube, dass wir den Zirkel der paar Literaten und Dilettanten verlassen und ins weite Land zum Volke gehen müssen, wenn sich der große Traum einer neuen österreichischen Kunst erfüllen soll.“²⁸

Hofmannsthals Wege führten wie bekannt von der Bewusstwerdung des „Sozialen“ zur Komödie, zur Lord Chandos - Problematik und zu einem kulturphilosophischen Raisonement über eine österreichisch-europäische Identität, die den Traditionsbrüchen und der Fragmentierung von Kulturbegriffen, von denen Hofmannsthal inhumane Konsequenzen befürchtete, Maßstäbe entgegensetzen sollte.

Was später unter dem höchst bedrückenden Eindruck gesellschaftlicher Umbrüche in Österreich zu einem Panorama kulturpolitischer Ideen sich auswuchs, war allerdings schon in den frühen Jahren der österreichischen Moderne, und bei dem jungen Hofmannsthal und bei Leopold von Andrian am stärksten²⁹, eines von ihren prägenden Elementen, das jenseits aller gruppeninterner Konflikte stand, von denen später noch zu sprechen sein wird: die Intimität mit österreichischer, Wiener Lebensform und Kultur.

Die liebende Vertrautheit des jungen Loris damit hat Bahrs bereits erwähnte etwas parolenhafte Verkündung des genuin Ö s t e r r e i c h i s c h e n jener Moderne, die er ausrief, für den Autor selber wohl ebenso wie für seine Leser erst sinnfällig und überzeugend gemacht. In einer exemplarischen Weise kommt sie – bisher wenig beachtet – zum Ausdruck im Gedenkbuch, das die Wiener Modernen zum 70.Geburtstag Ferdinand von Saars herausgaben. An den Saar zugedachten „Widmungen“ waren u.a. Altenberg, Auernheimer, Bahr, Herzl, Hofmannsthal, Salten, Schnitzler beteiligt. In der Einleitung der dreiundsiebzigjährigen Marie von Ebner-Eschenbach heißt es:

„Indessen – wenn auch! Leben wir nicht in den Tagen des ‚Über‘? und dann – wer, glauben Sie, ist gekommen und hat mich eingeladen, an einer Huldigung für unseren altösterreichischen Dichter teilzunehmen? Das haben die jungen Wiener Dichter getan. Ist das nicht schön und soll es mich nicht freuen in Ihrer Seele in der meinen?“³⁰

Nicht weniger als ihm galt Grillparzer, Bauernfeld, der Ebner-Eschenbach und gerade auch dem Wiener Volkstheater Raimunds und Nestroys die innige Verehrung der jungen modernen Schriftsteller. Noch der ins Exil getriebene Beer-Hofmann etwa hat im „Herbstmorgen in Österreich“ ein liebendes Bekenntnis zu dieser kulturellen Tradition abgelegt. Diese Bindungen, freilich, wie in der eingangs angeführten Erklärung Hofmannsthals und Andrians deutlich wurde, unter Vorzeichen eines Finales und eines „Zum letzten Mal“, irritierten und irritieren noch immer ein künstlerisches Avantgardebewusstsein, das sich in seiner Traditionskritik auswies.³¹ Jacques Le Rider schreibt dazu:

„The Viennese ‚moderns‘, products of a recent and still incomplete modernisation, are distinguished by the fact that they were less aggressive than those of other world capitals, and more respectful of the ‚ancients‘. (. . .) Hofmannsthal and his group defined themselves as heirs to a grand tradition no less than as innovators. Viennese modernism was not a triumphant movement. It never threw off a strong sense of loss, a feeling that the world was falling apart and that something should be done about it.“³²

Es scheint, als ob für die jungösterreichischen Modernen dieser besondere T r a d i t i o n s b e z u g zunächst aus zwei Gründen naheliegend war: zum einen, weil die altvorderen Autoren, auf die sie etwas hielten (v.a. also Grillparzer, Bauernfeld, Saar und Ebner-Eschenbach) selber nicht integraler Teil einer selbstbewussten liberalen Kultur in Österreich waren, sondern eher deren periphere, oft missmutige Kommentatoren (vgl. den Abschnitt 2.2.1.); zum anderen, weil, anders als in Deutschland, in der sozialistischen Arbeiterbewegung in Österreich noch keine tragfähige, hoffnungsgebende Idee den Kulturschaffenden zur Verfügung stand, die den „Weltuntergang“ der Monarchie überstrahlte.³³ Für die ästhetizistische Komponente dieser Modernität hat Carl Schorske deren eigentümlichen, zwischen Traditionalismus und Kritik, Eskapismus und hellsichtiger Selbstanalyse schillernder Charakter zugespitzt und erklärungsbedürftig so zusammengefasst: „Der Ästhetizismus, der anderswo in Europa die Form des Protestes gegen die bürgerliche Zivilisation annahm, [ist] in Österreich deren Ausdruck“ geworden. Der österreichische Traditionalismus der modernen Ästhetiker im Wiener fin de Siècle scheint aber im Judentum der Mehrzahl ihrer Protagonisten eine weitere, dritte Begründung zu finden. Durch ihre liberalen Väter waren sie in einer fundierten und nachhaltigen Weise eingeweiht in die Kultur- und Naturlandschaft des Österreicher- und Wienertums (vgl. dazu 2.2.1.). Dazu gehörte selbstverständlich auch die Kulturgeschichte der Wiener Stadtlandschaft. Dirk Niefanger hat zuletzt auf die Bedeutung dieser Wiener Topographie als „ein komplexes Zeichensystem“ in den

literarischen Texten des Jungen Wien hingewiesen, auf die „spezifisch konnotierten Örtlichkeiten“ vor allem im Verhältnis der bürgerlich- aristokratischen, kulturstolzen Viertel der Inneren Stadt und den entlegenen, rauen Vorstädten.³⁴ Jene waren wenn nicht die reale Lebenswelt so doch die Imaginations- und Projektionswelt der modernen Literaten, exemplarisch in L. v. Andrians „Garten der Erkenntnis“. Dazu bildete die Welt und das Personal der proletarischen Vorstädte einen Gegenpol von lockend antithetischer Ferne. Auch dieses bipolare ästhetische Reizsyndrom, so ist Niefanger zu ergänzen, hat im Wiener Kulturbewusstsein seine Tradition, wie es sich in dem überlieferten Satz manifestiert, hinter Metternichs Sommerhaus am Rennweg beginne Asien. Aus der bildungskonservativ degoutierten Fremdheit und Rauheit aber entwickelt das raffinierte ästhetische Sensorium der modernen Literaten einen Reiz, ein Studienobjekt: das kulturferne Fremde und im Kontakt mit ihm sogleich sich selber zu studieren. Schnitzlers „süßes Mädel“ ist dafür die literarische Prototypisierung, die durchaus freilich von vielerlei realen Erlebnissen (nicht nur ihres Erfinders) „fundiert“ war. Bestätigt wird diese Faszination ästhetizistischer Kultiviertheit von dem Kulturfernen und Vulgären durch die autobiographisch vielfach dokumentierte Neigung der wohlerzogenen Knaben aus der Generation und dem Milieu der Jungwiener Ästheten zu unerwünschtem Umgang mit den raueren und ungebildeteren Altersgenossen. Erlebnisse dieser Art, die die Wertmaßstäbe der Elternhäuser tabuierten, dienten nicht einfach nur dem Genuss, sondern sie werden zu einer sich erprobenden, selbstreflexiven Haltung. In der individuellen Lebensgestaltung war dies, unter Missachtung aller eigener Gesundheitsgefährdungen der noch fast Jugendlichen oder Halberwachsenen, ein oft zynisches Abenteuerum im Verkehr mit Prostituierten und der Welt der Nachtcafés, die von „bürgerliche(m) Egoismus und Hochmut“ frei waren, so Robert Braun, Bruder von Felix Braun, in seinen Erinnerungen.³⁵ Gegenbilder der prekären Satttheit und Selbstgewissheit der liberalen Bourgeois-Väter. Das Gefühl des Niedergangs delegitimierte die überlieferten Verhaltensnormen. Es war „so übermächtig“, schreibt der bedeutende Pianist Artur Schnabel, der, jüdischer Herkunft, aus Polen stammend, in den 90er Jahren in Wien studierte, „daß auch die hervorragendsten Köpfe an der Aufrichtigkeit ihrer eigenen Motive und der Gültigkeit der Werte, an die sie glaubten, zu zweifeln begannen.“³⁶

Was den liberalen Vätern im Hinblick auf ihren Bildungsfundus freilich Ergänzung ihrer ökonomischen und gesellschaftlichen Emanzipation war und private Kontemplation, das wird bei ihren Söhnen angesichts des Fiaskos liberaler Politik zum Manifest ästhetischer Introspektion, zu einer Implosion gleichsam der gespeicherten Kräfte einer prävalenten ästhetischen Erziehung. Was bei den liberalen jüdischen Vätern liebevolle Pflege österreichischer Kulturgüter war, wird bei den Söhnen zu einer geisterhaft ästhetizistischen imagerie des Versinkenden und imposanter Ruinen. Den märchenprinzlichen Nachkommen (und Interpreten) dieser erschauernd gewaltigen Landschaft einer vergangenen Kulturblüte verleiht dies einen einzigartigen esoterischen Nimbus gegenüber allen gleichzeitigen sich programmatisch begründenden modernen Künstlerbewegungen. Darum ist ihr sonderbarer Antiliberalismus, im Sinne Schorskes, soviel Ausdruck bürgerlicher Zivilisation – etwa in ihrer Protektion im Feuilleton der liberalen Großpresse – wie die provokative Pose ihr gegenüber, resignierender Abgesang auf ihre Ideale. In einer Notiz aus dem Jahre 1893/94 heißt es bei Hofmannsthal im Anschluss an ein Aperçu zu Newton: „... so gehen wir umher in dieser Stadt, die Kronenwächter des versunkenen Reichs, letzte Wissende, letzte Träger eines adeligen Bluts.“³⁷ Die einfühlsame Solidarität mit der kulturellen Tradition Österreichs, deren gesellschaftliche und politische Grundlagen unaufhaltsam zum Untergang bestimmt zu sein schienen, war allerdings, wie schon bei Bahr deutlich wurde, mit durchaus

127

beträchtlichem ästhetischen Selbstbewusstsein auch beim jungen Hofmannsthal der Berliner Moderne, ja dem deutschen Kulturbewusstsein überhaupt opponiert. Berlin nennt Hofmannsthal in seiner Besprechung von Bahrs „Die Mutter“ „die Parvenügroßstadt“ mit ihrer „teure(n), schreiende(n) Tapezierereleganz.“ Deren Moderne wird der Wiener Moderne zum Modell eines maßstablos zweckrationalen, selbstbegründenden, tendenziell willkürlichen Fortschritts, der die Ära der Modeschauen einläutet. Selbstbewusstsein und Authentizität bezieht diese Wiener Moderne offenbar auch aus ihrer antimodernen Reserve gegenüber kategorischen Prinzipien der Novität und Originalität. Ihre kritische Reaktion ist freilich nur eine defensive, wenn sie etwa das Präzise, Seltene der „Tapezierereleganz“ entgegenzustellen versucht. Es ist nur ein starres Verharren, solange sie die darin enthaltenen ästhetischen Innovationschancen nicht ergreift. Dieser Dispens von aller Zweckrationalität ist innerhalb des Panoramas der literarischen Moderne um 1900 in Europa zweifellos als das spezifisch kritische Gegengewicht des Wiener Beitrags zu ihr zu betrachten. Theodor Adorno³⁸ hat wohl erstmals darauf hingewiesen, wie sehr diese Haltung ihre soziale Basis in der Weiterexistenz vormoderner, vordemokratischer Strukturen im alten Österreich (vgl. dazu 2.2.1.) fand.

Darin vor allem scheint der Jungwiener Schriftstellerkreis gegenüber allen differenzierenden Betrachtungen, die an ihrem Gruppencharakter auch begründete Zweifel entstehen lassen, doch für einen freilich sehr begrenzten Zeitraum (etwa von 1890 bis 1900) als ein Bündnis kongruenter ästhetischer Bestrebungen identifizierbar: in der erwähnten Kontraposition zu dem konsequenten Naturalismus der Berliner Herkunft, dessen Dogmatik allerdings in dieser Kontroverse auch etwas präpariert und überpointiert erscheint. Eine „Los - von - Berlin“ - Bewegung nennt sie Rudolph Lothar 1901 in einem Aufsatz in der „Wage“ rückblickend.³⁹ Bahrs „Überwindung des Naturalismus“ (1891) setzt Salten schon in seinen frühen Aufsätzen in der „Allgemeinen Kunst-Chronik“ und in der WAZ fort und schließt sie gleichsam mit dem zweiteiligen Aufsatz über die Milieu-Theorie („Milieu und kein Ende“) ab. Über Saltens Beitrag zu dieser Kontroverse und zu seinem Gruppen - Bewusstsein wird im Abschnitt 5.1. noch zu sprechen sein. Hofmannsthal, das scheinbar scheue literarische Wunderkind, stand bei diesen Gruppen-Initiativen keineswegs abseits. Salten hat in seinen aufschlussreichen Erinnerungen Hofmannsthal als einen literaturpolitisch denkenden Strategen dargestellt; neben Bahr der wichtigste einer sich formierenden Gruppe junger Künstler. „Hofmannsthal besprach planmäßig wie ein Stratege die Notwendigkeit, alle großen Zeitungen zu erobern und die alten Herren, die Gegner der jungen Literatur, überall von den ersten Plätzen in den führenden Blättern zu verdrängen. Ein Plan“, so ergänzt Salten, „der nun allerdings niemals zur Ausführung gelangt ist, dessen Absichten sich vielmehr auf dem Wege natürlicher Entwicklung von selbst erfüllten.“⁴⁰ Schon 1894, so konstatiert Salten, habe „der Barricadenbau in der Literatur [. . .] aufgehört.“ Eine „Freie Bühne“ werde nicht mehr benötigt.⁴¹ Dies galt zwar nur begrenzt für die Wiener Modernen, wohl aber für ihre Vorbilder, für Ibsen, Hauptmann, Strindberg.

In einem zweiten Punkt scheint der Gruppencharakter dieses Kreises von Literaten sich darin zu manifestieren, dass er wie gesagt sich als Widerspruch zur Kunstpflege der Elterngeneration formierte. Kunst und Literatur war für die Elterngeneration der Jungwiener Literaten ein Medium der Selbstreflexion in einer separierten Sphäre der Privatheit. In vielen bürgerlich jüdischen Elternhäusern war sie mehr noch: ein entscheidendes Medium der Bestätigung eines neuen kulturellen Selbstverständnisses, Bestätigung der Emanzipation als Mensch und als Jude. Die kulturbeflissene Atmosphäre dieser Elternhäuser ermöglichte (vgl. dazu den Abschnitt

2.2.1.) eine Identitätsbildung, bei der der institutionalisierte Freiraum ästhetischer Erfahrung eine wesentliche Rolle spielte.

In einem dritten Aspekt scheint die gruppenhafte Kohärenz des Kreises sich in dem stets wieder eigentümlich betonten Unwillen sich zu äußern unter ihnen zwischen dem Menschen und dem Dichter zu unterscheiden. Dies beschwor reaktiv wohl immer wieder Irritationen und „unsachliche“ Konflikte herauf, auch die zitierten Bekundungen, der Kreis zeichne sich dadurch aus, dass seine Mitglieder einem eben noch am erträglichsten wären. Hofmannsthal vor allem lagen diese Diskretionen und Untrennbarkeiten am Herzen. Unter zahlreichen Zeugnissen dafür hier eine briefliche Bemerkung an Salten vom 6.9.1907:

„Sie müssen es nicht mißverstehen, daß ich so in meiner Anteilnahme, immer herzlicher und steter Anteilnahme, immer wieder von dem Menschen auf den Dichter überzuspringen scheine. Aber mir ist eben an dem Menschen, den ich lieb habe, der Dichter das Persönlichste, das Eigentliche, und ich vermag hier nicht zu trennen – aber ich scheine mir ja durch die gleiche Haltung einen so alten, so guten freund wie Richard entfremdet zu haben. Was uns beide betrifft, so ist mir manchmal, als hätte ich Sie jetzt lieber als je in all den früheren Jahren und als stünde es von Ihnen zu mir vielleicht umgekehrt.

Von Herzen Ihr Hofmannsthal“⁴²

Dass die künstlerische Wertschätzung die menschliche so untrennbar einschließt, erscheint als Besiegelung eines Bündnisses, ja als so etwas wie einer Schicksalsgemeinschaft, die sich eben auf mehr als auf künstlerische Äußerung gründete. Deren ebenso hochechtfahrender wie fragiler Anspruch bedurfte der Verständigung, Stützung und Bestätigung, deren zugleich endzeitliche und utopische Verweise bedurften einer gleichsam modellhaften Repräsentanz in einer Verknüpfung des Künstlerischen und Menschlichen. Hofmannsthals Bemerkung hält freilich die Distanz zu dem heiklen und „gewöhnlich“ Menschlichen fest: „der Dichter ist das Persönlichste.“

Auch Opposition verlangt strategischen Zusammenschluss. Sie gründet hier auf dem Reichtum ästhetischer Erfahrung. Er wurde für die Söhne dieser Elternhäuser umso wichtiger und bedeutsamer, je mehr die gesellschaftliche Realität die Ideale der Väter in Frage stellte und insgesamt unwirklicher, intoleranter und dem Zusammenbruch in der tradierten Form preisgegeben schien.⁴³ Dies motivierte keineswegs irgendein politisches Interesse oder Engagement, *P o l i t i k i s t e i n e „m i s s t ö n i g e M e l o d i e“* [Hervorhebung vom Verf.], der Staat, so Schnitzler in „Jugend in Wien“, sei eine „völlig gleichgültige administrative Angelegenheit.“⁴⁴ Hofmannsthal schreibt über seine Schulzeit:

„Der ‚Staat‘ als solcher konnte nicht groß interessieren, denn man hatte niemals eine Anschauung von ihm gewonnen. Die Gesellschaft erschien als ein Komplex ungleichartiger Partikular-Interessen, der sich um irgendeinen hypothetischen Mittelpunkt gestaltet hatte, als dessen Symbol man die Person des Kaisers annahm.“⁴⁵

Ein höchst erstaunliches Phänomen beispielsweise bleibt, dass sich von den z.T. tumultuarischen Auseinandersetzungen auf der Straße etwa anlässlich der Lueger - Wahlkämpfe in den frühen 90er Jahren oder den für Lueger sehr erfolgreichen Gemeinderatswahlen von Mai bis November 1895 in den bisher veröffentlichten Briefwechseln der Jungwiener Freunde sich kaum eine Spur findet. Eine ähnlich standhafte Politikresistenz findet sich in der bekannten lyrischen Reaktion Hofmannsthals – damals 16 Jahre alt – auf die recht gesitteten Arbeiterdemonstrationen zum 1.Mai in Wien:

„Wien I. Mai 1890, Prater gegen 5 Uhr nachmitt.
 Tobt der Pöbel in den Gassen, ei, mein Kind, so lass ihn schrei'n.
 Denn sein Lieben und sein Hassen ist verächtlich und gemein!
 Während sie uns Zeit noch lassen, wollen wir uns Schönerm Weih'n.
 Will die kalte Angst dich fassen, spül sie fort in heissem Wein!
 Lass den Pöbel in den Gassen: Phrasen, Taumel, Lügen, Schein.
 Sie verschwinden, sie verblassen – Schöne Wahrheit l e b t allein.“⁴⁶

Mitteilenswert erschienen in den Briefwechseln zumeist nur die Probleme der künstlerischen Arbeit und das psychologische Raffinement der Wahrnehmung und Reflexion der individuellen Komplexität.

„Politisch in einer Sackgasse“, so beschreibt Jacques Le Rider die Situation der Wiener Intellektuellen um 1900.⁴⁷ Wagnerkult – oft großdeutsch politisiert –, Ästhetizismus – der von Wagner viel lernte, aber, darüber mehr im nächsten Abschnitt, jüdisch infiltriert erschien –, und Zionismus sind Resultate dieses Zustandes („Ersatzstrategien“, so Le Rider). „Culture“, so Steven Beller mit Bezug auf den Widerspruch von intellektueller Innovation und politischem Desinteresse, „became the ground for the ethical pursuit of the individual, divorced from society.“⁴⁸ Kunst wird jetzt als Absolutum institutionalisiert. Derart offenbart sie sich in der so eigenartig implodierenden Revolte der Jungwiener Moderne nicht allein nur in Werkformen, sondern die persönliche Gestaltung des Lebens steht, wie eingangs erwähnt, unter ihrem Aspekt. In einer der frühesten Erzählungen Schnitzlers „Er wartet auf den vazierenden Gott“ (Erstdruck 1886) rückt das künstlerische Genie, dem die „letzte Inspiration“, das „Werk“ fehlt, in den Mittelpunkt der Betrachtung. Angst, Misstrauen verhindern die Entäußerung des Genies in fassbaren Gebilden, an die Stelle tritt das „Sich - mischen“ in den Verkehr mit Menschen, Geselligkeit. Der T o t a l i t ä t s a n s p r u c h v o n K u n s t ist in Werken nicht mehr zu befriedigen, die im fin de siècle untergehende Welt erwies den Wiener Ästheten das Unzureichende dieser Kunstpraxis. Sie findet jetzt utopischen Ausdruck in inszenierter Erfahrung und ihrer Reflexion in exklusiver Geselligkeit, in Verweisen, Aphorismen. Man will Zuschauer sein und physisch unmittelbar Miterlebender und Wissender zugleich („im Bewußtsein ihrer himmlischen Würde“, so Schnitzler). Bewusst und unbewusst zugleich, berührt und unberührt. Gelegentlich wird diese Konfusion des Kunstbewusstseins zum Gegenstand der Selbstbetrachtung, wie beispielsweise in den schönen Erinnerungen Hofmannsthals an Raoul Richter⁴⁹, in einer melancholisch-kritischen Haltung, gelegentlich auch wie eingangs erwähnt in einer fast zynischen Ausprägung da, wo die frivole Thematik und die Psychologie mancher literarischen Stoffe schon im voraus (oder danach) real durchlebt, gelegentlich geradezu inszeniert und im Gespräch subtil analysiert wurden.⁵⁰ Über eines der harmloseren Beispiele für dieses Phänomen berichtet Beer-Hofmann Walter H. Perl in einem Gespräch 1932. Die wichtigsten Figuren von Hofmannsthals „Der Tor und der Tod“ seien, so Beer-Hofmann „für den Eingeweihten an ihren besonderen Besitztümern symbolisch und wirklich zu erkennen.“ Baldassare weist auf Schnitzler hin, Galeotto auf ihn, Beer-Hofmann, Ferrante auf Salten (Ferrante besitzt einen „semmelblonden Hund“), Andrea auf den Autor selber.⁵¹ Dessen Verdruss über Schnitzlers „Der Weg ins Freie“ (mehr dazu in 3.3.) war nicht zuletzt darin begründet, dass er in dessen Hauptfigur Georg von Wergenthin seinen Freund Clemens von Franckenstein porträtiert sah. Eines der weniger harmloseren Beispiele für diese Ergänzung von realem Leben und individueller Kunstproduktion sind die sinnfälligen Entsprechungen, die sich zwischen den erzählten Ereignissen in Beer-Hofmanns Novelle „Das Kind“ und, einige Zeit später, den sehr

realen Ereignissen in Saltens Leben um ein ungewolltes uneheliches Kind, auf dem Lande „untergebracht“ und früh verstorben, ergeben. Saltens und Schnitzlers Austausch („Ihr gemeinen feigen Hunde“) über ihre Erfahrungen in den Affären mit Adele Sandrock, in denen sie sich ablösten, ist für diesen Aspekt eines der skandalösesten Beispiele. Freilich, auch diese Vertrautheit im Persönlichen und hier auch im schriftstellerisch Professionellen verlor nicht seine beobachtende, reflexive Distanz. Salten, so Schnitzler, habe Adele das Geständnis ihrer Untreue diktiert. „Für ein Geständnis“, so Schnitzler weiter im Tagebuch vom 13.2.1895, sei er, Salten, „noch immer ausreichend verlogen.“ Beer-Hofmann fand Saltens Haltung in „der Sache“ Adele Sandrock Schnitzler gegenüber „gemein“. Schnitzler war weniger entrüstet, er war scheinbar darüber schon bei einer Novelle.

„Hatten wir damals ein Ziel?“, resümiert Friedrich Engel-Janosi ironisch die Epoche, „hatten wir überhaupt Probleme? Es war wahrlich die Zeit Arthur Schnitzlers.“⁵²

Zudem wird an den anrühigen Verhältnissen mit der Schauspielerin allerdings auch deutlich, wie sehr die Gruppe als Gruppe von außen wahrgenommen wurde. Hugo Thimig notiert in sein Tagebuch, „dass die Clique: Bahr, Schnitzler, Salten in ihn drängen, Adele Sandrock wieder zu engagieren.“⁵³ Auch dem Opfer der Affäre, so scheint es, nahm man nichts übel.

Gerade dafür, für die exklusive Institutionalisierung von Kunst im Denken dieses Kreises junger Literaten, für ihre eigensinnige Insistenz auf dem Status des Spätgeborenen und „Letzten“ und demzufolge ihrer gesellschaftlichen Marginalität und Exterritorialität blieb der Rückhalt in der Gruppe etwas Wesentliches – und zugleich etwas stets wieder in Frage zu stellendes. Nicht zuletzt auch für den Austausch von Extravaganzen, Präntationen und Selbstzweifeln, die sich in Schreibhemmungen und unablässig in einer Reihe körperlicher Indispositionen und Hypochondrien zu manifestieren schienen.⁵⁴ Vor allem in seiner Formationszeit unterstützte man sich gegenseitig bei Verlagen, Zeitschriftenredaktionen und durch Lesungen. Beer-Hofmann etwa wäre ohne die geradezu fordernde Unterstützung des Kreises überhaupt kaum Schriftsteller geworden. Im Gespräch fand man sich, die ambitionierte und zugleich prekäre künstlerische und gesellschaftliche Position reflektierend, in einer sonderbaren, zugleich von intimer Vertrautheit und „nervöser“ Distanz geprägten Atmosphäre zusammen. Das Bedürfnis nach Geselligkeit, Aussprache und Diskussion über entstehende Arbeiten wird stets kontrapunktiert von Äußerungen idiosynkratischer Distanz, auch in den persönlichen Verhaltensformen, von ironischer Abwehr jeder Gruppenetikettierung. (In der Erinnerung aus dem Abstand von zwei oder drei Jahrzehnten war davon natürlich kaum noch die Rede). Bekannt ist Schnitzlers Rede von dem „dummen Jung - Wien - Geplausch“, sein Ärger über Loris` Intoleranz, Richards Maniertheit, Saltens Unverlässlichkeit („Unmöglichkeit völliger Intimität“) oder Beer-Hofmanns Diktum, dass von Freundschaft untereinander eigentlich nicht die Rede sein könne, nur davon, dass man einander nicht „nervös“ mache. Eine komplexe Innerlichkeit als Resultat eines Sozialisationsprozesses, der sich illusionshaft gesellschaftliche Erfahrung und Auseinandersetzung ersparte und der ästhetischen Erfahrung dafür ein so großes Vorrecht einräumte, scheint wesentlich verantwortlich für dieses Verhältnis von Befangenheit, Irritierbarkeit, aber auch Aufeinanderangewiesensein der Jungwiener „Freunde“ untereinander.⁵⁵ Exemplarisch deutlich und signifikant wird diese Gruppenstruktur der modernen Literaten in Wien um 1900 in dem Bedürfnis fast aller ihrer Mitglieder in Lesepremieren die eigene Produktion dem unbefangenen kritischen Urteil der Freunde auszusetzen; was freilich nach deren Veröffentlichung keineswegs eine Verpflichtung zur Protektion bei den journalistisch tätigen Mitgliedern des Kreises einschloss. Die Eintracht schlug hier schnell um in Gereiztheit, Unterstellung und bittere Polemik, wenn etwa Salten oder Bahr ihr kritisches Urteil in der Tagespresse

veröffentlichten. Im Verhältnis Schnitzlers zu Bahr, Hofmannsthal und v.a. zu Salten – die umfangreichen Tagebücher Schnitzlers geben darüber die unverhüllteste Auskunft – spiegelt sich diese Komplizierung des persönlichen Kontaktes und der persönlichen Einschätzung beispielhaft. Schnitzler nennt sie „Freundseligkeiten.“ Lebenslang blieb man beim „Sie“, und keine der persönlichen Beziehungen zueinander, sieht man von der vielleicht zwischen Schnitzler und Beer-Hofmann ab, blieb ohne bisweilen auch schwerwiegende und nachhaltige Irritationen. „Etwas Halbwahres“ sei es, schrieb Hofmannsthal am 21. August 1896 aus Altaussee an Schnitzler, was in dem geselligen Kontakt „beunruhigend herumwimmelt.“⁵⁶ Dieses Halbwahre, Vorläufige und Hypothetische bestimmte insgeheim wohl auch die Auffassung von Kunst, unter deren Zeichen – das „Junge Wien“ – sich Hofmannsthal und seine Freunde um 1890 zusammenfanden. Ein Quantum Misstrauen und Skepsis gegenüber den eigenen Proklamationen, die die Gesinnung und die Lebensleistung der Väter so schroff herausforderte, blieb vielfach unüberhörbar. Auch davon waren die Befangenheiten des persönlichen Umgangs miteinander genährt.

„Leben Sie recht wohl“, schreibt Salten in einem frühen Brief (12.9.1891) an Schnitzler, „und berauschen Sie sich immerhin an der Lüge, die nach Wahrheit duftet, auch ich suche und ersehne diesen Duft; es ist ja unser Beider Schicksal, die wir nach der Wahrheit lechzen, dass wir uns am Duft der Lüge betäuben, und daher auch unser Hass gegen die Nüchternen.“⁵⁷

Dass auch in diesem Halbwahren, in der „Lüge“ ein Element moderner Inspiration der Literatur lag, stellten die frühen Werke von Schnitzler und Hofmannsthal unter Beweis. In dem Prolog zu „Anatol“ heißt es:

„Also spielen wir Theater
Spielen unsre eigenen Stücke,
Frühgereift und zart und traurig,
Die Komödie unsrer Seele . . .
Agonien, Episoden . . .“

Dass die Einsicht des ratlos Vereinzelten in dieses „Halbwahre“, in die „Komödie unsrer Seele“ zugleich den Ansatz eines tiefenanalytischen Durchblicks auf bisher Ungeahntes motivieren konnte, lässt Schnitzler am Ende des „Paracelsus“ ironisch verkünden:

„Es fließen ineinander Traum und Wachen,
Wahrheit und Lüge. Sicherheit ist nirgends.
Wir wissen nichts von andern, nichts von uns;
Wir spielen immer, wer es weiß, ist klug.“

2.2.2.2. Jüdische Implikationen.

Als eine Metapher der Auflösung, wie eingangs dargestellt, musste das Wiener fin de siècle, neben den alten adeligen Machteliten, vor allem dem jüdischen Bürgertum erscheinen. Die „Grundhaltung vieler Wiener Juden [war eine] melancholische“, eine „Untergangsstimmung“, schreibt der Zeitgenosse und selbstbewusste Prager Jude Hans Kohn.⁵⁸

Es ist in ideologischer Hinsicht also keineswegs ein so selbstbewusster Traditionalismus, der das retrospektive Interesse der Wiener literarischen Moderne um 1900, für die hier der Kreis des Jungen Wien steht, lenkt. Es ist vielmehr, wie vor allem Hofmannsthal betont, das melancholische Bewusstsein einer Spätzeit, es steht unter dem Zeichen der Krise, des Misslingens. Nicht nur die Monarchie aber erwies sich damals für alle erkennbar als nicht mehr handlungs- und zukunfts-fähig, sondern um 1890, so wurde im vorigen Abschnitt gezeigt, war durchaus kein Zweifel mehr daran, dass der Liberalismus, der ein, zwei Jahrzehnte zumindest durch die Stimulation von Wirtschaftskraft und durch einen freilich mehr proklamierten als verwirklichten Reformeifer zukunfts-frohe Hoffnungen stiftete, am Ende war. Die sozioökonomische Basis der Jungwiener Moderne sowohl der familiären Herkunft der meisten ihrer Produzenten wie ihrem gesellschaftlichen Resonanzraum nach ist dieses im vorigen Abschnitt beschriebene durch Besitz und Bildung ausgezeichnete liberale Bürgertum, in vielen Fällen jüdischer Abstammung und durchaus, schon seit 1848, mehr an Kaiserhaus und Aristokratie orientiert. Friedrich Heer sprach 1957 schon von der neueren Dichtung Österreichs um 1900 als von einer „Heilkunst“, von ihrem „therapeutischen Grundbezug.“⁵⁹ Carl E. Schorske hat diese Bezüge seit den 60er Jahren in einer Reihe von Aufsätzen,⁶⁰ die lange Zeit eine weithin akzeptiertes sozialhistorisches Deutungsmuster der modernen Kultur im Wiener fin de siècle entwarfen, auch für die Jungwiener Moderne dargestellt. Er schreibt über die besondere Situation des Wiener liberalen Bürgertums gegen 1900:

„Hatten die Wiener Bürger anfänglich den Tempel der Kunst gepflegt als Ersatz für die verweigerte Aufnahme in den Adel, so fanden sie schließlich in ihm Zuflucht und Freistatt vor der unfreundlichen Welt einer zunehmend bedrohlichen politischen Wirklichkeit [. . .] Das Leben der Kunst wurde ein Surrogat des Handelns. Und je mehr sich das politische Handeln als vergeblich erwies, desto stärker wurde die Kunst zu einer Religion, der Quelle des Sinns und der Nahrung der Seele.“⁶¹

Diese „bürgerliche Gefühlskultur“ als Resultat des Niedergangs des Liberalismus, so Schorske, (und des Vertrauensverlustes in die Überlebensfähigkeit der Monarchie, so M. Pollak)⁶² bildete die psychologische und intellektuelle Bedingung für die ästhetizistisch orientierten modernen Künstler im Wien der Jahrhundertwende. Sie „verfeinerte ihre Sensibilität und erzeugte ihre Probleme“ (Schorske).

Schorskes Analysen haben nachhaltige Wirkungen und Impulse in der Erforschung der Wiener Kulturgeschichte bis zur letzten Jahrhundertwende ausgelöst und es ist nach wie vor kein Zweifel an deren erhellenden Ergebnissen im Rahmen seines universalen Erklärungsansatzes für die Verfallsgeschichte des liberalen Bürgertums in Österreich innerhalb dieses Zeitraums. Der Ästhetizismus bildet, Schorskes Analysen zufolge, Anfang der 90er Jahre also eine erste Form der Selbststabilisierung junger Künstler gegenüber dem Desaster der liberalen Wertewelt der Vätergeneration. Schorskes Interpretationen haben freilich gerade in den zurückliegenden zehn Jahren Ergänzungen, Differenzierungen, auch Widerspruch erfahren. Widersprüche gegen Schorskes Thesen kamen aber vor allem aus einem Forschungsbereich, der, es ist

eingangs und im Abschnitt 2.2.1. bereits darauf hingewiesen worden, gerade in den letzten Jahren eine auffallend große Zahl von Publikationen vor allem aus dem angelsächsischen Sprachbereich hat entstehen lassen, aus der sozial- und kulturgeschichtlichen Erforschung nämlich des österreichischen Judentums in dieser Periode. Insbesondere Steven Beller (1989; dt. 1993 und 1996) hat gegen die Thesen Schorskes eine explizite Kontroverse eröffnet. Er konfrontiert Schorske vor allem mit der eingangs zitierten Tatsache, die dieser in seinem Erklärungsmodell zwar nicht ignorierte, aber doch eher als ein von der bürgerlichen Dekadenz abgeleitetes Phänomen sah, die enorme Hegemonie nämlich von Juden in der modernen Kunst in Wien um 1900. Beller betrachtet es in der Auseinandersetzung mit Schorske als eine höchst erklärungsbedürftige Erscheinung, „daß die Juden trotz aller Assimilation oder vielmehr gerade deshalb das kulturelle Leben Wiens beherrschten und es als j ü d i s c h e s [Hervorhebung von mir. M. D.] Bürgertum beeinflussten.“ Beiträge von Nichtjuden zur künstlerischen Moderne um die Jahrhundertwende in Wien spielten offenbar nur „eine zweitrangige Rolle.“⁶³ „Vienna 1900 – A Jewish Experience?“ So Bellers Frage in der Überschrift in dem Originaltext 1989. Seine Antwort lautet: an „almost monopolized Jewish experience.“ „Viennese modern culture would be largely Jewish, for the culture élite tended to be made up of Jews among other Jews“ (1989, S.69). Dass „Wien um 1900“ als kulturgeschichtlicher Begriffskomplex eine jüdische Stadt war, formuliert Beller als sowohl quantitativ wie qualitativ geltende These. Quantitativ in der Vielzahl ihrer jüdischen Akteure fraglos erwiesen, ist für ihn die qualitative Bestimmung des Phänomens in einer recht verstandenen Definition des „Jüdischen“ in Folgendem erkennbar:

„Was ‚jüdisch‘ in ‚Wien um 1900‘ war, war nicht etwas Statisches und in sich Geschlossenes, sondern das Resultat eines sehr dynamischen und auch differenzierenden Prozesses, der im Stetl oder der Judengasse irgendeines böhmischen Dorfes begonnen haben mag, der aber durch die Prozesse der Säkularisation, der Emanzipation und der Assimilierung – oder, vielleicht besser gesagt, der Integration – in die nicht-jüdische Umwelt sehr viel zum Charakter der Wiener Moderne beigetragen hat.“ (1996, S.277)

Was die jüdische Tradition betrifft, waren es vor allem zwei Elemente, die kennzeichnend nach den Zuwanderungsbewegungen ab 1860 einen Kontrast bildeten zu den erwähnten ästhetischen und vormodernen Überlieferungen aus dem Barock, die die österreichische Gesellschaft bis dahin dominierten: die jüdische Tradition des Lernens und das ethische Prinzip im Leben und Denken der Juden. Die Haskalah hatte diese Impulse freilich erst für eine gesamtgesellschaftliche Wirksamkeit aktiviert. Der Kontrast der Entfremdung wurde schärfer noch durch den Zusammenbruch des judenfreundlichen Liberalismus und die Wirksamkeit Luegers. Beller leugnet nicht gewisse Varietäten in den Schlussfolgerungen aus diesem Dilemma, trifft aber doch eine zumindest die künstlerischen und intellektuellen Reaktionen von Juden seiner Ansicht nach kennzeichnende Feststellung:

„In vielen Fällen aber hat sich diese besondere jüdische Situation zusammen mit der noch geltenden jüdischen Betonung auf das Geistesleben und auf die ethische Seite des Lebens und des Denkens ausgewirkt und dazu beigetragen, daß man noch eine ‚Aufklärung‘ gleichsam zu entwickeln trachtete. Man versuchte auf verschiedenen Wegen, die Werte, die man von der jüdischen Tradition und auch von der deutsch-liberalen emanzipatorischen Kultur ererbt hatte, zu retten und wiederzubeleben. Man versuchte auch, die Gesellschaft, die nicht so geworden war, wie man gehofft hatte, noch einmal zu analysieren, noch einmal zu verstehen, wenn auch oft sehr

kritisch. Vielleicht am bedeutensten war, daß man diesen beiden Zielen durch Introspektion – den Blick nach innen – zu folgen versucht hat, indem man in der Welt des Geistes, der inneren Welt der Seele und der Kunst ethische Maßstäbe der Wahrheit setzte – auch, oder besonders, Wahrheit gegen sich selbst. Das wichtigste Resultat dieser angeblich ‚ästhetizistischen‘ Moderne war daher eine sehr starke ethische Betonung auf der Pflicht der Künstler und ihrer Kunst, wahr zu sein. Und das hat viel zu tun mit dem jüdischen Hintergrund, den ich oben skizziert habe. Meines Erachtens ist es die von der vorhergegangenen jüdischen Überlieferung bestimmte Erfahrung der mitteleuropäischen Juden mit der Emanzipation und Integration und die jüdische Reaktion auf das Scheitern derselben in Wien um 1900, woraus der Kern der Wiener Moderne entstanden ist. Darum ist ‚Wien um 1900‘ doch eine jüdische Stadt gewesen, auch vom geistigen Inhalt her.“ (1996, S.278 f.)

Bellers These soll hier noch nicht diskutiert werden, sie lässt aber sicher in einzelnen Punkten, etwa den häufig enthusiastischen Austriaismus (vgl. 2.2.1.) gerade auch vieler für die Moderne prominenter jüdischer Namen, unberücksichtigt. Es geht hier zunächst um die Darstellung aktueller wissenschaftlicher Positionen, die die „jüdische Komponente“ im Wiener fin de siècle nachzuweisen und zu erklären versuchen.

Bellers Folgerungen aus umfassenden archivalischen Recherchen (vor allem über Bildungslaufbahnen von Juden) stehen nicht alleine. Leon Botsteins ideologiekritische Untersuchungen über „Judentum und Modernität“ in Wien um 1900 münden in die gleiche, wenn auch generalisierende Konsequenz: „Man kann die Wiener Moderne in Literatur, Philosophie, Musik und Wissenschaft als einen jüdischen Fall verstehen.“ Sie verdanke sich, so jedenfalls die Polemik, die auf die Produzenten nicht folgenlos bleiben konnte, „„giftigem jüdischen Einfluß.““⁶⁴

Beschäftigt hat das Phänomen die Forschung schon länger. Peter Pulzer, Autor einer der klassischen sozialgeschichtlichen Studien zum Judentum und dem Antisemitismus im Wien des späten 19. Jahrhunderts, hat deren Ergebnisse in einer These zusammengefasst, die freilich zur Vorsicht in der Interpretation des bedeutsamen Sachverhalts mahnt, zugleich aber auch dazu einlädt, die Vielfalt und Differenziertheit der Phänomene zu betrachten:

„Ohne diese Juden ist Vieles in der Wiener Moderne und der österreichischen Politik nicht zu verstehen. Das ist wohl die einzige zulässige Verallgemeinerung zu diesem Thema [...]

Es gab Juden in der Wiener Kultur, man muß sogar sagen, ohne Juden wäre die Wiener Kultur um und nach 1900 nicht denkbar, aber ein ‚Judentum‘ in dieser Kultur, das etwa Arthur Schnitzler und Gustav Mahler, Arnold Schönberg und Otto Weininger, Heinrich Friedjung und Victor Adler, Moritz Szeps und Theodor Herzl umfasst, gibt es nicht.“⁶⁵

Die Hinweise Bellers und Pulzers deuten auf eine seit Mitte der 90er Jahre, mit den Triumphen des politischen Antisemitismus in Wien akut werdende zweite Form der Infragestellung sozialer und kultureller Identität, der vor allem jüdische Künstler und Intellektuelle betraf und nach neuen Möglichkeiten der Selbststabilisierung und Selbstdefinition verlangte. Was also ist gemeint mit „Judentum“, dessen synthetisierender Begriff Pulzer für die Analyse der Wiener Moderne um 1900 bestreitet; was ist gemeint mit der Bellers Hervorhebung eines jüdischen Bürgertums für diese Wiener Moderne? Dass der summierende Aspekt nicht aus der religiösen Sphäre stammt oder aus einer Sphäre irgend jüdischer „Geistigkeit“ oder Bildungsvorstellung, darin ist Pulzer (und Schorske) wohl zuzustimmen. Zu fragen freilich ist, ob er, als ein sozial-historischer Begriff, nicht aus der gesellschaftlichen Basis eines spezifischen Segments

der jüdischen Bevölkerung in Wien um 1900 herleitbar ist (vgl. dazu 2.2.1.). Ob nicht aus deren problematischer sozialer Stellung, Infragestellung, psychologische, intellektuelle und künstlerische Folgen sodann entstanden, die, als Reaktion, es erlauben, von der Bedeutung des „Judentums“ für das Wiener fin de siècle zu sprechen. Davon sprachen dessen ideologische und kulturkritische Gegner unverhohlen. Es kann auf das „Judentum“ der betroffenen Juden, wie wenig sie selber davon auch wissen wollten, auf die Dauer nicht ohne Wirkung geblieben sein.⁶⁶ Sie schien in der Tat aber zunächst auszuweichen, weil, wie zu sehen sein wird, die Betroffenen selber bis zu gewissen Begrenzungen eines kulturkritischen bzw. milieuhaft - assimilationistischen Antisemitismus in den Tenor dieser Kritik einstimmten. Die prinzipiellen Judenhasser, den foetor judaicus in der Nase, waren von solcher Beipflichtung jedenfalls unbeeindruckt. Die historische Betrachtung hat sich mit beiden Seiten dieses Verhältnisses ungeachtet dessen, ob es sich hier auch um bloße Zuschreibungen und Reaktionsbildungen ohne rationale Nachvollziehbarkeit handelt, zu beschäftigen.

Ein erstes prominentes und eigenartiges Opfer der kulturellen Erneuerung, die die Wiener Literaturmoderne forderte, war H e i n r i c h H e i n e (vgl. 2.1.3.).⁶⁷ Heine, der jüdische Literat, war Auslöser und Gegenstand eines kritischen Disputs in einer weit prononcierteren und heikleren Weise als Richard Wagner, der deutsche und antijüdische Kunstreformator. Dazu ist im Abschnitt 2.1.4. einiges schon gesagt worden. Heine wird zu einem problematischen Fall der Selbstverständigung moderner jüdischer Künstler der Wiener Jahrhundertwende. Heine war keineswegs einer der „Jungen“, mit dem sich die Jungwiener Modernen um 1890 solidarisierten, aber er war auch keiner der „Alten“. Bahr zählt ihn, zusammen mit Baudelaire, in dem Aufsatz. „Die Alten und die Jungen“, der im Heft 5 der Jungwiener „Programm“ - Zeitschrift „Moderne Dichtung“ im Mai 1890 erschien, zu den „anderen Alten“, den „Alten zweiter Güte.“ Bahrs Rhetorik – vielleicht liegt es „am Physiologischen, dass man um die Fünzig herum so herunter kommt“ – tritt der Forderung der älteren liberalen Generation entgegen, jenen Idolen gegenüber mangle es den ganz jungen Literaturrevolutionären „an Respect, an Liebe und folgsamer Verehrung.“ „Es ist nicht wahr“, so Bahr, „dass wir ihnen ihre Dichterei verärgern.“ Dank ihnen, heißt es weiter, dass sie „ihre Manier verrichtet“ haben. Bahr will die Beziehung zu ihnen nicht in Abrede stellen, aber: „Stell dir, Conrad, nur vor, wenn du die ‚Goldeels‘ dichten müsstest und du, O Henckell, den ‚Amaranth‘.“ Bahrs Resümee: „Sie haben ihr Werk gethan – seien wir froh, dass es vorüber ist. Und jetzt wollen wir das unsere thun.“⁶⁸ Vorbehalte gegenüber Heine waren neben Bahr in der formativen Phase der Jungwiener Literatur auch sonst schon gegenüber dessen Sentimentalität und „weinerlicher Erotik“ artikuliert worden.⁶⁹ Die Begeisterung für Heine, der literarischen Leitfigur der jüdischen Elternhäuser, den sich natürlich aber auch die Gymnasiasten zitierbereit hielten, kühlte, so Schnitzler im Tagebuch, in den 90er Jahren noch mehr ab. Die Diskussion um Heine entzündete sich dann erneut aus Anlass des Gedenkens zu Heines 100. (oder 102.) Geburtstag 1899. Viel von der Skepsis Heine gegenüber, die Kraus 10 Jahre später bei seiner ersten öffentlichen Vorlesung über „Heine und die Folgen“ unter rezeptionskritischem Gesichtspunkt formulierte, findet sich hier schon in der feuilletonistischen Behandlung des literarhistorischen Datums; in einem literarischem Journalismus also, in dem Kraus Heines verderbliche Wirkung vor allem erkannte. Richard Specht, ein enger persönlicher Freund Saltens und Mitglied der Griensteidl - Gesellschaft, sieht Heines Dichtung beherrscht von „Gebärde und Attitüde“, von der „Pose des Unmoralischen.“⁷⁰ Specht setzt sich, anders als Kraus, kritisch auseinander mit dem unzertrennbaren Zusammenhang von Dichterwesen und Menschentum bei Heine, mit dessen „unwahren Leben“, mit dessen

„jede Grenze der Künstlerwürde unflätig überspringenden Angriffen.“ Ein weitgehend identisches Leitmotiv aller noch so unterschiedlichen Kritik an Heine ist dessen Einschätzung als einer „konservierten Jugendliebe“, so Kraus.⁷¹ Sie, vor allem die der Vätergeneration, ist „revisionsbedürftig.“ Specht: „Eine gesunde Wahrheit hat eine Lebensdauer von etwa zwanzig Jahren, sagt Henrik Ibsen; dann beginnt sie langsam sich zur gedankenlosen Tradition, also zur Lüge umzuwandeln.“

Heine aber ist nicht irgendein literarhistorischer Bezugspunkt, an Heine hängt mehr. In Spechts Text verbindet sich der würdige Ton mit heiklen Andeutungen gar nicht zu einem abschließenden Epilog.

„Vielleicht betrügt uns dieses Gefühl; aber ein Stück unseres geistigen Lebens hängt daran, das wertlos und zum Irrtum würde, wenn wir falsch verehrt hätten. Darum lassen wir leichter äußerliche Dinge fahren, als eine Empfindung antasten, die ein starker Rückhalt für unser ethisches Bewusstsein und für die Berechtigung eigenen Schaffens ist. Leidenschaftlich aber wird unser Festhalten an der Liebe für solche, denen wir eine Stütze unseres innerlichen Daseins verdanken, wenn nicht bloß ihr Werk, sondern auch ihr Menschliches, ja ihr Herkunft und Abstammung auf solche Weise zu stürmischen und endlosen Kämpfen missbraucht wird, wie es bei dem Manne geschieht, dessen hundertster Geburtstag – jetzt – nicht gefeiert werden konnte, weil dieser hundertste Geburtstag – Karl Emil Franzos hat es neuerdings überzeugend und entgültig nachgewiesen – schon zwei Jahre vorüber ist.“

Intime Andeutungen der Nähe und Verpflichtung Heine gegenüber stehen neben forscher Distanzierung. Von solchen kritisch-ironischen Differenzierungen ist Saltens Würdigung „Zum Heine-Tag“ frei. Heine gilt ihm als Idol „jener schaffenden Kunst der Wenigen“ heute, als Märtyrer des Philisteriums, der „erlogenen Entrüstung“, des „Heil - Dir - im - Siegerkranz“ - Pathos, des „preußischen Jahrhunderts.“⁷² Im Abschnitt 5.1. wird Näheres über Saltens Haltung zu Heine, die die fatalen jüdischen Fragen nicht wie die anderen Kommentatoren umging, noch zu sagen sein.

Dass Heine jener Moderne zugehörte, die sich um Bahr, Hofmannsthal und Schnitzler und im Feuilleton der liberalen Presse um 1900 gruppierte, hat Kraus Heine gern bestätigt; und übelgenommen. In seinem ersten öffentlichen Vortrag 1910 über „Heine und die Folgen“ – im August 1911 in der „Fackel“ wiederabgedruckt⁷³ – bewertet Kraus nicht die Dichtung Heines, sondern er übt „Kritik an einer Lebensform, in der ein für allemal alles Unschöpferische seinen Platz und sein glänzend elendes Auskommen gefunden hat.“ Heine habe „der deutschen Sprache so sehr das Mieder gelockert [. . .], dass heute alle Kommis an ihren Brüsten fingern können.“ Mit der Kritik an Heine legt Kraus die Grundlage für seine praktische Sprachkritik als Kulturkritik, die sich vor allem die Presse und den Literatenjournalismus als Gegenstand nahm. Täglich hat er in der Betrachtung von deren Texten jener versierten Sentimentalität und Witzigkeit, dem falschen Lyrismus, dem „Glück der Assoziation“ vertrauenden Literatur-Talent nachgestellt, als deren Ahnherrn er Heine kennzeichnete. „Er lehrte sie den Trick.“ Vor falschen Freunden, die etwa den Juden in der notwendigen Auseinandersetzung mit Heine meinen, verwahrt sich Kraus hier wie stets,⁷⁴ wenngleich er in seiner Streitschrift von 1910 gegen die „Handelsvorstellung“, die Heine nicht loswerde und die Vorbild sei für den „Itzig Witzig“ im zeitgenössischen Feuilleton, konventionelle antijüdische Stereotype nährt. Zu charakteristisch sind dennoch gerade die sprachkritischen Einwände von Kraus gegen Heine, um ihn von judenfeindlicher Kennzeichnung Heines freisprechen zu können. D. Goltschnigg spricht von einem „gleichsam linguistischen Antisemitismus“, mit dem Kraus Heine denunziert. Der argumentiere ambivalent, indem er nicht nur das „Mauscheln“ des Juden herausdeutet,

sondern auch dessen Versiertheit im Umgang mit der deutschen Sprache als forcierte Assimilationsanstrengung.⁷⁵

Die Auseinandersetzung mit Heine in der Jungwiener Moderne um 1900 ist von einer Reihe explizierter und implizierter Bedingungen bestimmt. Heine gehörte an vorderster Stelle zur jüngeren Geschichte einer oppositionellen und verfemten literarischen Moderne. Heine, der Jude, war das Idol, er war eine Herzensangelegenheit eines assimilationsstolzen, liberalen, nachachtundvierziger Judentums und derart dann auch mit dessen Problematisierung und Verlegenheiten verknüpft. Das schränkte die Sympathie für ihn bei den künstlerisch revoltierenden Söhnen dieser Generation, der „biederen Jubelgreise“(Bahr) ein. Die antisemitische Denunziation Heines um die Jahrhundertwende komplizierte das Verhältnis zu ihm zusätzlich. Sie propagierte einen deutschtümlichen Kulturbegriff, der die Moderne Heines und die der Jungösterreichischen Literaturrevolutionäre in einen Topf warf und ihm das Stigma „jüdisch“ aufprägte; jüdisch, zersetzend, unchristlich, volksfern. Damit hatten sich, ob sie es so wollten oder nicht, die modernen Dichter auseinander zu setzen. Sie taten das, wie zu sehen war, in einer sehr ambivalenten und differenten Weise. In einer nur literarästhetischen Weise, die allzu souverän den Pöbel ignorierte wie bei Kraus, oder auch, wie bei Richard Specht die Verlegenheit ganz offenbar werden lassend, in Konzessionen an das traditionelle Verdikt gegenüber Heine, die bei dessen Verfolgern um das Verständnis warb, was Heine einem dennoch bedeute.

Der außerordentliche Bildungsenthusiasmus des jüdischen Bürgertums, insbesondere für die deutsche Kultur, ist vielfach und vielseitig beschrieben worden; er bedarf hier keines besonderen Hinweises. In welchem Umfang freilich auch die „moderne“ Kunst, die also der Zeitgenossen in Wien um 1900, in den jüdischen Familien Wiens Zustimmung und Unterstützung erfuhr – das bedarf über die wenigen Hinweise, die hier zu geben sind hinaus noch genauerer Untersuchung, für die Bellers zu Beginn dieses Kapitels zitierte Feststellung zumindest einen Ansatz bietet. Noch genauerer Betrachtung bedarf ferner die Tatsache, dass das Judentum der jüdischen Intellektuellen und Künstler (ob selbstreflektiert oder als aufgezwungene Kennzeichnung) einerseits Impulse für innovative Ideen schuf, dass andererseits aber gerade diese Innovationsleistung von den avancierten Geistern, Juden fast allesamt, gegen das, was auch ihnen als „typisch jüdisch“ galt, entworfen wurde.

Es waren keineswegs nur Nichtjuden oder Antisemiten, die auf die Überrepräsentanz von Juden vor allem auch in den Moderne-Bewegungen der Kunst im letzten Jahrzehnt des 19.Jahrhunderts in Wien hinwiesen. Stefan Zweig hebt in seinem eher nostalgisch gefärbten Rückblick hervor, dass „neun Zehntel von dem, was die Welt als Wiener Kultur des neunzehnten Jahrhunderts feierte [. . .], vom Wiener Judentum geförderte, genährte, oder sogar schon selbstgeschaffene Kultur“ war. Und dies galt besonders für die letzten Jahre des Jahrhunderts. Gerade das multinationale Österreich, so Zweig weiter, bedeutete vielen begabten Juden eine ungeheure Stimulation ihrer Talente, es war ihnen „eine Mission vor der Welt und – man muß es um der Ehrlichkeit willen wiederholen – ein Gutteil, wenn nicht das Großteil all dessen, was Europa, was Amerika als den Ausdruck einer neu auflebten österreichischen Kunst heute bewundert in der Musik, in der Literatur, im Theater, im Kunstgewerbe ist aus dem Wiener Judentum geschaffen gewesen, das selbst wieder in dieser Entäußerung eine höchste Leistung seines jahrtausendealten geistigen Triebes erreichte. Eine durch Jahrhunderte weglose intellektuelle Energie verband sich hier einer schon etwas müde

gewordenen Tradition, nährte, belebte, steigerte, erfrischte sie mit neuer Kraft und durch unermüdliche Regsamkeit.“⁷⁶

Die aktuelle Problematik beider Kulturen, der österreichischen und der jüdischen, entzündete sich, so Zweig, in ihrem Aufeinandertreffen zu einer epochalen Kraft, die Wien um 1900 zu einem Zentrum der künstlerischen und wissenschaftlichen Moderne werden ließ.

Die künstlerische Moderne erfuhr diese Unterstützung mehr sicher in der jüngeren Generation, in der Generation gebildeter Töchter und Söhne der liberalen Väter, deren Weltanschauung durch den politischen Niedergang des Liberalismus seit 1880 in Zweifel gezogen war. Es war also nur ein kleines Segment des jüdischen Bürgertums in Wien, das diese Unterstützung leistete, es war aber aufs Ganze dieses sozialen Protektionsmilieus gesehen ein charakteristischer und markanter Teil, der der künstlerischen Moderne seine Loyalität erwies. Joseph Wechsberg, der Sohn eines aus Ostrau stammenden Bankiers schreibt in seinen Erinnerungen: „In our family, as in many Jewish families, Schnitzler was considered a sort of distant relative.“⁷⁷ „Meist waren es Juden“; so erinnert sich Oskar Kokoschka an seine revolutionären Anfänge, „die mir als Modell dienten, weil sie viel unsicherer als der übrige Teil der im gesellschaftlichen Rahmen fest verankerten Wiener und daher für alles Neue aufgeschlossener waren, viel empfindlicher auch für die Spannungen und den Druck infolge des Verfalls der alten Ordnung in Österreich. Dank ihrer geschichtlichen Erfahrungen urteilten sie helllichtiger über Politik und auch über Kultur.“⁷⁸

Aber auch für einen mit der literarischen Szene Wiens und ihren modernen Protagonisten so vertrauter Literat wie Rilke ist die Disposition jüdischer Mentalität für die „Moderne“ ein überzeugender Gedanke. Er äußert ihn, in Bezug auf Beer-Hofmann, mit einer freilich vorbehaltreichen Würdigung.

„Die Mobilität und Versetzbarkeit des inneren Zentrums, seine Unabhängigkeit (aber zugleich Wurzellosigkeit, wenn nicht die Besinnung bis zur Wurzel in Gott hinunterführt) – der eigentlich t r a n s p o r t a b l e Geist ist durch das Schicksal der Juden in die Welt gekommen: eine unerhörte Gefahr und eine unerhörte Freiheit der Bewegung. Und je nachdem man die eine oder andere Seite dieses jüdischen Auswegs betont, wird man ihn fürchten oder rühmen müssen.“⁷⁹

Hofmannsthal – mit jüdischen Vorfahren, die er ungern vorzeigte – war dieser „transportable Geist“ der Juden wohl vor allem unheimlich. Eine Drohung, eine negative Utopie: die jüdischen Freunde des Jungwiener Dichterkreises aber nannte er „vielleicht [. . .] die letzten denkenden, die letzten ganzen, beseelten Menschen überhaupt [. . .], dass dann vielleicht eine große Barbarei kommt, eine slavisch - jüdische, sinnliche Welt.“⁸⁰ Das eigene Dichtertum und das der jüdischen Freunde wird hier als eine schon fast aussichtslose Position der andrängenden Barbarei geradezu kontrastiert, die von jüdischem Geist inspiriert ist; molluskenhaft und parasitär, wie Hofmannsthal diesen Geist – ein „gewisses intellektuelles Wiener Judenmilieu“ – an anderer Stelle charakterisiert. Leopold von Andrian, Sohn aus der Ehe eines altösterreichischen Aristokraten mit einer Tochter Giacomo Meyerbeers, hat wohl am genauesten die Zwielfichtigkeit dieser Haltung Hofmannsthals dem Judentum gegenüber durchschaut – und wohl durchaus geteilt. In den Tagebuchauszügen, die Ursula Renner veröffentlichte, heißt es in einer Weise, die über Hofmannsthals Denunziationen noch hinausgeht am 6.Mai 1894: „Mich beunruhigt, daß alles, aber alles, was in Wien Kunst macht und sich mit Kunst beschäftigt Juden sind. Oder m u ß die Stadt, die Cultur, wie sie verfällt, Ausländer zu Historiographen ihrer Schönheit

haben?“⁸¹ Sein Schicksal und seine geistige Verfassung sieht Andrian bestimmt „per anticipationem durch die hastige Vermischung zweier sehr avancierter Rassen.“ Die Nähe zwischen ihm und Hofmannsthal sieht er durch eben dieses gleiche Schicksal beeinflusst. „Deswegen verstehen Dich die Leute w e n i g, mich g a r n i c h t; und das kränkt mich wieder (und Du verstehst das wieder nicht – also doppelte Kränkung).“⁸² Andrians These impliziert, dass Hofmannsthals Abneigung gegen „ein gewisses“ molluskenhaftes und parasitäres Judentum in Wien die Welt der liberalen Gründergeneration, die Welt der Väter, überspringen will. Das was Hofmannsthal ihr entgegensetzt, eine neuer ästhetischer Fundamentalismus (Andrian nennt es „dieses echte drittes - Reich Gefühl“), verdankt sich in seinen Ursprüngen, so Andrian, der Vermischung der deutsch-österreichischen und der jüdischen „Race“⁸³ (Von Hofmannsthal ist in diesen Zusammenhängen in Kap.3.3. noch eingehend zu sprechen). Verständlicher wird auf dem Hintergrund dieser These Andrians zur Assimilations-, zur Racen- Vermischungsproblematik in der familiären Tradition der Jungwiener Ästheten, die erwähnte sonderbare Bemerkung Raoul Auernheimers (auch er von „halbjüdischer“ Herkunft), dass die Söhne oft zwangloser den Großvätern sich anschlossen als den Gründerzeit-Vätern.

Was der kulturkritisch gebrauchte Begriff „typisch jüdisch“ heißen konnte, hat Peter Altenberg, dem man wie erwähnt die schwerste Kränkung antat, wenn man ihn mit seinem jüdisch identifizierbaren eigentlichen Namen Engländer ansprach, so definiert: „Immer w o l l e n Sie noch etwas [. . .], müsst ihr denn ewig wollen.“⁸⁴ In einem – für ein historisches Bewusstsein nach dem Holocaust – verblüffenden Ausmaß wird auch von modernen jüdischen Intellektuellen von antijüdischem Vorurteil in diesem Sinne Gebrauch gemacht: „jüdische Lebensgier“ (Altenberg) als Inbegriff von bürgerlicher Strebsamkeit und einem geduckten, wendigen Utilitarismus. Im Antijudaismus der Frühromantik war dieses kulturkritische Motiv gegen den jüdischen Intentionalismus, gegen die „jüdische Neugierde“ wie schon bemerkt (2.1.2.) exponiert worden. Dass selbst Bahr, der entscheidende Propagandist der Jungwiener Literaturmoderne von antijüdischem Affekt, trotz vieler publizistischer Stellungnahmen gegen ihn nicht frei war – zumindest in den Augen der Freunde – belegen Bemerkungen in Saltens unveröffentlichten Memoiren aus dem Exil. In seiner Anspielung auf Bahrs studentischen Wagner-Antisemitismus und seine vielfachen geistigen Positionswechsel traut er ihm, einem „interessanten und wertvollen Menschen“ dennoch zu, „später die andere Seite einzunehmen.“ „Seiner inneren Veranlagung nach“ ist Bahr in Saltens persönlicher Einschätzung, gewiss weit übertrieben und vereinfacht, „sicherlich ein Nazi.“⁸⁵

Das Gefühl des prekären Dazugehörens musste für einen an dieser Symptomatik geradezu krank werdenden Künstler wie Jakob Wassermann zutiefst irritierend sein. Er beobachtet bei seinem ersten Besuch in Österreich, das dann für Jahrzehnte seine Heimat werden sollte, mit heftigem inneren Widerstand – „bis zur Verzweiflung und bis zum Ekel“ – den hohen Anteil der Juden in Wien an dem, was er in seinem Verständnis der „modisch“ – aktuellen Kunst die „Krankheit der Epoche“ nennt: „Schrumpfung des Herzens und Hypertrophie des Intellekts“ verbunden mit einem „missleitete(n) und unkeusche(n) Hang zur Selbstproduktion.“⁸⁶ Dies lässt deutlich genug schon auf die moderne Kunst übertragene antijüdische Stereotypen anklingen.

Deren tief verstörende und kränkende Allgegenwart freilich hat Schnitzler als einer ihrer prominentesten Vertreter in einer bezeichnenden Bemerkung festgehalten hat.

„In diesen Blättern wird viel von Judentum und Antisemitismus die Rede sein, mehr als manchem geschmackvoll, notwendig und gerecht erscheinen dürfte. Aber zu der Zeit, in der man diese Blätter möglicherweise lesen wird, wird man sich, so hoffe ich wenigstens, kaum mehr einen rechten Begriff zu bilden vermögen, was für eine Bedeutung, seelisch fast noch mehr als politisch und sozial, zur Zeit, da ich diese Zeilen schreibe, der sogenannten Judenfrage zukam. Es war nicht möglich, insbesondere für einen Juden, der in der Öffentlichkeit stand, davon abzusehen, dass er Jude war, da die andern es nicht taten, die Christen nicht und die Juden noch weniger. Man hatte die Wahl, für unempfindlich, zudringlich, frech oder für empfindlich, schüchtern, verfolgungswahnsinnig zu gelten. Und auch wenn man seine innere und äußere Haltung so weit bewahrte, dass man weder das eine noch das andere zeigte, ganz unberührt zu bleiben war so unmöglich, als etwa ein Mensch gleichgültig bleiben könnte, der sich zwar die Haut anaesthetisieren ließ, aber mit wachen und offenen Augen zusehen muß, wie unreine Messer sie ritzen, ja schneiden, bis das Blut kommt.“⁸⁷

Dass derselbe Schnitzler, der hier so offen ausspricht, was alle seine Freunde wohl schmerzhaft erfahren, aber auszudrücken gehemmt waren, sich selber ganz unbeschwert antijüdischer Stereotypen aus dem assimilationistischen Gefühlsmilieu bediente, selber sehr genau und pejorativ wusste, was „typisch jüdisch“ war, bezeugen freilich an vielen Stellen seine Tagebücher. Schnitzlers unbefangene Konstatierung und Kennzeichnung des verletzenden Judenhasses hat ihm freilich ein höchst wachsames Bewusstsein vermittelt gegenüber Parvenüposen und Snobappeal, Motiven des „jüdischen Selbsthasses“, mit denen gerade Juden dem antijüdischen Ressentiment zu entkommen versuchten. Auch innerhalb des Jungwiener Freundeskreises spielten diese Befangenheiten und Gereiztheiten eine Rolle. Schnitzlers Vorbehalt gegenüber Hofmannsthal ist dafür charakteristisch. In diesen Nervositäten und Irritabilitäten, die immer nur sehr umständlichen und diskreten Ausdruck fanden, war, so scheint es, auch innerhalb der modernen Künstlerkreise selber durchaus die negative jüdische Markierung bzw. die Selbstbezeichnung wirksam. Äußerungen über ein persönliches Getroffensein von judenfeindlichen Attacken sind bei den Protagonisten der künstlerischen und wissenschaftlichen Moderne in Wien nicht sehr zahlreich. Dennoch, es gibt sie, wenngleich meist nicht zeitnah, sondern eher im historischen Rückblick. Diese Tatsache und die Drastik, mit der sie dann gekennzeichnet werden, geben doch einigen Hinweis auf peinliche oder auch rationalisierende Verheimlichung des Schmerzes (vgl. dazu die Ausführungen in 2.2.1.). Felix Braun berichtet:

„Während der Wahlen wagten viele Kinder nicht auszugehen.“ Völlig grundlos wurde er sogar einmal von einem Kutscher geschlagen. Besonders in den großen Ferien, die jede einigermaßen betuchte jüdische Familie in Wien auf dem Land verbrachte, war die „Abneigung gegen das jüdische Bürgertum“ groß. Die Dorfknaben „suchten Raufhändel“. Regelrechte Pogrome wurden vor dem Ferienhaus der Familie in der Nähe von Tulln, Niederösterreich, veranstaltet. „Sie johlten und piffen, sangen Lieder, einer forderte den Sturm gegen unsere Wohnung und schon flogen Steine an die Mauer.“ Tief saß der Schrecken und die Kränkung. Zurück in Wien: „Wir traten aus dem Bahnhof . . . freuten uns auf den Wiederbesitz des Gewohnten, Gewährten, Geringen.“⁸⁸

Die Erfahrung hinsichtlich dieses verletzenden Judenhasses, die Schnitzler und Braun aussprach, hat auch Freud gemacht, und nicht darüber geschwiegen. Der Gedanke eines Fremdseins, eines nur halben Dazugehörens verstand Freud⁸⁹ aber bekanntlich

selber als ein wesentliches Element seines jüdischen Selbstbewusstseins und zugleich seiner kreativen Intellektualität. Sie schulde, so Freud, der lebensgeschichtlichen Erfahrung Beträchtliches. „We are both Jews and knew of each other that we carried this miraculous thing in common, erhick-inaccessible any analysis so far. – makes the Jew“, schreibt Freud zum Tod des englischen Psychoanalytikers und Zionisten David Eder.⁹⁰ Was dieses „geheimnisvolle Etwas“ der Juden gerade seiner persönlichen Erfahrung nach mitbestimmte, „die Heimlichkeit der gleichen seelischen Konstruktion“⁹¹, dies war Freud aber durchaus bewusst, die Erfahrung nämlich, schon an der Universität, eines deutschümelnden Antisemitismus, der Juden zu Außenseitern, Fremden stempelte Freud erlebte, reflektierte dies als positives Außenstehen, als Befreiung des Intellekts vom Vorurteil. Er, konfessions- und religionslos, dankte es dem Judentum, indem er sich einen „alten Semiten“ nannte, er dankte es ihm mit insistenter Solidarität.

Freuds distanzierter Rationalismus indes galt der idealistischen Kulturtheorie auch von jüdischen Intellektuellen in Wien als Lästerung, und sie hat sich nicht gescheut als Ursache dafür wiederum jüdischen Geist in Freuds Psychoanalyse namhaft zu machen. Egon Friedell, Stammgast an Peter Altenbergs Tisch im Café Central und Autor der von Thomas Mann bis Felix Salten hochgelobten „Kulturgeschichte der Neuzeit“, nennt die Psychoanalyse „eine Mischung aus Talmud und Junggesellenliteratur.“

„In ihr scheint in der Tat jenes odium generis humani, das schon die Alten den Juden nachsagten, wieder einmal zu Wort gekommen zu sein: ihr Ziel ist ganz unverhüllt die Verhäßlichung und Entgötterung der Welt [. . .]“ „Man müßte einmal die Psychoanalyse psychoanalysieren. Ihre Konzeption wächst aus dem Herrschwunsch des Neurotikers, der sich die Menschheit zu unterwerfen sucht, indem er sie sich angleicht, aus einer Übertragungsneurose, die ihren eigenen hypertrophischen Libidokomplex als ‚Welt‘ objektiviert, aus einem Instinkthaß gegen die religiösen Bewusstseinsinhalte, die der Adept der Jewish science aus allen Mitmenschen eliminieren möchte, weil er unterbewußt weiß, daß er als Jude, und das heißt: als typischer homo irreligiösus, auf diesem Gebiet mit den ‚anderen‘ nicht konkurrieren kann. Kurz: es ist, abermals mit Nietzsche zu reden, ‚ein Parasitenattentat, ein Vampyrismus bleicher unterirdischer Blutsauger‘; es handelt sich um einen großartigen Infektionsversuch, einen schleichenden Racheakt der Schlechtweggekommenen: die ganze Welt soll neurotisiert, sexualisiert, diabolisiert werden.“⁹²

Das ist die Situation im Streit zweier jüdischer Intellektueller im Wiener fin de siècle: Gegen den, der mit den Mitteln aufklärerischen Denkens dem Rationalitätsprinzip der historischen Aufklärung Grenzen zog, zieht die These von der Verflachung, der Entgötterung der Welt, durchaus ebenfalls in rationaler Argumentation, so scheint es, zu Feld. Die desillusionierende Aufklärung als eine weitere Stufe im unaufhaltsamen Entmythologisierungsprozess der Moderne entlarvt dem jüdischen Kritiker die Aufklärung und Moderne damit endgültig als falsch intendiert und falsch konzipiert – als jewish science. Was Freud als Bedingung seiner revolutionären Leistung galt, sein Judentum, das gilt Friedell als dessen Makel; was Freud produktiv umdeutete, das Leiden am Antisemitismus, das gilt Friedell als sezessives Außenstehen der Juden.

Man sieht bis hierhin, dass ein Klima antijüdischer Feindseligkeit, wie viel an persönlicher Betroffenheit dabei auch verschwiegen oder aufgrund des familiären Schutzes auch tatsächlich unmittelbar nicht gespürt wurde, seine Spuren im Denken jüdischer Künstler und Intellektueller hinterließ. Reaktiv oft als Identifikation mit einem kulturellen Antisemitismus, weniger häufig sicher als eine produktive Erfahrung des

Fremdseins. Diese Form der Reaktion ist zumindest eine selten so offensiv artikulierte wie bei Freud. Eine systematische Reflexion hat das Problem allerdings kaum je erfahren. Die Literaturzeitschriften der Wiener Moderne sind nahezu frei davon. Es scheint als ob die Reaktionen als Resultat so tief vergrabener Erfahrungen der Provokation, des wirksamen Anlasses (oder auch nur des zeitlichen Abstandes) bedurften, um dann doch so drastisch und pointiert ausgesprochen zu werden. Dass aktuell die feindselige Atmosphäre bisher beanspruchte Identität in Frage stellte, eine neue Identitätsbildung problematisch machte, daran kann nicht gezweifelt werden – mit allen kreativen Ressourcen freilich, die diese Situation als „Therapiemöglichkeit“ im Sinne des Diktums von Friedrich Heer für Künstler und Intellektuelle auch bot.

Dass für den ideologischen Antisemitismus Modernismus nicht nur in der Kunst sondern ebenso sehr in der Politik, Wissenschaft, Wirtschaft und Presse ein ausgemacht jüdisches Phänomen war, ist ebenfalls mehrfach schon dokumentiert worden. Die Schriften Wagners und die seiner Jünger hatte für diese Polemik schon die entscheidenden Grundsätze formuliert (vgl. dazu 2.1.4.). „Modern“ und „verjudet“ waren komplementäre Vokabeln einer breiten gesellschaftlichen Agitation, die in der populären Wirkung Juden insgesamt und nicht nur die Akteure und Profiteure des Wandels für dessen Verluste haftbar machte. Schon erste Anzeichen einer neuen Literatur von jungen Wiener Dichtern wurden entsprechend gewürdigt. Zuviel Semitentum sei an ihr beteiligt, so Ottokar Stauf von der March, dessen Notorietät in diesen Fragen zwar außer Zweifel stand, bemerkenswert aber, dass er diesen Vorwurf in einem Aufsatz in der „Gesellschaft“ Michael Georg Conrads erhob, einem wichtigen Organ immerhin des süddeutschen Naturalismus. Die Denunziationsvokabel „jüdisch“ begleiteten charakteristische andere: krank, verweichlicht, hysterisch, dekadent, undeutsch. Selbst Kraus blies zuzeiten in dieses Horn.⁹³ Die intellektuellen Urheber dieser Propaganda freilich gaben vielfach vor, davon nichts wissen zu wollen: nicht gegen Juden ginge es, sondern gegen „Verjudung“ als Kennzeichnung des modernen Lebens- und Denkprinzips der „Entsittlichung“, der Korruption, des Egoismus, des Individualismus.⁹⁴ Nicht selten beriefen sie sich auf ihre Bewunderung jüdischer Literaten um, wie Richard von Schaukal, im gleichen Atemzug die „planmäßige Verjudung insbesondere des gesamten Schrifttums“ seit den 90er Jahren – er hob vor allem deren Erotismus hervor –, die in den „Untergang der abendländischen, der christlichen Welt“ treibe, anzuprangern.⁹⁵ Verbreitet war, so der Kunsthistoriker Hans Tietze⁹⁶, „das Sezessionistische des Fin – de – siècle einem ‚gout juif‘“ in die Schuhe zu schieben; eine Überzeugung also, die nicht nur im Feuilleton der „Reichspost“ und des „Deutschen Volksblatts“, nicht also nur von einem christlich-sozialen oder rassistischen Antisemitismus vertreten wurde. Im „Schloß Kostenitz“ Ferdinand von Saars – der Autor des „Seligmann Hirsch“ und wohl kein Antisemit – treten vor allem Juden in Gesellschaft mit der Frau des Generals Brandenburg, die ihren Mann verließ, um an der Seite eines demokratischen Doktors und späteren Politikers von skrupelloser Tüchtigkeit und indezenter Aufdringlichkeit ein neues Glück zu finden.

„Sagt man auch, dass die Arier so sind wie ihre schlechtesten Elemente?“, fragt Schönberg, den 1922 Plakate „Juden unerwünscht“ aus seinem Salzburger Feriendomizil vertrieben, in einem bitteren Brief an Kandinsky. „Warum misst man einen Arier nach Goethe, Schopenhauer und dergl.? Warum sagt man nicht, die Juden sind so wie Mahler, Altenberg, Schönberg und viele andere?“⁹⁷ Dies verrät soviel Selbstbewusstsein des modernen Künstlers wie Arglosigkeit der antisemitischen Kulturkritik und deren

massenwirksamer Stimulation gegenüber. In einer 1880 schon in Berlin erschienenen Schrift beschrieb ein „Austriacus“ Österreich als „ein Juwel in jüdischer Fassung und machte Juden für allen modernen „zersetzenden und demoralisierenden Einfluß“ in der Kultur, Wirtschaft, Politik und Presse verantwortlich.⁹⁸ Von dem rabiaten christsozialen Gemeinderat Bielohlawek ist ein Satz überliefert, der offene Denunziation und zugleich geheime Anerkennung der Dominanz von Juden in der literarischen Kultur verrät: „Literatur is, wos a Jud' von an anderen abschreibt.“ Es ist eine Polemik gegen die „Literatenwirtschaft“ von langer literaturgeschichtlicher Tradition, die hier wieder auflebt. Schon im Abschnitt über Heine (vgl. 2.1.3.) wurde deutlich, wie sehr Juden als die „ächten Literatenköpfe“ (H.W. Riehl) hier involviert waren, wie sehr die „Moderne“ als Resultat der Komplizenschaft von jüdischen Produzenten und jüdischen Kritikern negativ etikettiert wurde (W. Menzel).

Es war jedoch nicht nur diese antimodernistische Polemik, die entweder in der konservativen Kulturkritik Schaukals oder der völkischen Agitation des „Austriacus“ die „alten Gesetze“ wiederherstellen wollte, an denen die jüdisch markierte Moderne sich verging.⁹⁹ Es waren vor allem in Kreisen sozialpolitisch motivierter christlich-sozialer und deutschnationaler Intellektueller Stimmen, die mit einem eigenen Modernitätsanspruch die „Moderne“ jüdischer Literaten und Künstler als privilegienbewusst, elitär und volksfremd angriff. Charakteristisch und mit beträchtlicher öffentlicher Resonanz steht dafür der Schriftsteller, Kritiker und Theaterdirektor Adam Müller-Guttenbrunn (vgl. 5.2.). Selbst in der liberalen Presse, nicht in der „Neuen Freien Presse“ aber doch in der „Zeit“ etwa, mehrten sich gegen Ende der 90er Jahre vorsichtige Hinweise darauf, dass der Status von Juden und ihrer Tradition innerhalb der allgemeinen literarischen Kultur wieder neu betrachtet werden müsse. Hermann Menkes etwa fordert in der „Zeit“ die Romantik der jüdischen Ghettogesichte wieder neu zu entdecken; „seitdem es wieder eine Judenfrage gibt.“ Assimilation – „diese war lange ein vager Traum, aus dem man nun erwacht ist.“¹⁰⁰

Schließlich ist, um auf einen letzten jener Gedankenkomplexe zur Beziehung von Judentum und Moderne in Wien um 1900 hier einführend hinzuweisen, auf eine innerjüdische und gleichsam innermoderne Auseinandersetzung, die in dem Namen und dem Schicksal Otto Weiningers dem drastischsten und tragischsten Ausdruck fand. Weininger, personifiziertes Paradigma der These vom jüdischen Selbsthass, betrachtete in seiner neuerdings wieder vieldiskutierten Untersuchung über „Geschlecht und Charakter“ den „Geist der Modernität“ als von jüdischem Ursprung und von jüdischer Bestimmung; für ihn ein dekadenter und feminisierter.¹⁰¹ Dass der Geist neuzeitlicher Modernität in der jüdischen Vernunft-Religion seine genaueste Entsprechung und stärkste Stütze findet, das hat der Wiener Egon Friedell in seiner „Kulturgeschichte der Neuzeit“ Weininger bestätigt. Der Blick des modernen Menschen, der am Beginn der Neuzeit erwacht, ist, so Friedell, „von einer eigentümlich tiefen Flachheit [. . .], eine Art Mischung aus Y a n k e e b l i c k und W i e d e r k ä u e r b l i c k.“ Die Instanz der Vernunft, die sich jetzt oberste Geltung verschafft, nennt Friedell eine „usurpierte Suprematie“, den Rationalismus ein „Irrlicht“, ein „Vorurteil“, der in der Katastrophe des Weltkriegs endete. Dieser unheilvollen Flachheit der Vernunftidee ist die jüdische Religion innerlich verwandt, der „tiefste Lebensinstinkt, der innerste Wesenskern des Judentums.“ Der, so Friedell, besteht in der „fanatischen Anbetung des 2x2=4 und der Rentenrechnung“; im „jüdische(n) Haß gegen die Idealität, gegen das Geheimnis, gegen Gott.“

Die Äußerungen zeitgenössischer Literaten und Kritiker verdeutlichen, dass die Dominanz von Juden im Kultursektor und von allem in den kritischen Modernebewegungen ein Gegenstand der Erörterung für Juden wie Nichtjuden war.

Registriert wurde diese Tatsache in jedem Falle, ob mit oder ohne Zustimmung und Beifall dafür. Kritik daran kam in erster Linie natürlich von der antisemitischen und christlich-sozialen Seite, aber auch von einer Reihe konservativer Intellektueller und bemerkenswerterweise auch von Mitgliedern fortschrittlicher Künstlerkreise; und auch von Juden, die unproblematisiert antijüdische Stereotypen zur Kennzeichnung dessen benutzten, wovon sie sich abzugrenzen versuchten. Dies traf vor allem die Aufstiegsmentalität der liberalen Väter, minderte aber in den Augen der dogmatischen Antisemiten nichts von der Schuld selber ein Jude zu sein. Die trotzige Politikabstinenz, von der im Jungwiener „Lager“ schon gesprochen worden ist, bot gegenüber dem Vorurteil noch einstweilig einen fragwürdigen Schutz. Die Tatsache, dass Autoren wie Schaukal Hofmannsthal, Kraus oder Altenberg hoch bewunderten, die Tatsache, dass Autoren wie Gobineau, Moeller van den Bruck oder Houston Stewart Chamberlain Mitarbeiter an programmatischen Organen der künstlerischen Moderne Wiens waren, ließen die gesellschaftlichen Resultate von deren Antisemitismus aus dem Blick geraten. Deren antibourgeoise, antimaterialistische Gesellschaftskritik, am „Leben“ und nicht an der Wissenschaft orientiert, konnte so in einem selbstgenügsamen kulturkritischen Diskurs noch als Teil des vielgestaltigen Projekts der „Moderne“ verstanden werden. Vor allem ihr künstlerischer und intellektueller Elitarismus ließ sie als moderne Bundesgenossen erscheinen, ließ auf diesem Wege jüdische Intellektuelle auf Konzession in deren antisemitischer Propaganda hoffen. Kritik am „Judentum in der Musik“, schreibt Chamberlain (vgl. 2.1.4.) in seinem Wagner-Buch, das in Wien entstand, äußerten nur talentlose Juden. Sie war eine „Verschwörung der Talentlosen und Mittelmäßigen – jeglicher Confession“ – gegen das Genie.¹⁰² Im künstlerischen Bewusstsein der Modernen fungierte die Theorie der genannten Autoren zudem als ein Widerlager gleichsam, das ein Weltanschauungsbedürfnis befriedigte und von dem her ihr prinzipiell impressionistischer und solipsistischer Stand-Punkt seine Spannung und sein streitbares Recht bezog, zu dem hin er, wie an Bahrs und Hofmannsthals kritischer Reflexion früherer Positionen zu sehen war, deren ästhetizistischer Radikalismus „tendierte“. Endre Kiss hat zurecht in diesem Zusammenhang von einer „Bipolarität“ dieser ästhetischen Oppositionsbewegungen im Wiener fin de siècle gesprochen.¹⁰³

Die Autoren der eingangs zitierten Arbeiten zur Wiener Kulturgeschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind Geschichtswissenschaftler. Diese und ebenso die eingangs genannte große Zahl der anderen historischen Studien der letzten Jahre in der Literaturwissenschaft aufzuarbeiten, ist eine naheliegende Notwendigkeit.

Mit welcher perspektivenreicher Wirkung dies geschehen kann, zeigt eine erste große Studie von literaturwissenschaftlicher Seite, die Jacques Le Rider vorgelegt hat.¹⁰⁴ Er hat seine Untersuchungen zu Freud, Herzl, Kraus und Beer-Hofmann folgendermaßen resümiert:

„ . . . daß sich einige der grundlegenden Merkmale der Wiener Jahrhundertwende nicht ohne die tiefe Erschütterungen verstehen lassen, die das massive Auftreten des Antisemitismus seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts bedeutete.“¹⁰⁵

Juden vor allem, darauf basiert die These Jacques Le Riders, mussten das moderne Krisenbewusstsein, das Gefühl von Destabilisierung teilen als Folge des infragegestellten Assimilationswunsches. Die Problematik jüdischer Identität nennt Le Rider einen der zentralen Aspekte der Kulturkrise und der Destabilisierung individueller

Identität in Wien um 1900; neben der Infragestellung männlicher Identität, mit welcher sie, Le Rider zufolge, die Logik des Arguments, historisch auch seine Erfolge, Niederlagen und Widersprüche teilt.

Wenn Schorske von der Flucht des Wiener Bürgertums „vor der unfreundlichen Welt einer zunehmend bedrohlichen politischen Wirklichkeit“ gegen Ende des 19. Jahrhunderts in den Tempel der Kunst sprach, so bezeichnet Le Riders These gegenüber der präzisierungsbedürftigen Formulierung Schorskes zumindest ein wesentliches historisches Faktum: der massive Antisemitismus seit den späten 70er Jahren in Wien; das Betroffensein damit vor allem eines *bestimmten* Teils des Wiener Bürgertums. Verantwortlich für diese populäre, schnell an politischer Macht gewinnende Judenfeindschaft, reziprok zum Niedergang des Liberalismus, war (vgl. 2.2.1.) vor allem der Deutschnationalismus des Barons von Schönerer und die christlich-soziale Bewegung unter dem späteren Wiener Bürgermeister, dem ersten antisemitischen Bürgermeister einer europäischen Großstadt, Karl Lueger. John Boyer hat Lueger und der von ihm dominierten Partei in Bezug auf ihre Rhetorik, auf ihre Propaganda – und Organisationstechnik ein sehr bedeutsames Modernisierungspotential für die politische Geschichte zugeschrieben.¹⁰⁶ Die „Lueger - Zeit“ ist bedeutsamerweise zugleich die Zeit der Jungwiener Literaturmoderne. In literaturwissenschaftlichen Darstellungen hat bislang der doch naheliegende Versuch wenig Berücksichtigung gefunden, diese beiden innovativen, postliberalen Bewegungen, die literarische und die politische, in ihren Wirkungen und Abgrenzungen zueinander zu betrachten.¹⁰⁷ Gründe dafür liegen in der Sache selbst, in ihrer historischen Kalamität. Es ist nämlich nicht nur die kulturelle Dekadenz des Liberalismus, die, so Schorske, die moderne Kreativität in solcher Intensität in Wien um 1900 anregte, sondern es ist auch der im soziologischen Sinn so moderne Aufstand einer kleinbürgerlichen Masse mit ihrer antimodernen Judäophobie, die diese Moderne provozierte. Freilich nur in ihrer rein faktischen, tragen gesellschaftlichen Macht, nicht, wie später noch zu konkretisieren sein wird, in einer aktiv ausgetragenen Konfrontation. Diese vielmehr, die so wichtig gewesen wäre für beide Seiten, ersparte man sich.¹⁰⁸ Die Moderne, die literarische, von der hier die Rede ist, erlangt eine gleichsam virtuelle Schwerelosigkeit und wird zu einem Gedankenexperiment. Worin das unaufgeklärte und indifferente Machtbewusstsein der kleinbürgerlichen Masse führte, ist bekannt. Was Bahr – vgl. hierzu den vorangegangenen Abschnitt – gegenüber Lueger den Liberalen vorhielt, das gilt dramatischer und folgenreicher noch für deren intellektuelle Söhne. Vielleicht konnte nur Bahr, ein Nichtjude, diese Zusammenhänge jedenfalls in ihrer gesellschaftlichen Konsequenz so klar sehen und aussprechen.

Hinzuzunehmen ist die jüdische Moderne, die Theodor Herzl in Wien um 1900 begründete. Beide Bewegungen, die von Herzl und Lueger angeführt wurden, nennt Michael Pollak „un nouveau style d'intervention“¹⁰⁹, einen neuen Stil politischen Handelns, in dem basisdemokratische Artikulation und der Hinweis auf die dort zum Ausdruck kommenden oder dem politischen Ausdruck verwehrten Fragen nach sozialer Gerechtigkeit mit Kollektivismen und charismatischer Führerschaft verbunden sind.

Merkwürdig koinziiert der heftig aufflammende Antisemitismus (und als Reaktion darauf der Zionismus) in Wien Mitte der 90er Jahre mit der Diffusion der „programmatischen“ und auch der persönlichen Homogenität des Kreises. Alle bedeutsamen Werke der Jungwiener Literaten in den späten 90er Jahren sind mit der kritischen Rekapitulation des „Anatolismus“, des „Jungen Wien“ beschäftigt: Hofmannsthals „Märchen“, Schnitzlers „Der einsame Weg“, Beer-Hofmanns „Der Tod

Georgs.“ Jeder findet seinen eigenen Weg: zum Zionismus in unterschiedlicher Form, zum Katholizismus, zur „Provinz“, zur „Idee Österreich“; zu weltanschaulichen Elementen in der Kunstauffassung und im künstlerischen Selbstbewusstsein, so lässt sich wohl als gemeinsame Charakteristik all dieser Versuche zur Neubegründung sagen. Sie lassen, worauf hier nicht weiter einzugehen ist, den Ästhetizismus der Wiener Moderne gleichsam als einen „Punkt“, als eine nur momenthaft haltbare, solipsistische und sogleich umschlagsbereite Kunst-Utopie erscheinen; ähnlich dem im Übrigen, den Autoren wie Huysmans, Barrès, Bourget u.a. vertraten. Leopold von Andrian sprach vom „Gestank des Ich“, der sich nach seinem „Fest der Jugend“ verbreite. Nach diesem „Kultbuch“ der jungösterreichischen Moderne tendierte er, wie bekannt, zu einem spekulativen Mystizismus, zu römisch-katholischer Obödienz, später zu einem habsburgischen Legitimus. Literarisch tätig war er nicht mehr. „Sie alle schreiben“, bemerkte der frühe Georg Lukacs in einem Aufsatz über Beer-Hofmann 1909, „die Tragödie des Ästheten.“¹¹⁰ Die starre momenthafte Pose eines implosiven Individualismus und sein unvermittelter Umschlag dann in homogene Überwindungsmuster kollektivistischer, organistischer, holistischer, vitalistischer Art – diese „Konstellation von Extremen“ erscheint als ein Spannungselement (nicht nur) der Wiener Moderne um 1900. Die Erschöpfung des extremen Individualismus in einer äußersten Exaltation lässt den „Schrei nach Erlösung“ ertönen. Als Förderung von „Surrogatbildung und Scheinidentität“ scheint er, zumal wenn Juden davon betroffen waren, gegenüber der Kritik wie auch der Legitimation aber allzu leicht offen.¹¹¹

Die „Ipsissimosität“ (Bahr), der „Turm des Ich“ (R. Braun), ein kollektiver Individualismus, für den die Gesellschaft des Kaffeehauses zu einer „surrogate totality“ (Beller) wurde – ihre Kraft war der höchst bedrängten Situation jüdischer Künstler nur unzureichend gewachsen. Einer aus diesem Kreis aber, plötzlich und scheinbar unmotiviert, verließ die Gesellschaft des Kaffeehauses und zerstörte die fragwürdigen Diskretionen, Konsense und Tabus von deren Diskussionen. Ende Mai 1895 kommt Theodor Herzl, der hochangesehene Feuilleton-Redakteur und Paris-Korrespondent der „Neuen Freien Presse“, abends von einer „Tannhäuser“ - Aufführung nach Hause und bereitet eine Denkschrift an den Baron Hirsch vor.

Sie ist die gedankliche Grundlegung einer jüdischen Moderne, und sie erscheint etwas verändert am 14. Februar 1896 unter dem Titel „Der Judenstaat“ in geringer Auflage bei einem kleinen, wenig bekannten Verlag in Wien. Sie beginnt mit dem Satz: „Wir sind ein Volk, ein Volk.“

Als Gegenstand dieser Arbeit ist also zunächst der Zionismus als einer jener alternativen, ex-plosiven „Weltanschauungsangebote“ für die Stabilisierung der Identität von jüdischen Künstlern der Wiener Moderne in seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund zu betrachten.

Anmerkungen:

¹ Stefan George, Teppich des Lebens und Lieder von Traum und Tod, Berlin 1908, S.79.

² H. v. Hofmannsthal, Reden u. Aufsätze III. A.a.O. , S.382.

³ Matthias Mayer, Die Kunst der Abdankung. Neun Kapitel über die Ohnmacht. Würzburg 2001, S.111 f.

⁴ H. v. Hofmannsthal, Age of Innocence, in: Ges. Werke in 10 Bänden. Erzählungen. Erfundene Gespräche usw. Frankfurt 1979, S.19.

⁵ Aus der Fülle der Forschungsliteratur zum „Jungen Wien“ seien nur wenige markante Arbeiten genannt. Zuerst die Studien von Gotthart Wunberg, von denen hier nur auf die umfangreiche Dokumentensammlung Das Junge Wien. Österreichische Literatur- und Kunstkritik 1887-1902. 2.Bde, Tübingen 1976 verwiesen werden soll. Vom gleichen Autor (unter Mitarbeit von J.J. Braakenburg): Die Wiener Moderne, Stuttgart 1981. Wichtig vor allem auch die grundlegenden Einführungen des Herausgebers zu diesen Sammelbänden. Ein großer Teil der verdienstvollen Studien Wunbergs ist versammelt in dem Aufsatzband: Jahrhundertwende. Studien zur Literatur der Moderne. Hg. v. Stephan Dietrich. Tübingen 2000. Ferner: Jugend in Wien. Literatur um 1900. Ausst. Katalog. Marbach 1974. Wolfgang Nehring, Hofmannsthal und der Wiener Impressionismus, in: ZfdPh Bd.94 (1975), H.4, S.481 ff. Manfred Diersch, Empiriekritizismus und Impressionismus, Berlin 1977. Jens Malte Fischer, Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche. München 1978. Viktor Zmegac, Zum literaturhistorischen Begriff der Jahrhundertwende, Königstein 1981. Wolf Wucherpennig, Das Junge Wien und seine Väter, in: Hofmannsthal-Forschungen 7 (1983), S.145-180. Hartmut Scheible, Jugendstil in Wien, München – Zürich 1984. Jens Rieckmann, Aufbruch in die Moderne, Die Anfänge des Jungen Wien. Königstein 1985. Michael Worbs, Nervenkunst, Frankfurt 1988. Dirk Niefanger, Produktiver Historismus, Tübingen 1993.

⁶ Bahr war es auch, der in einem „stürmischen und aggressiven Brief“ den jungen Literaten E.M. Kafka drängte, eine neue Literatur-Zeitschrift herauszugeben. Sie erschien – mit einer gewissen Plausibilität ließe sich damit der Beginn der Jungwiener Moderne datieren – zum erstenmal am 1.1.1890 unter dem Namen „Moderne Dichtung.“ Im zweiten Jahrgang schon änderte sie ihren Namen. Jetzt hieß sie „Moderne Rundschau.“ Schon ein flüchtiger Blick auf die Inhaltsverzeichnisse der beiden Jahrgänge deutet auf eine stärkere Profilbildung der „Modernen Rundschau“ hinsichtlich einer spezifisch österreichischen Orientierung des Moderne-Entwurfs.

⁷ Endre Kiss, Die Intellektuellen Mitteleuropas zwischen Berlin und Wien, in: Cahiers D'Etudes Germaniques 1993, Nr.24, S.202.

⁸ Hermann Bahr, Die Moderne, in: Die Überwindung des Naturalismus, Dresden – Leipzig 1891, S.1.

⁹ Vgl. H. Bahr, Studien zur Kritik der Moderne, Frankfurt 1894, S.9.

¹⁰ Zur Begriffsgeschichte von „Jungwien“ vgl. Jens Rieckmann, „Jungwien“ – Prägung und Rezeption in den neunziger Jahren, in: MAL 18 (1985), Nr.1, S.39 ff.

Auf einen zweiten Typus des Ideenkomplexes der Literaturmoderne in Wien um 1900, der durchaus außerhalb und rivalisierend jenem anderen, der dem Jungen Wien zuzurechnen ist, gegenüberstand, kann hier nicht eingegangen werden. Es ist der über lange Zeit wohl folgenreichste Gedankenimpuls der Wiener Moderne um 1900, wie ihn die Gruppe um Kraus, Loos und Schönberg in, kurz gesagt, einer eigenen Subkultur abseits von Macht, Markt und Mode vertrat.

¹¹ Über Nietzsche enthält der erste Jahrgang der „Modernen Dichtung“, das wichtigste Organ der sich ankündigenden Wiener Moderne, eine Reihe von Beiträgen, u.a. von Marie Herzfeld, D. v. Liliencron und M.G. Conrad.

¹² H. Bahr, Das junge Österreich, in: Studien, a.a.O., S.78.

¹³ Marie Herzfeld, Hermann Bahr „Die Überwindung des Naturalismus“; in: Wiener Literatur-Zeitung Jg.1/2, Nr.10, S.10.

¹⁴ „Opposition als Ausgangspunkt: Wien versus Berlin“ schreibt G. Wunberg etwas thesenhaft zugespitzt in der Einl. zu dem zweibändigen Sammelband „Das Junge Wien“ (S. LXXXVI). Vgl. dazu auch das Vorwort von Maurice Godé, Ingrid Haag u. J. Le Rider zu dem Themenheft „Wien – Berlin“ der Cahiers d’Etudes Germaniques 1993, Nr.24, S.9-13.

Dass dieser deutsche Naturalismus für die Wahrnehmung der Österreicher, die noch von Königgrätz bestimmt war, in einem zweideutigen Verhältnis zu den neugegründeten, mächtigen Reichsdeutschland stand, bezeugt Karl Henckells Einleitung zu Wilhelm Arents Sammlung „Moderner Dichter-Charaktere (Leipzig 1885).

„Wir, das heißt die j u n g e Generation des erneuten, geeinten und großen Vaterlandes, wollen, dass die Poesie wiederum ein Heiligthum werde, zu dessen geweihter Stätte das Volk wallfahrtet.“

Diese junge Generation wende sich gegen „Macher und litterarische Spekulant, die der materialistische Sudelkessel der siebziger Jahre als Schaumblasen in die Höhe getrieben“ habe. Genannt werden vor allem Paul Lindau und Julius Wolff. Die traditionsreiche Polemik, die schon Heine und das Junge Deutschland mit patriotischem Ingrim traf, musste den „Juden“ dabei wohl nicht ausdrücklich nennen (S. VI). Selbst Otto Brahm, der Freund und Förderer Schnitzlers, stellte 1885 bei allem Lob für die Sicherheit des Gefühls der Österreicher für das Wesen des Theatralischen doch ihr Fernstehen von dem „Zentrum der nationalen Entwicklung“ fest. „Denn nur, wo die deutsche Geschichte gemacht wird, kann auch das deutsche Drama entstehen“ (O. B., Kritiken und Essays. Hg. v. F. Martini. Zürich – Stuttgart 1964, S.157).

¹⁵ Vgl. dazu auch Gustav Schwarzkopf, „Consequenter“ Realismus. Bühne und Publikum, in: Gegen den Strom, 1892, H.24, S.30 ff. Schwarzkopf, Journalist und Schauspieler, war eines der frühen Mitglieder des Griensteidl - Kreises. Er führte den 16jährigen Hofmannsthal im Herbst 1890 dort ein.

¹⁶ Vgl. dazu auch H. v. Hofmannsthal, Zur Physiologie der modernen Liebe (1891), in: Ges. Werke in 10 Bänden. Reden und Aufsätze I. S.93 f.

¹⁷ Vgl. H. Bahr, Henrik Ibsen, in: Zur Kritik der Moderne, Zürich 1890, S.59-79.

¹⁸ Vgl. Gotthart Wunberg, Herm. Bahrs Moderne-Entwurf der neunziger Jahre im zeitgenössischen Kontext, in: Hermann Bahr-Symposion „Der Herr aus Linz.“ Hg. v. Margret Dietrich, Linz 1987, S.15-23.

¹⁹ FS, Der Garten der Erkenntnis, in: WAZ vom 27.3.1895, S.8.

²⁰ Zit. J. Rieckmann (1985), S.41 ff.

²¹ Vgl. Hartmut Steinecke, „Verwandlungskünstler“? Zur Literaturkritik des Jungen Wien, in: Probleme der Moderne. Hg. v. Benj. Bennett u.a. Tübingen 1983, S.104 (Anm.9).

²² H. v. Hofmannsthal, Gabriele d’Annunzio, in: Ges. Werke in 10 Bänden. Reden u. Aufsätze I. Frankfurt 1997, S.174-184.

²³ H. v. Hofmannsthal, Gedichte von Stefan George (1896), in: Reden und Aufsätze I. A.a.O., S.218.

²⁴ H. v. Hofmannsthal, Van Eyck: Morituri-Resurrecturi, in: Reden und Aufsätze I. A.a.O., S.513 f.

²⁵ Vgl. J. Le Rider (1990), S.31 f.

²⁶ Hofmannsthal, Aufzeichnungen aus dem Nachlaß, a.a.O., S.374.

²⁷ H. Bahr, Modernisten. Gegen die große Stadt, in: Essays, Leipzig 1912, S.119-126 und 198-201.

²⁸ H. Bahr, Die Entdeckung der Provinz, in: Neues Wiener Tagblatt, Nr.270 vom 1.10.1899, S.2 f.

²⁹ Vgl. dazu v.a. Hofmannsthals Aufsätze über Bauernfelds Nachlaß und über die „Malerei in Wien“, in: Reden und Aufsätze I. A. a. O., S.185 ff. und 525 ff.

³⁰ Widmungen. Zur Feier des Siebzigsten Geburtstags Ferdinand von Saar`s. Hg. v. R. Specht. Wien 1903, unpaginiert.

³¹ Vgl. Rainer Hank, „Sanfte Apokalypse.“ Untergangsvisionen in der österreichischen Literatur der Jahrhundertwende, in: Literatur und Kritik 25 (1990), S.58-71.

³² Jacques Le Rider, *Between Modernism and Postmodernism. The Viennese Identity crisis*, (Übers. von Ralph Manheim) in: Edward Timms und Ritchie Robertson (Hg.), *Austrian Studies I*, Edinburgh University Press 1990, S.2.

Ähnlich wie Le Rider zuletzt Matthias Mayer (2001), S.111. „Diese Generation um 1900 tritt nicht mit der kraftvollen Gebärde des Titanischen oder Umstürzlerischen auf, ein unmittelbar politisches Engagement liegt ihr fern; vielmehr verbreitet sich das Lebensgefühl des Späten, der Reflexion, der Nervosität, die es nicht zur Tat kommen läßt, sondern dem Leben weitgehend betrachtend gegenübersteht.“

³³ Vgl. dazu Roy C. Cowen, *Der Naturalismus. Kommentar zu einer Epoche*. Bd.1. München 1973, S.16 f. Ferner R. Wistrich, *Social Democracy, Antisemitism and the Jews of Vienna*, in: Oxaal, Pollak, Botz, S.111-120.

Die Distanz zwischen den beiden literarischen Moderne-Bewegungen in Berlin und Wien war eine durchaus wechselseitige, wenngleich von Seiten der Naturalisten kaum mit soviel Verve betrieben wie von Bahr. Max Halbe schrieb in seinen Erinnerungen über die Wiener Literaten, die ihm allzu „zünftlerisch“ erschienen: „Der Atem der Revolution mischt sich mit dem süßlichen Parfüm einer untergangsreifen Gesellschaft“ (M. H., *Jahrhundertwende*, München – Wien 1976, S.203).

³⁴ Dirk Niefanger, *Produktiver Historismus. Raum und Landschaft in der Wiener Moderne*. Tübingen 1993, S.19. Vgl. dazu auch Hartmut Scheible, *Literarischer Jugendstil in Wien*, München – Zürich 1984, S.40 ff.

³⁵ Jene Mischung aus zynisch-eleganter Pose und illusionsloser Einsicht hat Hartmut Scheible in seiner Schnitzler-Monographie (A. Schnitzler, Reinbek 1976, S.24) auch am Beispiel des auf den Tod erkrankten Syphilitikers Richard Tausenau, eines Jugendfreundes von Schnitzler, dargestellt. Die Furcht vor Infektion bestand sehr zu recht. Robert Brauns Onkel, ein gutsituierter Geschäftsmann, war daran zugrundegegangen. Sie setzte dem hasardierenden Spiel mit dem Leben aber keine Grenzen. „Es kam dahin, daß ich meine Angst vor Ansteckung zu verachten begann. Sie schien mir nichts anderes als klägliche Selbstliebe und deshalb schlimmer als die ärgste Ausschweifung.“ (Robert Braun, *Abschied vom Wienerwald*, Graz – Wien – Köln 1971, S.43). Felix Braun spricht in seinen Erinnerungen („Das Licht der Welt“) von der Sexualität als „Unterwelt“, „in die es uns mit Macht hinabzog“ (S.137). Vgl. dazu auch neben den Schilderungen von S. Zweig (a.a.O., S.86 ff.) die Erinnerungen des Germanisten Oskar Walzel, in den 90er Jahren Hauslehrer L. v. Andrians (*Wachstum und Wandel*, Berlin 1956, S.51) Walzel selber fühlte sich als „Parasit“, in einer „Scheinexistenz“. „Es war nur ein Spiel“, schreibt er. Neben solchen voluntaristischen Posen waren es ferner eine Vielzahl von esoterischen Zirkeln, die jungen jüdischen Intellektuellen, die den Glauben ihrer liberalen Väter verloren hatten, Angebote machten. „Theosophie war Mode vor und nach der Zeit des Ersten Weltkrieges.“ (Vgl. R. Braun, ebd., S.108 und dazu auch die Erinnerungen Friedrich Ecksteins, *Alte unnennbare Tage*, Wien – Leipzig – Zürich 1936, S.213 f.).

³⁶ Artur Schnabel, *Aus dir wird nie ein Pianist*, a.a.O., S.48.

³⁷ Hofmannsthal, *Aufzeichnungen aus dem Nachlaß*, a.a.O., S.333.

³⁸ Vgl. Theodor W. Adorno, *Wien*, in: *Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II*. Frankfurt 1963, S.274-305.

³⁹ Rudolph Lothar, *Vom deutschen Drama*, in: *Die Wage* Jg. 4 (1901), S.13.

⁴⁰ FS, *Aus den Anfängen. Erinnerungsskizzen*, in: *Jahrbuch deutscher Bibliophiler* 18/19 (1932/33), S.36. Vgl. dazu auch den Brief Hofmannsthals an FS vom 27.7.1892, in: Hofmannsthal, *Briefe 1890-1901*, Berlin 1935, S.56.

⁴¹ FS, *Literatur-Schmarotzer*, in: *Neue Revue*, Mai 1894. Hier zit. *Das Junge Wien*, Bd.1. Hg. v. G. Wunberg. A.a.O., S.442.

⁴² H. v. Hofmannsthal an FS, in: H. v. H., *Briefe 1900-1909*, Wien 1937, S.286.

⁴³ Carl E. Schorske, *Österreichs ästhetische Kultur 1870-1914*, in: *Traum und Wirklichkeit. Wien 1870-1930. Ausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien*. Wien 1985, S.16.

⁴⁴ Vgl. Viktor Zmegac, Zur Sozialgeschichte der Wiener Moderne, in: Komparatistik. Hg. v. F. Rinner und K. Zerinschek. Heidelberg 1981, v.a. S.201 f.

Kritisch über die Politikabstinenz und das soziale Desinteresse (im Vgl. etwa zur Tradition, auf die sie sich berief: Nestroy, Raimund, Ebner-Eschenbach): Norbert Leser, *Genius Austriacus*, Wien – Köln – Graz 1986, S.205 ff. Leser hält das *fin de siècle* in Wien für einen „Nährboden für psychologische Infantilismen aller Art, wie Regression und Fixierung“, die auch politisch, etwa im Verhältnis zum Haus Habsburg, Ausdruck fanden.

⁴⁵ Zit. *Spectrum Austriae*. Hg. v. Otto Schulmeister, Wien 1957, S.496.

⁴⁶ Zit. *Jugend in Wien*. Ausst. - Katalog des Dt. Literaturarchivs. Stuttgart 1974, S.87.

⁴⁷ Le Rider (1990), S.29.

⁴⁸ S. Beller (1989), S.271.

⁴⁹ Vgl. H. v. Hofmannsthal, Raoul Richter, 1896, in: *Ges. Werke in 10 Bänden*. Reden und Aufsätze I. Frankfurt 1979, S.458-465.

Richter schreibt an Andrian am 20.9.1896 aus Alt-Aussee: „Wir leben alle nur in Kunst, Wissenschaft und Natur, und hören und sehen nichts von politischen und sonstigen Weltbegebenheiten.“ (Correspondenzen. Briefe an L. v. Andrian 1894-1950). Hg. v. Ferruccio delle Cave, Marbach 1989, S.27.

⁵⁰ Dafür nur wenige Beispiele: Bekannt ist, dass sich die Figurenkonstellation von Hofmannsthals „Der Tor und der Tod“ von Mitglieder des Griensteidl - Kreises anregen ließ. Hofmannsthal selber war andererseits empört, als er in Schnitzler „Der weg ins Freie“ – es wird später noch davon die Rede sein – Anspielungen auf einen freund erahnte. Saltens Äußerungen über seine Affäre mit Lotte Glas, mit der er ein Kind hatte, das starb, erinnern in vielen tatsächlichen und gedanklichen Details an Beer-Hofmanns „Das Kind“ (Hierzu findet sich im Nachlass ein Brief Saltens an Schnitzler vom 1.8.1895 mit suggestiven Analogien zu der Beer-Hofmann-Novelle). Schnitzler plante einen „Wurstl - Roman“, dafür, so heißt es im Tagebuch, werde ihm die Figur Saltens unentbehrlich sein.

⁵¹ Walter H. Perl, Erinnerungen an Richard Beer-Hofmann, in: *Züricher Zeitung* Nr.2990 vom 8.7.1966, S.22 Fernausgabe

⁵² F. Engel-Janosi (1974), S.34.

⁵³ Vgl. Adele Sandrock – A. Schnitzler Briefwechsel. Hg. v. R. Wagner. Wien – München 1975, S.263 u. 311.

⁵⁴ Eine unbefangene und anschauliche Schilderung der Atmosphäre des Kreises liefert die Schnitzler-Biographie Richard Spechts, ein den Jungwienern persönlich nahestehender Feuilletonist und Musikologe (Berlin 1922).

⁵⁵ Vgl. Manfred Diersch, *Vereinsamung und Selbstentfremdung als Lebenserfahrung Wiener Dichter um 1900*, in: V. Zmegac (1981), v.a. S.85 ff.

⁵⁶ Hofmannsthal an Schnitzler vom 21.8.1896, in: H. v. H. – A. S. Briefwechsel. Hg. v. Th. Nickl und H. Schnitzler. Frankfurt 1983, S.73.

⁵⁷ Hans Kohn, K. Kraus, A. Schnitzler, O. Weininger, Tübingen 1962, S.9.

⁵⁸ FS an A. Schnitzler vom 12.9.1891. Nachlass.

⁵⁹ Friedrich Heer, *Humanitas Austriaca*, in: *Spectrum Austriae*. Hg. v. Otto Schulmeister. Wien 1957, S.503.

⁶⁰ Sie erschienen als Sammelband unter dem Titel: *Carl E. Schorske*, Wien. Geist und Gesellschaft im *Fin de Siècle*. Deutsch von Horst Günther. Frankfurt 1982.

⁶¹ Ebd., S.8.

⁶² Michael Pollak, *Cultural Innovation and social Identity in fin de siècle Vienna*, in: Oxaal, Pollak, Botz S.59-74.

⁶³ S. Beller (1993), S.15.

⁶⁴ L. Botstein (1991), S.17.

⁶⁵ Peter Pulzer, *Liberalismus, Antisemitismus und Juden im Wien der Jahrhundertwende*, in: *Wien um 1900. Aufbruch in die Moderne*. Hg. von P. Berner, E. Brix und W. Mantl. München 1986, S.35.

Vgl. dazu auch Harry Zohn, *The Jewish contribution to fin-de-siècle Vienna*, in: Ders., *Austriaca and Judaica. Essays and Translations*. New York 1995, S.23 f.

⁶⁶ Vgl. Karlheinz Rossbacher, *Literatur und Liberalismus. Zur Kultur der Ringstraßenzeit*, Wien 1992, v.a. das Kap. Über „Juden in Wien“, S.389 ff.

⁶⁷ Vgl. Le Rider u. R. Wentzig (1995), S.96 ff.

⁶⁸ H. Bahr, *Die Alten und die Jungen*, in: *Moderne Dichtung*, Bd.1 (1890), H.5, S.308/309. (Wiederabgedruckt in Wunberg 1976, S.55).

⁶⁹ Vgl. G. Wunberg (Hg.), *Das Junge Wien*, a.a.O., S.47.

⁷⁰ Richard Specht, *Epilog zum Heinetag*, in: *Die Wage*, Jg.2 (1899), H.52. Wiederabgedruckt in G. Wunberg (Hg.), *Das junge Wien*, a.a.O., 1030-1035.

⁷¹ Karl Kraus in: *Die Fackel* 1911, Nr.329-330, S.16.

⁷² FS, *Zum Heine-Tag*, in: *WAZ* vom 14.12.1899, S.2.

⁷³ K. Kraus, *Heine und die Folgen*, in: *Die Fackel* Jg.13 (1911), Nr. 329/330, S.1 ff.

⁷⁴ Vgl. K. Kraus, *Atta Troll*, in: *Die Fackel*, Jg.2 (1900), Nr.45, S.22 f.

⁷⁵ Vgl. Dietmar Goltschnigg, *Das essayistische Pamphlet als Strafprozeß – Kraus über Heine*, in: *Satire – Parodie – Pamphlet – Caricature*. A.a.O., v.a. S.122 ff.

⁷⁶ S. Zweig (1970), S.38 f.

⁷⁷ Joseph Wechsberg, *The Vienna I knew*, New York 1997, S.24. Von einem ähnlichen Bekenntnis zur „Moderne“, hier vor allem für Altenberg, Kraus und Loos, berichtet Stella Klein-Löw, die Pädagogin und spätere sozialistische Politikerin in ihren Erinnerungen (*Erinnerungen*, Wien – München 1980, S.25 f.).

⁷⁸ Oskar Kokoschka, *Mein Leben*, München 1971, S.72/73.

⁷⁹ Rilke an Ilse Blumenthal-Weiß vom 25.4.1922, in: R. M. Rilke, *Briefe aus Muzot 1921-1926*, Leipzig 1936, S.133.

⁸⁰ Hofmannsthal, *Aufzeichnungen aus dem Nachlaß*, a.a.O., S.383. Eingehend befasst sich der Abschnitt 3.3. mit Hofmannsthals Verständnis des Judentums.

⁸¹ Ursula Renner, L. v. Andrian über H. v. Hofmannsthal, in: *Hofmannsthal-Blätter* 35/36, 1988, S.12.

⁸² L. v. Andrian an Hofmannsthal vom [23.3.1895], in: *Andrian – Hofmannsthal. Briefwechsel*. Hg. v. Walter H. Perl. Frankfurt 1968, S.45.

⁸³ Über „Rasse“, über Biologie und Rhetorik der Rasse sprach man um 1900 überall noch unbefangen, also auch über die Besonderheit der Rassen, also auch über die jüdische. Nachweise dazu bei Sander C. Gilman, *Freud, Identität und Geschlecht*. Übers. v. H.J. Bußmann. Frankfurt 1993, S.33 ff. Diese Feststellung lässt Zweifel an der Richtigkeit der Behauptung aufkommen, dass für die assimilierten Juden die Reste respektierten jüdischen Ritus nur ein Akt usueller Pietät waren (vgl. dazu den vorigen Abschnitt 2.2.1.). Die allgemeine Definition ihres Andersseins scheint davon jedenfalls unberührt gewesen zu sein.

⁸⁴ Zit. Stefan Grossmann, *Ich war begeistert*, Berlin 1931, S.109.

⁸⁵ FS, *Memoiren* (unveröffentlicht). Nachlass. S.45.

⁸⁶ Jacob Wassermann, *Mein Weg als Deutscher und Jude* (1921), Berlin 1987, S.119.

⁸⁷ A. Schnitzler, *Jugend in Wien*, Frankfurt 1981, S.322.

⁸⁸ Felix Braun, *Das Licht der Welt*, Wien 1949, S.135, 166 u. 169.

⁸⁹ Vgl. dazu v.a. die Erinnerungen des Weggefährten Theodor Reik, *Dreißig Jahre mit Sigmund Freud*, München 1976, S.44 f. Ferner Marthe Robert, *S. Freud – Zwischen Moses und Ödipus*. München 1975. Martin Freud, *Who was Freud?*, in: J. Fraenkel (Hg.), *Jews in Austria*, a.a.O., S.197-211. Peter Gay, *A godless Jew*, New Haven-London 1987, v. a. S.121 ff.

⁹⁰ S. Freud an Barbara Low vom 19.4.1936, in: S. Freud, *Briefe 1873-1939*. Hg. v. E. Freud. London 1960, S.420.

⁹¹ S. Freud, Brief vom 6.5.1926 an B'nai B'rith, in: *Briefe 1873-1939*, London 1960, S.363.

⁹² Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, München ²1976, S.1518. Vgl. zu Friedell: Gordon Patterson, *The misunderstood Clown: E. Friedell and his Vienna*. Phil. Diss. Univ. of California

(Los Angeles) 1979 und ders., Race and Antisemitism in the Life and Work of E. Friedell, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte (Tel Aviv), Jg.10 (1981), S.319-339.

⁹³ Vgl. dazu J. Rieckmann (1985), S.41 ff.

⁹⁴ Vgl. Freiherr C. von Vogelsang, Gesammelte Aufsätze über socialpolitische und verwandte Themata, Bd.1, Augsburg 1886, v.a. S.113 ff.

⁹⁵ Richard von Schaukal, Grundsätzliches zur Judenfrage, in: Der Jud ist schuld? Diskussionsbuch über die Judenfrage. Basel 1932, S.183 f.

⁹⁶ H. Tietze (1933), S.206.

⁹⁷ Arnold Schönberg an Wassily Kandinsky vom 4.5.1923, in: A. Schönberg, Briefe. Hg. v. Erwin Stein. Mainz 1958, S.91.

⁹⁸ Austriacus, Österreich ein Juwel in jüdischer Fassung, Berlin 1880.

⁹⁹ Vgl. dazu Sigurd Paul Scheichl, The contexts and nuances of Anti-Jewish Language: were all the ‚antisemites‘ Antisemites, in: Oxaal, Pollak, Botz, v. a. S.95 ff.

¹⁰⁰ Hermann Menkes, Ghetto-Naturalismus, in: Die Zeit, Nr.146 vom 17.7.1897, S.41.

¹⁰¹ Otto Weininger, Geschlecht und Charakter (1903), München 1980, S.440 f.

¹⁰² H. St. Chamberlain, R. Wagner, München ³1904, S. 227 (zuerst 1895).

¹⁰³ Vgl. Endre Kiss, Der Tod der k.u.k. Weltordnung in Wien, Wien – Köln – Graz 1986, S.98 ff.

¹⁰⁴ Für die Psychologiegeschichte hat Sander L. Gilman den Versuch der Verknüpfung von jüdischer Problematik und der intellektuellen Reaktion eines modernen Wissenschaftlers gemacht (Freud, Identität und Geschlecht. Übers. v. H.J. Bußmann. Frankfurt 1993).

¹⁰⁵ Jacques Le Rider, Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität (zuerst: Modernité viennoise et crises de l'identité, Paris 1990). Übers. von Robert Fleck. Wien 1990, S.277.

Diese jüdischen Aspekte der literarischen Moderne in Wien um 1900 haben in der älteren Forschung wenig Beachtung gefunden. Eine Ausnahme bildet eine Studie von Hans Kohn (Karl Kraus, Arthur Schnitzler, Otto Weininger. Aus dem jüdischen Wien der Jahrhundertwende, Tübingen 1962), deren Thesen insbesondere zu Kraus inzwischen sicher revisionsbedürftig sind. Kohn schreibt:

„Man kann von dem Wien der Jahrhundertwende und der Stellung jüdischer Menschen in ihm nicht sprechen, ohne zu betonen, wie sie alle von dem National- und Rassedenken, das um die Zeit in Mitteleuropa und gerade in Wien überhand nahm, beeindruckt und bedrängt wurden, gleichgültig, ob sie sich dazu positiv oder negativ einstellten.“ (S.69)

¹⁰⁶ Vgl. John Boyer, Political radicalism in late imperial Vienna. Chicago 1985.

¹⁰⁷ Vgl. W.J. McGrath (1974), S.2 ff.

¹⁰⁸ Vgl. dazu auch Joachim Riedl, Die Geburt der Moderne aus ihrem Widerspruch, in: Die jüdische Welt von Gestern 1860-1938. Hg. v. R. Salamander. Wien 1990, S.114 f.

¹⁰⁹ Vgl. Michael Pollak, Vienne 1900. Une identité blessée. Paris 1984, S.95 ff. Pollak nimmt hier eine Formulierung von Schorske auf (Politics in a New Key, in: Journal of Modern History 34 (1967), S.340 ff.

¹¹⁰ Georg Lukacs, Der Augenblick und die Formen: R. Beer-Hofmann, in: G. L., Die Seele und die Formen, Neuwied – Berlin 1971, S.158.

¹¹¹ Vgl. dazu das Vorwort der Herausgeber zu dem Sammelband: Identitätskrise und Surrogatidentitäten. Hg. v. Cornelia Klinger und Ruthard Stäblein. Frankfurt – New York – Paris 1989, S.7-15.

2.2.3. Jüdische Moderne: Der Zionismus.

Der unscheinbare Ort, der kleine Verlag Breitenfelder, an dem Theodor Herzls Broschüre erschien, war charakteristisch. Größere Verlage hatten es abgelehnt einen, so schien es, so absurden Text zu drucken. Was der hochrenommierte Feuilletonist der „Neuen Freien Presse“ auf kaum hundert Seiten hier ausführte, war in der Tat eine Provokation jedes bisher von Juden wie Nichtjuden vertretenen Standpunktes zur „Judenfrage“. Er verwirrte orthodox gläubige Juden wie Antisemiten, Sozialisten wie Liberale und insbesondere auch diese Juden, die auf allen nur denkbaren Auswegen nach der individuellen Lösung ihrer persönlichen „Judenfrage“ suchten. Wie viel an zionistischem Gedankengut über Jahrhunderte hinweg in Bereichen vor allem des östlichen und in den letzten Jahrzehnten vor 1900 auch im Wiener Judentum entwickelt worden war¹ – erst mit Herzls politischem Konzept, erst mit seinem bis zu seinem frühen Tod nie nachlassenden Einsatz, v.a. aber erst mit dem Prestige seines Namens und dem von Gegnern und Bewunderern hervorgehobenen Charisma seiner Person wird der Zionismus zu einer gerade das assimilierte Judentum höchst beunruhigenden historischen Bewegung.

2.2.3.1. Der „Ateliertraum“ eines Dichters.

Herzl wurde 1860 in Budapest geboren.² Sein Vater war ein begüterter Kaufmann von einer liberalen Gesinnung, die der religiösen Erziehung der Kinder nur beiläufige Aufmerksamkeit widmete. Unfragwürdig dagegen war die deutsche Kultur als bestimmender Hintergrund kultureller Erziehung. Schon als Gymnasiast schrieb Herzl kleine Berichte und Feuilletons für Budapester Zeitungen und Zeitschriften. Nach dem frühen Tod der Schwester Pauline übersiedelte die Familie nach Wien, wo Theodor Herzl in der juristischen Fakultät inskribierte. Als Student war Herzl so deutsch-liberal engagiert wie die große Mehrheit seiner jüdischen Kommilitonen. Er war, wie erwähnt, Couleurstudent in der „Albia“, bis zu jenem Wagner-Kommers 1883, wo die Rede Bahrs zu lautstarken jüdenfeindlichen Kundgebungen führte. Seine prinzipiell assimilationistische Haltung als Jude war für Herzl dadurch zunächst nicht beeinträchtigt. 1884 beendete er sein Studium mit dem Doktordiplom, wandte sich danach aber dem Journalismus und der Schriftstellerei zu, denen er schon seine Rechtsstudien nachgeordnet hatte. Jüdische Überzeugungen gemäß der religiösen und kulturellen Tradition lagen Herzl bis hierher fern, nur die Loyalität zur Familie, so Alex Bein, hielt ihn von der Taufe ab. Enorm entwickelt dagegen war sein Selbstbewusstsein und persönlicher Ehrbegriff, der sich leicht herausgefordert fühlte und dem klar genug war, dass die jüdische Konfession einer Karriere jedenfalls in einem öffentlichen Justizamt im Wege stand. Und nach Karriere und Erfolg, dazu bekannte er sich unzweideutig, strebte Herzl mit allem Einsatz. Aufmerksamkeit gewann Herzl als Schriftsteller und Feuilletonist sehr schnell. Burgtheaterautor wollte er werden. Zu Schnitzler bemerkte er auf einem Spaziergang um das neue Gebäude: „Da komm ich einmal hinein.“ Er kam hinein; und Ende 1891 auch in das Burgtheater des Journalismus, nämlich in die Redaktion der „Neuen Freien Presse“, zunächst als Korrespondent in Paris.

Herzl war ein gemachter Mann, er gehörte als Theaterautor wie als Feuilletonredakteur eines Weltblattes zum kulturellen Establishment, und seine persönlichen Umgangsformen, Noblesse und Distanz stets wahrend, unterstrichen dies nachdrücklich. Stefan Zweig, der sich als Neunzehnjähriger den Mut fasste, Herzl in dessen Redaktionszimmer aufzusuchen, hat den zitternden Respekt beschrieben, mit dem er zum ersten Mal einem „Mann welthistorischen Formats“ gegenübertrat. Herzl begegnete ihm mit freundlicher Aufmerksamkeit. Zweig war es „als ob Napoleon auf dem Schlachtfelde einem jungen Sergeanten das Ritterkreuz der Ehrenlegion anheftete.“³

Für einen biographischen Bruch, für eine Konversion von solcher Radikalität und Wirksamkeit wie Herzls Wandlung vom eleganten Karriereliteraten zum designierten Führer eines unterdrückten Volkes lassen sich im Hinblick auf deren motivierende interne und externe Ursachen nur tentative Feststellungen machen. Erfahrungen von Feindschaft gegen Juden – eher geläufige, tiefer verstörende wohl nicht – hatte Herzl schon in der Budapester Schule gemacht, als Student in Wien, als Zweiundzwanzigjähriger hatte er mit Empörung Eugen Dührings Werk zur „Judenfrage“ gelesen. – Seinen Sommerurlaub 1894 verbrachte er in Baden bei Wien, von wo aus er, er berichtet im Tagebuch darüber, Ludwig Speidel, den Kollegen und prominenten Feuilletonisten der „Neuen Freien Presse“ in der Hinterbrühl besuchte. Auch Überlegungen zum aktuellen Antisemitismus bestimmen die Unterhaltung. Herzl sieht die sozialökonomischen Ursachen, die die rechtliche Gleichstellung der Juden dennoch nicht außer Kraft setzen. Aber: Juden, so Herzl, werden in diesen unausweichlichen Auseinandersetzungen wachsen, die reale Emanzipation braucht Zeit, Erziehung vor allem auf Seiten der Juden. Speidel hört den jungen Kollegen mit Sympathie, aber nicht ohne Skepsis: „Das ist eine welthistorische Auffassung“, antwortet er. Als Herzl nach Baden zurückfährt, hört er einen Ruf hinter seinem Fiaker her: „Saujud“ meint er gehört zu haben. „Das Welthistorische nützt da nichts“, schließt Herzl seine Aufzeichnung über die sommernachmittägliche Diskussion mit den Feuilletonkollegen. Der Auseinandersetzung mit dem immer provozierender auftretenden Antisemitismus hat sich Herzl, anders als viele seiner Schriftstellerkollegen, nicht entzogen, sie hat ihn, den stolzen, leidenschaftlichen Assimilanten, der im Ghetto – Wesen so vieler Juden sich selbst erniedrigt sah, oft zu leidenschaftlichen Diskussionen herausgefordert. Einer solchen mit dem befreundeten Bildhauer Samuel Beer, der seinen Kopf, der Eindruck beim ganzen Wiener Kulturpublikum hinterließ, modellieren wollte, folgte im Herbst 1894 eine rasende Niederschrift eines Schauspiels, das Herzl später „Das neue Ghetto“ nannte. Nicht nur als Beobachter und Kommentator sondern entschiedener und beteiligter so scheint es, wird hier die Frage nach der jüdischen Existenz in der modernen Welt gestellt, noch immer freilich nicht mit Hinweisen auf eine zionistische Lösung. Es wird später (vgl. 5.3.) noch eingehend davon die Rede sein. Die Affäre Dreyfus, die antisemitische Hetze und Degradierung eines völlig assimilierten jüdischen Offiziers im Frankreich der Menschenrechte, hat Herzl, der für seine Zeitung darüber vor Ort Bericht erstattete, dann gewaltig erschüttert, ihm Vertrauen auf eine gleichsam zivilisatorische Beherrschbarkeit des Judenhasses genommen. Dem republikanischen Parlamentarismus war hier offenbar so wenig etwas zuzutragen wie der unaufgeklärten Masse überhaupt. In Wien eilte inzwischen in kurz aufeinanderfolgenden Wahlen der christlich-soziale Lueger - Antisemitismus von Triumph zu Triumph.

„Lang Aufgestautes“, so Alex Beins Formel, bricht sich Bahn in Herzls Niederschrift von Gedanken zu dem „Judenstaats“ - Manifest etwa seit dem Juni 1895. Den Plan, den Herzl zum kopfschüttelnden Staunen seiner Umwelt hier entwickelte, war, den Juden eine neue staatliche Heimat zu schaffen. Die Unausrottbarkeit der antijüdischen Feindseligkeit, das notwendige Scheitern damit aller Assimilationsanstrengungen erlaube, so Herzl, nur diese Folgerung.

„Die Völker, bei denen die Juden wohnen, sind alle samt und sonders verschämt oder unverschämt Antisemiten“⁴, so Herzl als Fazit eines kurzen Überblicks über aktuelle antijüdische Umtriebe in Europa. Die „Judennot“ ist es, noch nichts anderes als diese, keine religiöse Inspiration und keine Quelle der jüdischen Geschichte, die diese Aufgabe stellten und ihre Ausführung bestimmten.⁵ Auf den erwarteten Vorwurf der Utopie reagiert er sogleich in der Vorrede und betont mit Nachdruck, dass die Elemente seines Entwurfs dem fortgeschrittensten Stand der Technik, der Wissenschaft, der Ökonomie entnommen seien; auch einem aktuellen politischen Gestaltungsprinzip: „Der Judenstaat ist ein Weltbedürfnis, folglich wird er entstehen.“ Nur scheinbar sei die Judenfrage eine soziale oder religiöse Frage, in Wirklichkeit, so Herzl im Anschluss hier offenbar an breite Strömungen politischen Denkens am Ende des 19. Jahrhunderts, „ist sie eine nationale Frage, und um sie zu lösen, müssen wir sie vor allem zu einer politischen Weltfrage machen, die im Rate der Kulturvölker zu regeln sein wird.“⁶

Die Kühnheit des Zukunftsentwurfs wird in Herzls einleitenden Bemerkungen in einer charakteristischen Weise verknüpft mit der souveränen, gänzlich unfragwürdigen Behauptung seiner Realisierbarkeit; die avantgardistische Idee mit der modernsten Kompetenz im Technischen, Materiellen und Exekutiven, die er im Folgenden in Überlegungen zum Landkauf, zu Finanzierungsfragen, zur Arbeiterfrage, zum Siebenstundentag, zu Stadtansiedlung und vielerlei anderen Organisationsfragen detailliert ausführt. Mit den dezidierten Formulierungen des Manifests sollte die Arbeit des Verfassers freilich beendet sein.

„Ich werde das Wort nur noch nehmen, wenn Angriffe beachtenswerter Gegner mich dazu zwingen, oder wenn es gilt, unvorhergesehene Einwände zu widerlegen, Irrtümer zu beseitigen.“⁷

Herzl wurde dennoch Politiker, und er wurde es entgegen seinem Vorhaben immer mehr eben auch in der operativen Juden-Politik. Er ließ sich von der ungeheuren Aufgabe der Organisierung seines visionären Plans völlig gefangen nehmen. Die umfangreichen Tagebücher mit ihrer Fülle an intimer Repräsentation in Träumen, Fantasien und vielfach posierender Selbstspiegelung werden zum Ausdruck der welthistorischen Aspirationen Herzls. „Ich arbeite es aus?“, fragt er dort, „Nein, es arbeitet mich“ (16.4.1896). Der Visionär und der Dirigent und der historische Exekutor des Erlösungswerks für das Volk der Juden – die Vereinigung beider Ruhmestitel hat Herzl zweifellos gereizt. Die Arbeit an den alljährlichen Kongressen begann, die Verhandlungen mit Regierungen auf diplomatischen Wegen, die Arbeit für die neugegründete Zeitschrift.

Der Zionismus, wie ihn Herzl und seine Mitarbeiter zu einer Weltbewegung schließlich formten, hatte vor allem eine säkulare Definition. Die alten religiösen Verheißungen der Rückkehr ins gelobte Land spielten in ihm kaum eine Rolle. Durch politische Arbeit sollte eine nationale Heimstätte aller Juden errichtet werden, wozu Herzls Zionismus als Sammelbewegung vieler religiös und kulturell wie immer getrennter jüdischer Gruppierungen eine praktisch wirksame Ausgangsbasis bieten wollte. Ob dieser jüdische Staat in Argentinien oder in Palästina liegen sollte, ließ Herzls Programmschrift noch offen, wenngleich eine Favorisierung der alten biblischen Heimat hier schon erkennbar war.

Dass Herzl mit diesem neuen Judenstaat ein Modell etablieren wollte, geht zum einen schon aus der pathetischen Versicherung hervor, die heiligen Stätten der Christenheit im neuen jüdischen Staat mit aller Würde zu behandeln, ein Staat also weltbürgerlicher religiöser Toleranz zu begründen, ein „Vorpostendienst der Kultur gegen Barbarei“, so Herzl. Der praktische Zionismus Herzls hält sich fern von jedem zelotischen Radikalismus, jüdische Menschen in Europa und wo immer will er „mit ihrem ganzen Wurzelwerk vorsichtig ausheben“ und neu ansiedeln mit ebendiesem „Wurzelwerk“, d.h. in kompatriotischen Ortsgruppen in der neuen orientalischen Heimat. Der Aufbau des Staates soll modernsten Anschauungen technischer und sozialer Art folgen, sozialreformerischen Grundsätzen, die Recht und Pflicht zur Arbeit, Anregung von Privatinitiative und Gemeinwohlverpflichtung enthalten. So wie sie Herzls ungeheuer erregte literarische Phantasie später auch in seinem Roman „Altneuland“ (1902) entwarf, waren es Elemente eines Gemeinwesens, das in der Geschichte endlich diesen Namen einmal verdiente. In den „Einfällen zum Judenstaat“, die Leon Kellner zuerst 1914 in Auswahl veröffentlichte, notiert Herzl in interpunktionslos hingeworfenen Gedanken seine begeisterte Vorstellung von der Entstehung eines blühenden Judenstaates in der Wüste Palästinas oder in einem anderen Ödland auf der Welt. „Manches in diesen Aufzeichnungen“, weiß er, „wird lächerlich, übertrieben, verrückt erscheinen.“ Hypertrophische Großstädte sollen verhindert werden: „Jede Stadt gleichsam großes Haus das im Garten liegt.“ Jeder soll „Arbeitsmarschall“ werden können, für Geld aber soll in dem Staat der Juden „weder Adel noch Orden zu haben sein.“ Deutlich wird, wie Herzls zionistische Vision gegen das antijüdische Vorurteil reagiert: gegen das des degenerierten Stadtmenschen, des zu körperlicher Arbeit Untüchtigen, des Geldvirtuosen. Sie reagiert gegen das Vorurteil und insoweit auch mit ihm, als Herzls Selbstbewusstsein und Stolz, dem alles geduckte Ghettowesen am jüdischen Menschen unerträglich war. Dagegen betont Herzl, der immer wieder seine Zuneigung zu angelsächsischer Lebensform hervorhebt, die aristokratische Haltung und Würde, die der Kultur und den Ehrbegriffen von „Altneuland“ zu Grunde liegen solle. Ein längerer Abschnitt ist der Notwendigkeit des Duells gewidmet – Herzl selber hat einige Duell Erfahrung –, und „die Jugend [auch die arme] bekommt englische Spiele: Cricket, Tennis, Lyceen im Gebirge.“ Milde, Gerechtigkeit und weltkundige Erfahrung soll in der Erziehung walten: „Ich will [. . .] ein glückliches Volk haben.“⁸

Auch im Hinblick auf Sprache und kulturelle Normen wollte Herzl den jüdischen Zukunftsstaat nicht präjudizieren. Hebräisch konnte der areligiös Erzogene und in zionistischer Denktradition weitgehend Unkundige kaum, als Umgangssprache schien es ihm so wenig tauglich wie etwa eine Hebraisierung der Kultur des Judenstaates. Herzl milderte damit eine elementare Angst assimilierter Juden, der nämlich vor dem Austritt aus der deutschen Kultur vor erneuter Ghettoisierung (vgl. 2.2.1.). Der Treue gerade zur deutschen Kultur widersprach bei Herzl und den führenden Zionisten ihr jüdisches Bekenntnis, das der deutschnationalen Juden Hass herausforderte, ganz und gar nicht. Der Anglist Leon Kellner, einer der engsten Mitarbeiter Herzls und sein Testamentvollstrecker, schreibt in seinem Herzl-Buch, dass „Bildung gleichbedeutend war mit deutscher Bildung.“⁹

Und in einem Brief Kellners heißt es:

„Ich fühlte mich auch vollkommen als Deutscher: die deutsche Sprache ist mir zum zweiten Vaterlande, zur geistigen Heimat geworden, und ich bin ein deutscher Schriftsteller trotz alledem und alledem.“¹⁰

– Der israelische Historiker Robert Wistrich nannte Herzls „Israel“ „in a subtle sense“ einen der Nachfolgestaaten des Habsburgerreichs.¹¹

Mit der visionären Rekonstruktion des Zionismus in Wien um 1900 war freilich auch dessen vehementer Versuch der Demontage alter Orientierungen der Judenpolitik, der inneren wie der äußeren, verbunden. Seine Aggression gegen Grundüberzeugungen der Assimilationsphilosophie, auch gegen die Gemeindepolitik, ist von oft schonungsloser rhetorischer Schärfe. Die Belege dafür im zionistischen Schrifttum der Zeit sind zahllos. Max Nordau, der als Redner viel mehr noch als Herzl die polemischen Attacken zu entfesseln verstand, führt etwa in seiner Ansprache auf dem III. Zionistenkongress vom 15.-18. August 1899 in Basel den Assimilationsjuden als grotesken Popanz vor.

„Ich werde Sie vielleicht in Erstaunen setzen, wenn ich Ihnen sage, dass ich selbst die Renegaten, die jüdischen Antisemiten, die Speichellecker der adeligen Salons milder zu beurtheilen gelernt habe. Ich habe sie bei frommen christlichen Veranstaltungen in aristokratischer, grösstentheils schroff antisemitischer Gesellschaft verbrennen sehen. Ich habe in den Büchern ausgezeichneter Beobachter wie Anatole France und anderer gelesen, was sie alles zu erdulden haben, um sich in antisemitischen Adelskreisen einzuschleichen [schallende Heiterkeit], mit welcher Schmach sie sich tränken lassen müssen, um auf einem gräflichen Balle zu tanzen oder einem herzoglichen Pumpbruder Geld leihen zu dürfen. [Laute Heiterkeit, tosender, sich wiederholt erneuernder Beifall und Händeklatschen im Saale und auf der Galerie.] Da begriff ich erst diese Leute und ihr Wesen. Da erwachte erst in mir die Erkenntnis, dass sie die echten Söhne der grossen Vorfahren sind, die auf der Folterbank und dem Scheiterhaufen ihr edles Leben aushauchten. [Schallendes Gelächter, stürmischer, lang anhaltender Beifallsjubiläum]. Auch sie erleiden freiwillig alle Martern und selbst den Feuertod. Auch sie entfalten ebensoviel Heldenthum, um ihr Judenthum zu verleugnen, wie ihre grossen Väter, um dem Judenthum treu zu bleiben. [Tosender Beifall und lang anhaltendes Händeklatschen im Saale und auf der Galerie.] Grollen wir diesen armen Blutzeugen der Assimilation nicht. [Heiterkeit]. Begnügen wir uns damit, uns von ihnen loszusagen, wie sie sich von uns lossagen.“¹²

Es war keineswegs nur die kritische Auseinandersetzung mit der „Assimilationsphrase“, sondern die Agitation der rebellischen Zionisten konnte sich nicht oft genug daran tun, Salz in die offenen Wunden des erkennbar desavouierten liberalen Judentums zu reiben. Zumeist war die Polemik, die sich oft selber antisemitischer Stereotypen bediente, mit sozialer Kritik verknüpft, die die Assimilation als Vehikel von „protzigstem Emporkömmlingsthum“ denunzierte.¹³

Diese soziale Selektion verkörperte der Kritik der Zionisten zufolge vor allem die Kultusgemeinde und ihre Führung. Sie wird als die „herrschende Clique“ von Honoratioren attackiert, die, von einem undemokratischen Wahlrecht gestützt, sich ihre Posten gegenseitig zuschanzen, mit ängstlicher Vorsicht und Gleichgültigkeit aber jeder selbstbewussten Vertretung jüdischer Anliegen ausweichend. Die Zionisten drängen auf eine gründliche Reform der Gemeindearbeit, vor allem auf die Aufhebung der Verbindung von Besteuerung und Wahlrecht, aber auch auf eine Reform der sozialen Dienste und eine tatkräftige Förderung der judaistischen Studien in der Erziehungs- und Bildungsarbeit. „Wo aber waren und sind“, fragt Herzl in einem frühen Aufsatz in der „Welt“ jene, die gegen Zionismus resolutionieren, „die Protestrabbiner mit ihren Protesten, wenn unglückliche Juden, unglücklich nur, weil sie Juden sind, beschimpft, beraubt und erschlagen wurden und werden.“¹⁴

In dieser Radikalität der Kritik sowohl an dem liberalen Judentum wie in der stolzen Konfrontation mit dem Antisemitismus, die soweit alle bisherige gleichsam systemimmanente Mobilisierung jüdischen Selbstbewusstseins etwa in J.S. Blochs „Union“ überschritt, auch die Unionler waren für Zionisten „verräterische Assimilanten“ – in dieser schroffen Provokation erwarb sich der Zionismus neben aller politischen Konkretisierung einen moralisch-über-politischen Nimbus, der auch junge Intellektuelle im Judentum beeindrucken musste. Austrittsstatistiken aus der jüdischen Gemeinde zeigen¹⁵ – ohne dass dieser Zusammenhang so monokausal verstanden werden darf – dass in der Phase des Wachsens der zionistischen Bewegung, gerade die Altersgruppe der 20- bis 30-jährigen in immer geringerer Zahl die Gemeinde verließ. Kräftigen musste sich diese insgeheime Anziehungskraft auch dadurch, dass der Zionismus eine Bewegung „von unten“ – so wie die Sozialdemokratie und die Christlich-Sozialen – war, „um die Vormundschaft der gebildeten Mittelschichten herauszufordern, ihr politisches System zu lähmen und ihr Vertrauen in eine vernunftbestimmte Geschichte zu untergraben.“¹⁶

2.2.3.2. „Meschugge“. Öffentliche Reaktionen.

In der „offiziellen“ publizistischen Rezeption von Herzls visionären Plänen überwog, natürlich in Wien vor allem, die kritische Reaktion – wo sie überhaupt erfolgte, denn die liberale Presse ließ sich zunächst viel Zeit damit, Herzls Broschüre überhaupt zur Kenntnis zu nehmen.

Und sie war von Seiten des Wiener Judentums bei weitem kritischer als etwa in der nicht-jüdischen, selbst in der antisemitischen Publizistik, die Herzls Argumente für ihre Position des Ausschlusses oder der Separation der Juden aufnahm.¹⁷ Von den jüdischen Reaktionen ist hier gemäß der Problemstellung der Arbeit vor allem zu sprechen.¹⁸ Zu unterscheiden sind drei Formationen von Opposition gegen den Herzl-Zionismus: die des assimilationistischen, philanthropisch argumentierenden Judentums, die theologische Opposition v.a. von Seiten der Leitung der Kultusgemeinde und, drittens, eine innerzionistische Kritik, vor allem eine, die in Traditionen des östlichen Judentums wurzelte, angeführt von Achad Ha'am (d.i. Ascher Ginzberg) und Martin Buber.¹⁹

Die Reaktion des liberalen Assimilationsjudentums (vgl. dazu auch 2.2.1.) betraf zunächst einmal in einer sehr heiklen Art Herzl persönlich. Er war ja, und er blieb es auch, prominenter Wortführer der kulturellen Diskussion innerhalb des jüdischen Bürgertums der österreichischen Monarchie als Feuilletonredakteur der „Neuen Freien Presse“ bis zu seinem Tod. Und er war nun zugleich Begründer und Führer einer politischen Bewegung, die wesentliche Glaubensgrundsätze und Loyalitäten dieses jüdischen Bürgertums in Frage stellte.²⁰ Über die unausweichlichen Konflikte insbesondere mit den Zeitungsherausgebern Benedikt und Bacher, die diese Doppelstellung mit sich brachte, geben Herzls Tagebücher vielfach Auskunft.²¹ Lange Jahre war „Zionismus“ in der „Neuen Freien Presse“ überhaupt eine Tabuvokabel, gehörte, wie die latenten sozialen Spannungen innerhalb des Wiener Judentums, zu den „non-facts“.²² Die Verkrampfung ging soweit, dass Herzls eigenes Blatt von seinen diplomatischen Aktivitäten als Zionistenführer erst meldete, als es durch die Berichte anderer Blätter unausweichlich geworden war.²³ Die „Neue Freie Presse“ war das Leib- und Magenblatt des jüdischen Bürgertums in Wien.

Die Haltung gegenüber den obskuren Judenstaatsplänen ihres Feuilletonisten entsprach ganz dem ihrer Leser: das Ganze sei wohl ein bisschen ‚meschugge‘. „Conspiracy of silence“ nennt Martin Freud, dessen Vater Sympathie für den Zionisten hegte, die Reaktion des bürgerlichen Judentums in Wien zumindest bis 1914.²⁴ Jüdischer Nationalismus ist für Sigmund Mayer, der führend in der „Union“ tätig war, eine ganz indiskutable Angelegenheit. „Kann denn ein Jude wirklich nichts anderes als ein Jude sein?“ „Das ist ja ganz und gar unmöglich.“ Die jüdischnationale Partei sei „das Widerspiel und die Folge des Antisemitismus“, hiergegen sei auch, so Mayer, ein „vernünftige(r) Widerstand der Regierung“ geboten.²⁵ Was immer der alte Zionismus für die religiöse Tradition der Juden bedeutet habe, heute sei er für Juden, die am „bewußten Zusammenhang mit der modernen Kulturwelt“ festhalten, eine sterbende Idee; ideologische Dunkelmännerei sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts wieder aufwecken zu wollen. Für Mayer sind Juden „die frühesten Bürger der kommenden politischen Welt“²⁶, einer weltbürgerlichen. Auf einen leidenschaftlich deutschliberalen Assimilationisten wie Anton Bettelheim wirkte Herzls „Judenstaat“ „wie ein böser, bedenklicher Witz“. Er vermutete dahinter zunächst eine „Parodie“, ein „Schnurre“. Abfällig sein Resümee: der „Faschingstraum eines durch den Judenrausch verkaterten Feuilletonisten.“ Als Herzls „Feuilleton-Judenstaat Palästina“ gar zu Kongresswichtigkeit sich erhob, wird aus der kritischen Stichelei schnell aggressive Polemik: „Trutzjuden“ träten hier an für das „Häuflein Stockjuden“; die Zionisten seien die „schlimmsten Antisemitenknechte“, „tolle Hetzjuden“.²⁷ In der „Neuen Revue“, durchaus ein Organ fortschrittlicher Ideen in Kultur, Staat und Ökonomie, bemängelt der Lemberger Max Zetterbaum Herzls Ignoranz in jüdischer Geschichte und jüdischem Schrifttum: „es ist modern, es ist Alles künstlich anempfunden, es ist das Judentum jüdischer Finesieclisten, es ist das Neo-Judentum.“²⁸ Aber auch von diesen jungmodernen, jüdischen Finesieclisten erhielt die zionistische Idee zunächst wenig Zustimmung; umso weniger je hingebungsvoller und unbedingter sie sich der Kultur des klassizistischen Deutschtums weihen wollten. Felix Braun dazu:

„Auch an mich wurden diese Gedanken herangebracht, aber es bedurfte keiner Überlegung in mir, um sie von mir abzuweisen. Wohl gehöre ich noch zu der Religionsgemeinschaft des alten Bundes, doch fühlte ich mich als Österreicher, als Deutschen, und die Anzweiflung dieses Gefühls sowohl durch Alideutsche als auch durch Zionisten vermochte seiner Wahrheit nichts anzuhaben. Sprach ich etwa Hebräisch? Hatte ich dem nachbiblischen jüdischen Geiste irgend etwas zu danken? Nicht das geringste fand ich in meinem Bewußtsein, auch nicht Spinozas ‚Ethik‘, die ich mit Verehrung für den reinen Geist der Weisheit gelesen hatte. Alles, was ich war und besaß, schuldete ich meinen deutschen Vorbildern. Ich schrieb meine Gedichte und Dramen in der Sprache unserer klassischen Dichter. Welcher Gegensatz wurde da künstlich aufgestellt und mir aufgezwungen? Gewiß konnte ich nicht leugnen, daß ich aus Gottes altem Volk stammte, in dem meine Ahnen Hohepriester gewesen sein mußten, ebensowenig aber, daß meine geistigen Ahnen Weimar und Wien bewohnt hatten und daß ich, wenn ich zu wählen hätte, lieber für ihren Enkel gelten möchte als für den meines Geschlechts.“²⁹

Was sich wohl klatsch- und gerüchteweise im Kreis im Kreis der Jungwiener Literaturfreunde an Sympathie für die Ideen Herzls kolportiert wurde, das nahm Karl Kraus in seiner Satire „Eine Krone für Zion“ aufs Korn. Wie der Zionismus des Feuilletonredakteurs Herzl allerdings auch jüdische Familien entzweite – hier den konservativ gläubigen Vater, aus dem galizischen Brody stammend, und den zionistisch begeisterten Sohn – dokumentiert die Erinnerung von Julius Braunthal:

„Theodor Herzl, der Begründer der zionistischen Bewegung, der sechs Monate zuvor gestorben war, wurde im Pantheon meines Herzens der erste moderne Held. Ich kaufte sein Bild, einen riesengroßen photographischen Druck, den ich mit schwarzer Pappe umrahmte.

Doch war ich nicht wenig überrascht, als ich das gerahmte Bild heimbrachte und mir mein Vater sagte, daß es nicht im Hause bleiben dürfte. ‚Sicher wird das jüdische Volk eines Tages nach Palästina zurückkehren‘, sagte er, ‚aber die Gnade Gottes und des Messias werden es zurückführen und nicht Herr Dr. Herzl von der ‚Neuen Freien Presse‘ [das Wiener Blatt, dessen Korrespondent Herzl war]. Das war endgültig.“³⁰

So absurd wie den liberalen und den orthodoxen Juden erschien der Zionismus Herzls eben auch jüdischen Sympathisanten der jungen österreichischen Sozialdemokratie. Stefan Großmann, der Redakteur der „Arbeiter-Zeitung“, sprach aus, was viele Wiener und gerade viele Wiener Juden über den Zionismus dachten: man sei eben zu sehr Wiener, um an das was Herzl propagierte – den man im übrigen durchaus schätzen konnte – zu glauben. Zionismus, das sei allenfalls etwas „für die östlichen Ghettos“, etwas für diese „degenerierten, intellektualisierten oder kommerzialisierten, erdfremden Ghettomenschen.“³¹ Benannt ist damit etwas, was den sog. Wiener Juden den Zionismus, neben seinen theoretischen und praktischen Inhalten, noch unleidlicher machte. Seine Gefolgschaft fand er, neben einigen studentischen „Kampfgruppen“ in Wien vor allem in der Masse der seit den 70er Jahren zugewanderten Ostjuden, den „polnischen“ Juden vor allem. Nicht zuletzt ihretwegen, sahen sich assimilierte Juden von antisemitischem Vorurteil bedrängt. Für diese Reaktionen sind im Abschnitt 2.2.1. eine Reihe von Belegen gegeben worden. Aus ihnen ist zugleich auch ableitbar, wie sehr neben den ideologischen und generationsspezifischen auch eine soziale Distanz, eine schichtspezifische, den antizionistischen Widerstand mitbestimmte. Schon J.S. Blochs projüdischen Initiativen war in den 80er Jahren schon vorgeworfen worden, dass sie zu sehr die Nähe zu den Massen der armen Juden suchten.

Deutlich wird darin, dass die Abneigung des arrivierten jüdischen Bürgertums gegenüber Herzls Zionismus nicht nur in dessen inhaltlichen Zumutungen begründet war, sondern auch Ausdruck eines sozialen und kulturellen Statusbewusstseins dessen Gefolgschaft gegenüber war. Diese Selektion innerhalb des Wiener Judentums hatte eine lange Geschichte. Schon im unmittelbaren Gefolge der josephinischen Reformen gab es Proteste der bodenständigen Wiener Juden gegen das „Gesindel“ der östlichen Zuwanderer (vgl. 2.1.1.). Der Antisemitismus um 1900 richtete sich, wie in 2.2.1. dargelegt worden ist, aber viel weniger gegen die Masse der armen Juden, deren zionistische Hoffnung mancher Antisemit, wie erwähnt, gar hämisch begrüßte, als eben gerade gegen die sich bodenständig dünkende jüdische upper class, v.a. also gegen die jüdisch dominierten Banken und gegen die Großpresse. Die Geringschätzung dieser gegenüber den Zugewanderten verriet also wenig rationale Analyse, eher Panik und ein sich betäubendes schlechtes Gewissen in der Assimilationsphilosophie, das in der Diffamierung des armen Volksgenossen gleichsam Rache an sich selber nahm. Der moderne Zionismus verlieh den Massen besitzloser Juden eine Stimme, eine prägnant jüdische; ihr öffentliches Erscheinungsbild allein erinnerte unliebsam an die Geschichte des Assimilationsprozesses, und die zionistische Kritik richtete sich, wie die antisemitische, gegen die Monopolisierung von Macht durch die jüdische Bourgeoisie.

Dies betraf, wie gesagt, vor allem auch die Gremien der Kultusgemeinde. Die hat sich gegen die Kritik, gegen die „rabble-rousing tactics“ [R.S. Wistrich] der jungen Zionisten in einer Weise gewehrt, die ganz ihr Einvernehmen mit dem liberalen Judentum verriet, das an aufklärerischen Idealen festhielt. Auf eine Anfrage aus London antwortete der Sekretär der Kultusgemeinde, er glaube nicht, dass Herzl der Verfasser des „Judenstaats“ sei, „denn er kenne Herzl als vernünftigen Menschen.“³²

Moritz Güdemann, der Wiener Oberrabbiner, hat 1902 eine Schrift unter dem Titel „Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen“ veröffentlicht und im Vorwort auf die eklatante Notwendigkeit einer solchen Darlegung gerade zu diesem Zeitpunkt hingewiesen. Der theologischen Kritik am Zionismus, auf die hier nur knapp eingegangen werden soll, ist das Grundprinzip individueller Sittlichkeit allem nationalen oder konfessionellen Streben vorgeordnet; „es ist nur vom Menschen die Rede“. Juden im Plural, eine kollektive Idee des Judentums war den Glaubensüberlegungen wie den gesellschaftlich - assimilativen Überzeugungen, die in der Kultusgemeinde dominierten, fremd. Und was die Messiasidee in der Religion Israels betrifft, so konnte sie, so Güdemann, „naturgemäß nur universalistisch sein.“³³

In seinem Buch „Nationaljudentum“ hatte Güdemann schon einige Jahre vorher die gleichsam offizielle Theologie und politische Haltung des Judentums gegenüber dem „Judenstaats“ – Zionismus von Herzl verdeutlicht. Seit Nebukadnezar sei das alte jüdische Reich zerstört, festzuhalten sei jetzt am rein religiösen Charakter des Judentums. Charakteristisch für die sonst selten betonte Übereinstimmung der religiösen Indifferenz des gebildeten assimilierten Judentums und der Führung der Gemeinde war, wie ein Rezensent in der „Neuen Revue“, Güdemanns Urteil über das Nationaljudentum besprach:

„Es kann sich nicht darum handeln, sie [die westlichen Juden. M. D.] auf den tiefen Standpunkt ihrer osteuropäischen Glaubensgenossen herunterzubringen“, sondern diese „mit den allgemeinen Strömungen der europäischen Cultur in intimste Beziehung zu setzen.“³⁴

Dabei ist Güdemann Herzl wohl zunächst mit einigem Wohlwollen begegnet. „Innere Gemeindekonstellationen“, so Jacob Allerhand, wohl „der Druck der Gemeindeobrigkeit, besonders aus den Kreisen der einflussreichen, wohlhabenden Schichten“ haben dann Güdemann zur Distanzierung veranlasst.³⁵

Wesentlich bedeutsamer als die Apologetik der offiziellen Instanzen des Assimilationsjudentums, insbesondere auch für seine Attraktivität für Kreise junger Intellektueller und Literaten, war die kontroverse ideologische und kulturtheoretische Diskussion im Zionismus selber. Hier spielten die schon genannten zwei Protagonisten zionistischer Theorie, vielfach als Fraktion des „Kulturzionismus“ bezeichnet, als Opponenten Herzls eine besondere Rolle, Achad Ha' am³⁶ und für das westliche Kulturpublikum mehr noch M a r t i n B u b e r.

Buber, in Wien geboren, in Lemberg aufgewachsen und, seit 1901 wieder in Wien lebend, war der Kopf einer innerzionistischen Oppositionsbewegung – auf den Kongressen trat er zusammen mit Chaim Weizmann als Führer der „Demokratischen Fraktion“ auf –, die Herzls in erster Linie politisch motiviertem praktischen Zionismus die Forderung nach der vorrangigen Vertiefung des jüdischen Selbstverständnisses entgegenhielt. Dies bedeutete für Buber und seine Anhänger trotz ihrer Hinwendung zu Quellen ostjüdischer Spiritualität durchaus keinen geistigen Partikularismus des Judentums, im Gegenteil, Buber und sein Kreis nahmen lebhaftesten Anteil und wirkten selber in nachhaltiger Weise an den vielgestaltigen Diskussionen vor allem in den Jahren nach der Jahrhundertwende über die Erneuerung des geistigen und sozialen Lebens in Europa mit. Buber ging es um eine Bewegung für eine weltanschauliche Reformation, um eine „Mensch-Leib-Renaissance“, zu der der Geist des Judentums seinen Teil beizutragen habe. Es ging ihm nicht, so kritisierte er den Herzl-Zionismus, um eine jüdische Parteisache, die ihre primären Antriebe erhalte aus der Enttäuschung über eine misslungene Assimilation und aus der Judenfeindschaft. Hierin erst erlangten die Juden als Volk ihre Emanzipation.

Dies geschieht bei Buber stets mit dem Ziel einer gemeinsamen menschheitlichen Höherentwicklung im Austausch mit den kulturellen Traditionen anderer Völker. „Nur wenn jedes Volk aus seinem Wesen heraus spricht, mehrt es den gemeinsamen Schatz“, so Buber in dem Aufsatz „Jüdische Renaissance“ 1901.³⁷ Er spricht hier von dem Anbruch einer „modernen nationalinternationalen Kulturbewegung“.

Buber war anders als Herzl in besonderer Weise ein Idol der ehemals assimilierten, gebildeten jüdischen Jugend. „Es ist ein Mittelpunkt da“, schreibt Ludwig Strauß, der später sein Schwiegersohn werden sollte, am 30. Juni 1916 an Buber, „für die Äußerung der geistig entschiedenen Elemente im Zionismus.“³⁸ Der Prager Zionismus vor allem war von Bubers Ideen wesentlich bestimmt. (vgl. dazu 5.5.). Im „Jüdischen Almanach 5670“ beschreibt Buber 1910 thesenhaft kurz seine Auffassung von den Voraussetzungen der notwendigen Reform im Judentum. Sie ist in besonderer Weise von einer erzieherischen, bildenden Intention geprägt, von einer Perspektive auf das Mögliche und werdende, und derart vor allem in Bubers Verknüpfungen mit der Jugendbewegung auch wirksam.³⁹ Jüdische Reform verwirklicht sich im Einzelnen, im „Ethos des Einzelnen“.

„Das Judentum ist nicht bloß in seiner Geschichte, nicht bloß im gegenwärtigen Leben des Volkes, es ist auch, es ist vor allem in uns selbst.“ Daraus ergibt sich Bubers Haltung nationalen Bestrebungen im Judentum gegenüber: „das ist alles Oberfläche und unwesentlich.“⁴⁰

In Bubers Vorstellung von einer Reformation innerhalb des Judentums, die vor allem eben auf die Weiterentwicklung des einzelnen jüdischen Menschen zielt, spielt der Begriff des „Schöpferischen“ gerade in der Form des künstlerischen Gestaltens eine besondere Rolle. Auch für sie hat er – durchaus modern zu nennende – Quellen der Inspiration in dem episodischen Realismus ostjüdischer Erzählkunst gesehen.⁴¹ Künstlerisches „Schaffen“ schließt, so Buber, den „ganzen Organismus“ ein, es ist seinem Wesen nach ein Widerspruch gegen die abstrakte Rationalität und die „abgesonderte Intellektuellenarbeit“ ohne Natur und Leben, wie sie die Assimilationskultur kennzeichnete. Kunst „bedeutet uns zunächst einen großen Erzieher.“ „Jeder von uns kann in seiner Weise wie dem Zionismus so auch der jüdischen Kunst die Wege bahnen.“⁴² Es wird deutlich, wie sehr Bubers Kunstinteresse sich nicht in erster Linie auf Werk-Ästhetik richtet, sondern auf eine Ästhetik des Schaffens und des Potentiellen, das er den Ideen einer kreativen kulturellen Umgestaltung gegen Urbanisation, gegen Rationalismus und bürgerlichen Materialismus – im Judentum also vor allem gegen das Assimilationsprinzip – dienstbar machen möchte. Bubers Zionismus wirkt in seinen kulturtheoretischen Impulsen mit an dem im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Richtungen entfalteten Gedankenprojekt eines „neuen Menschen“, der keine konvertitenhafte Bekehrungen verlangte, keine transzendente Wirklichkeit über der realen entwarf, sondern durchaus „europäisch“ blieb und den Dialog sehr entschieden auch mit den „Nichtgläubigen“, mit Nicht-Juden suchte. In jenen charakteristischen Merkmalen kreativer Schöpfkraft sah Richard Wagner (vgl. 2.1.4.) ja die konstruktive Unfähigkeit des Judentums schaffend, nachschaffend und rezeptiv ein wesentliches Verhältnis zur Kunst zu gewinnen. Bubers Kultur-Zionismus ist insoweit eine Antwort auf Wagners antisemitische Kulturphilosophie.

Buber hat darin durchaus keine heteronome Inanspruchnahme von Kunst gesehen, sondern mehrfach hat er sehr entschieden auf seine geistige Solidarität mit der zeitgenössischen Kunst verwiesen.

Jüdischer Geist solle nur „das Werk von innen her bestimmen“, und er könne durchaus auch in einem nichtjüdischen Dichter zuhause sein; keine Begrenzung also auf eine jüdische Thematik, so hat Buber viele Jahre später einmal in einem Vortrag über das Habima - Theater gefordert.⁴³ Das Werk Wassermanns, Werfels, Georg Hirschfelds und vor allem Hofmannsthals hat Buber vielfach unterstützt. Zu Beer-Hofmann stand Buber in lebenslangem Kontakt, sein „kulturzionistisches“ literarisches Werk hat er – gelegentlich auch kritisch – gewürdigt (vgl. dazu Abschnitt 3.2.). Auch Karl Kraus findet Bubers hohen Respekt, wenngleich er kein „Krausianer“ war.⁴⁴ Zu Rudolf Borchardt hatte er ein schwieriges, aus außerordentlicher Bewunderung für den Sprachkünstler und Abwehr gegenüber dem deutsch und antijüdisch bekennenden Kulturpräzeptor gemischtes Verhältnis (mehr dazu in Abschnitt 7.1.).

2.2.3.3. Zionismus als neues Theorieelement in zeitgenössischen Diskursen.

Die jüdisch-nationale Reformbewegung hat sowohl in der Richtung, die Herzl als auch in der, die Buber vor allem repräsentierte das Thema der jüdischen Existenz am Beginn des 20. Jahrhunderts neu formuliert. Es war eine Neubestimmung des Themas in einer Situation, in der eine andere und wie es vielen damals schien endgültige Antwort auf die Fragestellungen dieses Themas sich doch als irrig, jedenfalls als massiv in Frage gestellt erwiesen; der endgültige Sieg aufklärerischen Bewusstseins. Dessen umso entschlossener Dogmatisierung war die eine Alternative, dessen Infragestellung eine andere. Dies Dilemma betraf natürlich auch die Hoffnung auf übernationale und überpolitische Kultursynthesen, wie sie die Literatur der Moderne hegte. Für die modernen Wiener Dichter des fin de siècle erwies sich diese Hoffnung trotz der geschilderten Identifikation mit der österreichischen Kulturtradition als problematisch (vgl. dazu 2.2.2.). Die Radikalisierung des Kunstprinzips bot für die jüdischen Künstler eine prekäre Sicherheit gegenüber der kunstfremden, antisemitischen Nachstellung. Der Zionismus Herzls oder Bubers war insoweit eine Herausforderung, Provokation, vielleicht sogar eine Attraktion für die modernen Künstler gegenüber der ethnischen Kollektivhaftung. Über die Reaktionen Hofmannsthals, Schnitzlers und Beer-Hofmanns darauf wird eingehend im dritten Kapitel gesprochen werden.

Michael Berkowitz hat in einer 1993 erschienen Studie über das Verhältnis zwischen der zionistischen Kultur und dem westeuropäischen Judentum bis zum I. Weltkrieg Beziehungen und geistige Kontakte gekennzeichnet, die jenseits jener skizzierten Abwehrhaltung gegenüber dem politischen Zionismus, wie sie sich nach außen manifestierten, lagen.⁴⁵ Nicht um die oft beschriebene Wirkung des Zionismus auf die jüdische Unterschicht geht es ihm also, sondern gerade um die wie auch immer geheime und verschlüsselte Inspiration und Attraktion des Zionismus für das relativ begüterte, assimilierte Mittelstandsjudentum. Berkowitz schildert recht anschaulich die berauschende Atmosphäre der Kongresse, ihr Wirkungspotential für die Anwesenden und das noch fernstehendere Judentum überhaupt.

„During its Congress phase, Zionism for a few days provided its faithful with total immersion in a national Jewish world. The delegates stayed in hotels housing other Zionists, took their meals together, wore Stars of David and Zionist ribbons on their lapels, talked of Jewish matters, sang Jewish songs, exalted Jewish heroes, gathered under Jewish flags, and

drank wine from grapes grown in Palestine – all of this in Basel, a model of bourgeois European normalcy.

The Congress experience exemplified the degree to which prewar Zionism already styled itself as a government in exile, awaiting transplantation; while simultaneously, through the display of an extra-territorial Zionist culture, it affirmed that Zion could exist anywhere that Jews gathered in peace.⁴⁶

Was gerade jüdische Intellektuelle in Westeuropa an dem zionistischen Projekt interessant finden konnten, war die Tatsache, dass „Kultur“ eines der beherrschenden Themen der Kongresse und des frühen Zionismus bis 1914 überhaupt war. Darüber wurde, wie schon dargestellt, heftig disputiert. Wenn auch hier, v.a. nach Herzls Tod, die Hebraisierung zionistischer Kulturvorstellungen als ein „transzendenter Wert“, so Berkowitz, durchaus Fortschritte machte – auch Herzl selber schloss sich dem in seinen letzten Lebensjahren mehr auf –, so waren diese esoterischen Tendenzen der Bewegung doch weniger wichtig für das Interesse der europäischen intellektuellen Juden vis a vis der spektakulären Bewegung der nationaljüdischen Sammlung als andere Ideologeme und Mythen. Dazu zählte insbesondere die Propaganda eines „neuen jüdischen Menschen“, die in den ersten Kongressen sowohl den rhetorischen Kundgebungen wie in vielerlei äußeren Merkmalen sich entfaltete. Dazu zählte vor allem die Selbststilisierung des zionistischen Führers selber und seine vielfältige Idealisierung in hagiographischen Artikeln, in Bildern und Postkarten, für die Berkowitz umfangreiche Belege dokumentiert. Zur Propagierung dieses „neuen jüdischen Menschen“ aber gehörte auch die Forcierung körperlicher Ertüchtigung des Juden in Sport-, Turn- und Gymnastikvereinen, die einen wesentlichen Teil der frühen zionistischen Basisaktivität ausmachte und in Nordaus Aufsatz „Muskeljudentum“ von 1900 ihren theoretischen Ausdruck fand. „Manliness, strength and vigor“ waren die Tugenden, die ein neu erstehendes Judentum der diesbezüglichen antisemitischen Agitation entgegensetzte und Europa schien für diese neue jüdische Generation so etwas wie der „training ground“ (Berkowitz) für weiter gespannte Aktivitäten. Vor allem waren es die ersten jüdischen Siedler in Palästina, die zur imagerie dieses neuen, adventistischen zionistischen Projekts gehörten. Darüber hinaus waren es zionistische Großveranstaltungen, international organisiert und pompös inszeniert, die Eindruck machten; so die Prozession zu Herzls Grab in Döbling – über 10.000 Menschen – anlässlich des 11. Kongresses im September 1913 in Wien und aus gleichem Anlass eine Sportveranstaltung mit über 25.000 Zuschauer und 2.000 Mitwirkenden. „The ultimate product of this process“, so Berkowitz, „was a new Jewish man bound to his ancestral home of ‚eretz Israel‘, cultivated by a specifically Zionist, form of ‚Bildung!‘“⁴⁷ Das Ideal eines „modern natural Jew“ (Berkowitz) blieb, v.a. auf der ideologischen Spur, die Buber dem Zionismus zog, nicht ohne Wirkung auf jene idealistischen Mittelklasse-Juden der zweiten Emanzipationsgeneration gleichsam überall in Europa und überhaupt nicht nur innerhalb des Judentums. Neu und faszinierend vor allem war die zionistische Deklaration in allem Denken und Handeln sowohl dem fortgeschrittensten Stand der säkularen Wissenschaften und Künste sich anzuschließen wie gleichermaßen auf die ideologischen Wurzeln jüdischer Herkunft sich zu besinnen; modern und jüdisch also zugleich. In ähnlicher Weise lösten Zionisten auch das Problem der Nationalität. Jüdischnationales Denken fand verblüffend zwanglos zusammen mit unzweifelbarer Loyalität zu den Staaten ihrer europäischen Heimat, in denen nationale Ideologien ja selber sehr verbreitet zum allgemeinen politischen Diskurs gehörten. Juden, von denen die übergroße Mehrheit nicht daran dachte nach Palästina umzusiedeln, diente die Teilnahme an diesem Diskurs vor allem auch dazu, als Gruppe und als Individuum in ihrem persönlichen Selbstbewusstsein eine zusätzliche Stütze zu finden.

Für Berkowitz hat diese Teilnahme der Juden als Zionisten an dieser allgemeinen politischen Debatte noch einen weitergehenden Gewinn: „it supplied a way for Jews to criticize themselves and the world constructively.“⁴⁸ Die Attraktion der zionistischen Kultur war die Herstellung einer „symbolischen Sprache“, eines Sets von Bildern und symbolischen Handlungen, der Vertrauen in die Fähigkeiten und das Selbstbewusstsein von Juden als Juden unter sich wandelnden gesellschaftlichen Umständen kräftigte.

Ohne Zweifel bot der Zionismus Herzls und Bubers also zukunftsgerichtete, radikale Antworten auf ein akutes Dilemma der künstlerischen, intellektuellen und sozialen Existenz von Juden. Das Selbstbewusstsein, mit dem die zionistische Theorie von Herzl und Buber proklamiert wurde, hatte durchaus den Anspruch modern zu sein und Avantgarde. Jüdischerseits also, nach dem Scheitern des liberalen Emanzipationsgedankens, eine zweite kritische Moderne zu begründen. Beide, Herzl wie Buber, hatten als Individuen wie professionell engste Beziehung zur Literatur, zu literarischer Reflexion wie auch zum öffentlichen literarischen Leben. Die Reichweite ihrer Vorschläge ging freilich weit über eine ästhetische Normendiskussion hinaus und berührte heikle paradigmatische Fragen kultureller Sozialisation und Verwurzelung und damit verbunden Fragen individueller Stabilität bzw. Fragen der Destabilisierung von Identität; selbstverständlich, wenn man zwischen Herzl und Buber zu wählen hatte, mit unterschiedlichen Akzentuierungen.

Die Attraktivität von Herzls Konzept machte ein Komplex von z.T. widerspruchsvollen und oft nur durch die eine individuelle Person integrierbaren Momenten aus. Ein Pragmatismus, der durchaus Verbindungen stiften konnte zwischen Freidenkern, Orthodoxen, Armen und Frommen; ein Pragmatismus auch in der effizienten und erfolgreichen Organisation von weitgehend anonymen und entrechteten Volksmassen, die zum Utopismus, mit der der Romanautor in „Altneuland“ etwa, durchaus ohne zu enge Fesseln durch die jüdische Religion, einen visionären Zukunftsstaat entwarf, nicht im Widerspruch stand. Herzl verknüpfte in einer glaubwürdig erscheinenden Form den Gedanken des jüdischen Nationalismus, der Wurzeln traditioneller Zionssehnsucht berührte, mit der allgemeinen Idee des Weltbürgertums, dem die Ideale des liberalen Judentums nachhingen. Das Ereignis von Herzls Begräbnis, das sich in vielen Erinnerungen von Zeitzeugen unauslöschlich einprägte, wurde zum Faszinosum, zum dramatischen Beleg dafür, was, so Salten später, ein „Dichtertraum“ vermochte. Bahr schreibt darüber: „Diese leise, meinen Ohren Unverständliches murmelnde dunkle Masse wälzte sich durch die Wienerstadt nach dem Lande der Verheißung.“⁴⁹

Da erst, so Bahr, begriff er den Zionismus. Das Ereignis drängt so suggestiv und ästhetisierbar wie nichts sonst in Herzls Leben zur messianischen Metaphorisierung seines Werks. Unwidersprechlich legitimierte sie gleichsam posthum Herzls „politics from the top down“, den selbstverständlichen Anspruch designierter Führerschaft, dem parlamentarische Diskussion und Verhandlung innerlich so fremd war, wie die verbindliche Ableitung aller Entscheidungen aus einer ideologischen Grundüberzeugung.

Herzls „Judenstaat“ war, mehr noch als die intellektuellen Konzepte Bubers, eine konkrete Utopie, ein plötzlicher befreiender voluntaristischer Akt und Aufbruch, der die Zukunft ohne allzu viel Reflexivität und kulturelle Traditionsbindungen, optimistisch sehen konnte, sowohl in seinem kommunitaristischen Gesellschaftsentwurf wie in dem romantischen Vertrauen auf die Entwicklung und die Leistungsfähigkeit der modernen Technik.

Gerade der quasi physiologische Aspekt von Herzls Revolte – „Land, Luft, Licht“ gegen die jüdische Intellekthypertrophie⁵⁰ und damit auch gegen das antisemitische Stereotyp gerichtet – entwickelte um die Jahrhundertwende einen suggestiven, partizipatorischen appeal, eine „Gegenwelt“, Ideenkonfigurationen von „reterritorialisation“ (Regine Robin) für radikale Ästheten und Intellektuelle, deren Denken in aufklärerischen und autonomieästhetischen Kategorien und Traditionen in eine Sackgasse geraten bzw. auf eine äußerste Spitze getrieben war (vgl. dazu den vorigen Abschnitt). Die zionistische Allüre verhieß eine neue Integrität und Authentizität, Selbstbestätigung und künstlerischen Widerhall in einem sich aufbauenden Kollektiv, Aufbruch und Kühnheit, Ideal und Praxis. Diese Verheißung enthielt, neben dem erwähnten ethnischen Aspekt, eine zweite Herausforderung bzw. Attraktion des zionistischen Programms, die die in einer solipsistischen Erstarrung verloren gegangene Dynamik des ästhetischen Bewusstseins der Jungwiener Moderne betraf. Ist die Rebellion der Jungwiener Ästheten im vorigen Abschnitt als „implosiv“ charakterisiert worden – implosiv in seinem ästhetizistischen Rückzug, implosiv auch in der Extravaganz und dem Arabeskenhaften der persönlichen Existenz, in der posenhaften Mischung des Prätentiosen und dem Kontakt mit dem sozial Deklassierten –, so ließe sich das zionistische Paradigma als „explosiv“ beschreiben, als Ausbruch, als Versuch, gesellschaftliche Substantialität und Resonanz zurückzugewinnen. Herzls Konzept hatte eine quasi ästhetische Transzendenz, es verlangte Selbsttransformation, eine Steigerung des eigenen Ichs. Für das produktive Schaffen und auch zur Stabilisierung der persönlichen intellektuellen und künstlerischen Identität war das sicher eine eminente Provokation und Anregung.

Die Dezipiertheit der visionären Idee, wie sie Herzl verkündete, unterstützte die missionarische und aristokratische Aura der Person. Sie behielt ein quasiassimilatives Makeup, aber ein mondänes, nicht serviles. In dieser Form wirkte er gar nicht als außenseiterhafter Rebell und seine Ideen gar nicht als definitive Destruktion des Assimilationismus, sondern nur als kräftiger Impuls zu dessen allfälliger kritischer Diskussion. C.E. Schorske (1982) nennt den hochambitionierten Intellektuellen darum einen so enttäuschten, verletzten Assimilanten und Liberalen, weil er doch die physische und psychische Deformation der jüdischen Ghettoexistenz verachtete. Er erstrebte narzißtisch, so Schorske, eine Geistesaristokratie, die die unaufgeklärte Masse und auch den schwachen republikanischen Parlamentarismus geringschätzte. Herzls „Bekehrungserlebnis“ (Schorske) war nicht sein kränkendes Erlebnis in der studentischen Burschenschaft, deren zeremonieller Habitus ihn eher wohl faszinierte, sondern seine Pariser Erfahrung des Dreyfus - Prozesses, dessen Ergebnis ihn liberale Werte und den liberalen Staat verachten lehrte. Um Großes und Bedeutsames zu leisten schien ihm jetzt nur der Appell ans Irrationale, an Wille, Energie und Dynamik, die Schaffung von Symbolen nützlich. (Näheres dazu im Kapitel 6.1. über Saltens Herzl-Porträts). Der charismatische Einzelgänger, der mondäne Legenden über seine Herkunft aus dem adeligen türkischen oder spanischen Judentum liebte, hörte so ungern wohl auch nicht die Titulaturen, die ihm adorierende Bewunderung oder Journalistenkritik nachrief: der Kalife, der assyrische König, der Moses des fin de siècle, der jüdische Jules Verne. Noch wo Widerspruch gegen die Person Herzls sich regte, schien er, bei Jacob Wassermann und zeitweilig auch bei Schnitzler, dem großen Eindruck abgetrotzt. Herzl wusste seine Politik zu inszenieren. R. Wistrich (1989) spricht von Herzls „aesthetic politics“, Schorske von dem „Gesamtkunstwerk“, als das ihm die zionistische Bewegung vorschwebte. Herzl wusste die Kraft des Unbewussten, Verdrängten in Juden pathetisch zu berühren. Sein Auftreten gegenüber den Führern und gekrönten Häuption Europas betonte die staatsmännische Würde, auf den Kongressen herrschte Frackzwang. Ins Tagebuch, das so unüberhörbar deutlich schon die „Herzl-Legende“ initiierte, notierte er:

„Ich bin nicht majorisierbar.“

Trotz dieser irrationalen, unpolitischen und ästhetisierenden Aspekten der Bewegung, dies muss hier immerhin aber angemerkt werden, darf die praktische und konkrete Utopie vor allem des Herzlschen Zionismus aber nicht übersehen werden. Seine rationale Analyse antisemitischer Feindseligkeit, sein konkreter Gesellschaftsentwurf für einen eigenen jüdischen Staat, seine Anhängerschaft, die ja insbesondere aus unterprivilegierten jüdischen Schichten bestand, lässt es nicht zu, ihn in eine Reihe von anderen Mythenbildungen zu stellen (germanische, biblische, ästhetische), wie J. Le Rider dies getan hat. Der Begriff ist allzu geläufig. Die These etwa bedarf überzeugenderer Konkretisierung, inwiefern die „neue Mythologie“ des herzlschen Zionismus erfunden wurde, „um das Vakuum einer de facto unauffindlichen ‚österreich - ungarischen‘ Nation zu füllen.“⁵¹

Neben den Angeboten, die Herzl dem Dilemma der intellektuellen Existenz junger Juden machte, neben all den Stilisierungen, die er seinen Ideen und seiner Person zuteil werden ließ, ist zumindest als Hypothese noch auf ein drittes Element der Faszination Herzls hinzuweisen. Es betrifft ein sozialpsychologisches Moment der Konfrontation, die Herzl auslöste. Jacques Kornberg hat in seiner Herzl-Biographie die primäre Bedeutung aller äußeren Ereignisse für Herzls Konversion relativiert.⁵² Relevanz und Sprengkraft gewinnen diese erst durch eine fundamentale Ambivalenz Herzls im Verhältnis zum Judentum; ein innerer Kampf, der so grundsätzlich verschieden wohl von dem anderer jüdischer Intellektueller doch nicht war. Verinnerlicht waren bei Herzl die aufklärerischen Vorstellungen von dem gedruckten, unrespektablen Juden. Dafür sind die Belege in der Tat zahlreich. Kornberg sieht, bei Herzl aber auch Anhaltspunkte für seine Identifikation mit dem stets wieder viktimisierten Juden. Dafür sind die offenkundigen Belege nun weniger zahlreich und dennoch erscheint die These nicht abwegig. Die Psychologik des forcierten Stolzes, eines neuen sozialen und intellektuellen Selbstbewusstseins liegt in der Abwehr einer Kränkung. Kornberg über Herzls stolzen, burschenschaftlichen Deutsch-Nationalismus: „To employ Hegel's concept of the dialectic: Jewish self-contempt and mimicry of Gentiles were both contained in – and overcome – in the new Zionist synthesis.“⁵³ Diese inneren Dilemmata teilten wohl viele gerade junge ambitionierte Juden, die das Fiasko der Elternträume erlebten, ohne sogleich Herzls Radikalismus der Antwort zu teilen. Tief und beschämend müssen, es ist später darauf näher einzugehen (5.3.), einige Kernsätze von Herzls Theaterstück „Das neue Ghetto“, einige Jahre vor dem „Judenstaat“ auf der Bühne, auf die Kreise junger jüdischer Intellektueller gewirkt haben, vor allem jene, die von der Weiterexistenz der inneren Barrieren für Juden sprechen, auch wenn die äußeren so vollständig gefallen scheinen. Diese Art von Zionismus wenigstens muss Herzls jüdische Zeitgenossen, seine intellektuellen und Künstlerfreunde, doch berührt haben, weil er von erlebten, erlebbaren, zumindest beobachtbaren inneren Nöten sprach.⁵⁴

Die Auseinandersetzung und die Verknüpfung mit Buber vollzieht sich im Hinblick auf die Literatur des beginnenden 20. Jahrhunderts durchaus unmittelbarer in einem kunstimmanenten Diskurs. Dies betrifft sowohl Bubers eigenes kulturtheoretisches Interesse wie seine Entdeckung der Literatur des osteuropäischen Judentums, der Herzl, gerade auch in ihren spirituellen Quellen, gänzlich fernstand.

Zwar hielt dieser die Ostjuden selber für authentisch und unkorumpiert von Assimilation, die Führung der zionistischen Bewegung sollte aber beim Westjudentum bleiben.⁵⁵ Die Wirkung dieser Entdeckung des Ostjudentums durch Buber bei Wassermann, Joseph Roth und auch bei Kafka, um nur wenige zu nennen, ist deutlich.⁵⁶ Gegenüber dem herausfordernd und zielbestimmt Exklusiven von Herzls Gestalt und Programm ließe sich Bubers anationaler und unkonfessioneller Zionismus eher als inklusiv bezeichnen.⁵⁷ Er sei nicht, so Buber in dem Renaissance-Aufsatz von 1901, „das Programm einer Partei, sondern das ungeschriebene Programm einer Bewegung.“ Bubers grundsätzlicher Einwand gegen Herzl und seine Anhänger, die ihm dafür „haltlose Schöngesteirerei“ vorwarfen, „vor einer äußeren Heimat eine innere Heimat (zu) schaffen“, fixierte diese Bewegung auf einen Bildungsbegriff, der Literatur und Kunst bedeutsame Rechte zusprach. Auf deren Utopiepotentiale setzte Buber bei seinem Vorhaben der Erneuerung der Kultur. Er zog dafür auch, durch Gustav Landauer ihm vor allem vermittelt, einen von marxistischen Kategorien geprägten Messianismus heran, stets unter der Prämisse aber, dass seine Wirkung „von innen“ sich zu vollziehen habe. Auch Buber spricht 1901 von „Johannesnaturen“, die das Zeitalter des „Neuschaffens“ und der „Auferstehung“ der Kultur antizipierten. Die prophetische Vokabel hatte Hermann Bahr ja schon zehn Jahre zuvor in seinem programmatischen Ibsen-Aufsatz verwandt (vgl. 2.2.2.). Eine Dekade später also taucht sie, nach den Enttäuschungen der individualistischen Emphase in der Literatur, hier wieder auf. Jetzt in einer von der jüdischen Reformdiskussion inspirierten weltanschaulichen Formulierung.

Herzl wie Buber gehörten zur intellektuellen Schicht des religiös indifferenten westeuropäischen Judentums, sie blieben dieser Diskussionsgemeinschaft auch als zionistische Führer zugehörig und verfochten Andersdenkenden gegenüber keineswegs eine Linie sektiererischer Intransigenz. Gerade Herzl hat deshalb von Seiten des osteuropäischen Zionismus manche Skepsis und Anfeindung hinnehmen müssen. Nahum Sokolow nennt ihn beziehungsweise ein „prophetisch-künstlerisches Genie“; er habe keine Erinnerung, aber hinter ihm stehe eine feste Sittlichkeit.⁵⁸ Was er als Prinzip innerhalb der eigenen Bewegung vertrat, das galt für Herzl wenn nicht den entschiedenen Gegnern so doch gegenüber den wohlmeinenden intellektuellen Skeptikern um ihn herum. „Unser Banner soll möglichst seidig wehen“, so zitiert sein erster Biograph Adolf Friedemann Herzl. Der habe stets scharf unterschieden zwischen den unveröhnlichen Gegnern und den „avec lesquels nous nous – entendrons plus tard“.⁵⁹ Zu Künstlern und Intellektuellen wie Schnitzler, Siegfried Trebitsch, Paul Goldmann, die keineswegs Zionisten waren, pflegte Herzl freundschaftlichen Kontakt; sogar zu Bahr die vergangenen Burschenschaftszwistigkeiten völlig vergessend. Den radikalen Assimilanten Joseph Redlich empfing er vom Tode gezeichnet noch in seinen letzten Lebenstagen in Toblach.

Wie unklar und diskret sich in den Jahren um 1900 die Einflussbereiche und Loyalitätsverpflichtungen zwischen den Feuilletonredaktionen der liberalen Presse, der Gruppe avantgardistischer Literaten und der Gruppe der jungen Zionisten durchdrangen und verknüpften belegt eine Erinnerung, die Isidor Schalit, der Mitkämpfer Herzls in seinen unveröffentlichten Memoiren festhält. Schalit lernte Salten 1896 anlässlich eines Ehrenhandels kennen, den Salten mit einem Bekannten von Schalit hatte. Beer-Hofmann und Bahr, beide höchst schlagfertig, so Schalit, wollten Salten beistehen. Diese drei galten dem jungen Zionisten „als Exponenten der Wiener Gesellschaft, zu der wir in arger Fehde standen, die uns erbittert bekämpfte, die uns schmähte und verfolgte, die viel mächtiger und stärker war als wir, denn sie verfügte über eine große Presse und über viele Mandate in den gesetzgebenden Körperschaften. Diese Gesellschaft waren, ob Christ ob Jud, eben die Assimilanten.“ Herzl beschwichtigte den aufgebracht und rauflostigen Schalit:

„Die Herren sind meine Freunde und Freunde der zionistischen Idee.“⁶⁰

Gerade diese diskreten Kontakte zwischen dem von Herzl personifizierten liberalen Pressefeuilleton und den jungen Caféhausliteraten erregte wohl auch die satirische Kritik von Karl Kraus. Die Abwegigkeit beider „Programme“ offenbart sich ihm in der Posenhaftigkeit ihrer Protagonisten. Seine Kritik am Zionismus ist eine Variante des vieltönigen Assimilantenspotts, sein Kommentar zu den Jungwienern verweist, wenn auch mit karikaturistischer Zuspitzung, auf die wohl durchaus reale Verlockung der „Zeitgenossenschaft“, die sich dem erschöpften Anatolismus Jungwiens nach seiner „heroischen“ Phase der frühen 90er Jahre in den jüdischen Visionen des Schriftstellerkollegen bot.

„Erst der kleingeistige Zionismus, dessen politische Linie mühelos bis zum nahen Endpunkt der realen Unmöglichkeit zu verfolgen ist, hat es diesen Herren, die bisher ausschliesslich mit ihren Nerven beschäftigt waren, ermöglicht, sich auch als Zeitgenossen zu fühlen. Erstaunlich rasch haben sie den Schmerz des Judenthums, den tausendjährigen, bewältigt, der ihnen jetzt zu tausend ungeahnten neuen Posen verhilft. Es ist gewiss interessant, einen Dichter, der einst, wenn er sprach, das Rathausviertel aufhorchen machte, nunmehr plötzlich alle gesellschaftlichen Zusammenhänge von sich abstreifen zu sehen. Er trennt sich von seiner exotischen Cravatte, die das Ensemble der ‚sonderbaren Schwermuth‘ stören könnte, bestellt beim vornehmen Tailleur ein Gewand à la Sack und Asche und gibt auf die Frage, was ihm den fehle, immer nur zur Antwort: Die Heimat . . .“⁶¹

Herzl, Buber und die Exponenten der literarischen Moderne in Wien um 1900 vereinigte ein Avantgarde-Bewusstsein, das sich richtete gegen das „Philisterium“; ein Kampfbegriff sowohl in der künstlerischen wie in der jüdischen Moderne, der Opposition beinhaltet gegen einen saturierten, kleinmütigen und historisch inaktuellen Zustand bürgerlichen Bewusstseins nicht nur in der Kunst. Immerhin, der Zionismus, der Herzls vor allem, blieb eine schroffe und ungeahnte Herausforderung für in liberalen Traditionen erzogene, für ästhetizistisch manifestierende Intellektuelle. Auch an den Kaffeehaustischen war „die Wirkung [. . .] gewaltig“, erinnert sich der den Jungwiener Literaten persönlich sehr nahestehende Wassermann. „Unsicher, bisweilen schmerzlich unsicher“ sei sein eigenes Verhältnis zu Herzls Thesen gewesen.⁶² Auch Rilke, mit den Jungwienern und besonders mit Hofmannsthal zeitweilig in engem Kontakt, hat wenngleich Jahre später die irritierende und faszinierende Logik der zionistischen Idee sowohl für die Geschichte des jüdischen Volkes wie, untrennbar davon, für die Kunstmoderne erwogen. Für diese (vgl. 2.2.2.) sei, so Rilke, der „eigentlich t r a n s p o r t a b l e Geist“ der Juden in der Diaspora entscheidend gewesen. Er fährt in dem zitierten Brief an Ilse Blumenthal-Weiß fort:

„Vielleicht muß dieses Ferment, wenn es lange genug gewirkt hat, wieder zurückgezogen und in seinem eigensten Gefäß gesammelt werden. Die aus rein jüdischem Impuls stammende zionistische Besinnung wäre ein Anfang zu dieser, vermutlich gebotenen Austrennung. Diese Wiedererwerbung des alten einstigen Bodens, diese neue Bodenständigkeit, wird dann ebenso wörtlich wie symbolisch aufzufassen und auszulegen sein. Wenn wir, was wahrscheinlich ist, das jüdische Volk nur in seinen Entstellungen kannten, in seiner Ratlosigkeit, in seinem abgelenkten und zuweilen schrägen Eigensinn, und wenn wir ein Maß der Kraft aus seinem Überstehen abnehmen, so erschreckt uns erst die Vorstellung der Stärke, die es aus sich aufbringen müsste, als ein Eingesetztes, Gewährtes, Begünstigtes! – Das Wachstum dieser selbst in ihrem Ausgerissensein so fruchtbaren Menschen käme dann zu einer unaufhaltsamen Fruchtbarkeit in Gott –, die Fortsetzung jener Geschichte leidenschaftlicher und gewichtiger Ernten, die uns das Alte Testament, wo immer wir es aufschlagen, zum Ereignis, zum Klima macht.“⁶³

Nicht nur Herzl hat versucht, eine geistige Solidarität zwischen jüdischer und literarischer Moderne derart herzustellen, dass er die modernen Literaten der Kultursphäre des Assimilationismus vor ihrer Vereinnahmung durch das Feuilleton der liberalen Großpresse in Schutz nahm. Bahr hat Herzl selber mit seinem – so sah er es – zionistischen Bekenntnis in dem Stück „Das neue Ghetto“ in den Kreis moderner Dichtkunst eintreten sehen⁶⁴ (vgl. 5.3.). Herzl „will jetzt erkennen, was da ist. Er will ein Wirklicher werden. Er hängt nicht mehr so sehr in der Luft, er hat die Erde betreten [. . .] Er sucht einen Anschluss an das Wirkliche. Da findet er sein Volk.“ Die Definitionsmerkmale des Modernen aus den Jahren zuvor sind nach wie vor aktuell, Bahr wendet sie in einer charakteristischen „kritischen“ Modifikation durch instinkt- und rasseideologische Elemente auf Herzls Wendung, auf das historische Schicksal des Judentums überhaupt und endlich auf die Entwicklung der zionistischen Idee an. Dem geistigen Zustand der Juden attestiert Bahr nach dem Vollzug der Emanzipation und der Assimilation an die westeuropäischen Völker „etwas Unreelles“. „Im Verstande“ seien sie diesen Völkern gleich geworden, nicht aber können sie sich deren auch vom Instinkt geleiteten Wesensart, Bahr nennt es deren „Leben“, assimilieren. So sind Juden unter Aufgabe alles wesensmäßig Eigenen zu „theoretischen Menschen“ geworden.

„Daher die schreckliche Unsicherheit in ihnen: Sie wissen nicht, wie sie fröhlich oder traurig sein sollen, es ist kein Impuls da, sie müssen immer erst bei jedem Schritt den Verstand befragen, während der gesunde Mensch, seiner Triebe gewiss, wie im Traume seinen Weg geht, der Natur vertrauend. Darum kommen die besten Deutschen unter ihnen den deutsch Geborenen doch immer als Fremde vor, sozusagen wie von Deutschen geworfene Schatten, die doch kein deutsches Blut haben.“

Aus dieser Uneigentlichkeit, Lebensfremdheit holt der Zionismus, so Bahr, die Juden wieder zurück.

„Das scheint mir der große Sinn des Zionismus zu sein. Ich bin kein Politiker und maße mir nicht an, im Politischen mitzureden. Aber ich werde doch sagen dürfen, dass ich die Zionisten bewundere. Es mag sein, dass ihre Pläne unausführbar sind, wie die gescheiterten Leute meinen. Das weiß ich nicht, aber ich weiß, dass durch sie die Juden aus bloß scheinenden, unreellen Existenzen wieder ganze Menschen werden können. Die Zionisten sind der Meinung, dass aus einem Juden niemals ein rechter Deutscher oder Franzose wird, und dass der Jude, der es versucht, sein Bestes verliert, ohne dafür etwas zu gewinnen. Dieser Meinung bin ich auch. Ich meine, dass der Mensch keine edlere Macht in sich hat als die verlässlich waltenden Instincte seiner Rasse. Diesen soll er treu bleiben, sie soll er mit Liebe hegen, jeder die seinen. Juden, bleibt Juden, werft euch nicht weg, seid stolz: dann werdet Ihr ganze Menschen sein und nur aus ganzen Menschen, von gewissen, gewaltsamen und prächtigen Instincten, können unsere guten Europäer werden! Wer aber sich selbst verleugnet, der hat das wahre Leben verwirkt.“

Erkennbar wird in dieser Reaktion Bahrs auf die zionistische Idee seines Freundes Herzl ein gleichsam positiv gewendeter kulturkritischer Antisemitismus, der Juden als Juden aufruft zur Mitwirkung an einem fortschrittlichen universalen Kulturprozess. Einmal mehr werden, wie hier bei dem prominentesten Theoretiker der Jungwiener Moderne zu sehen ist, Motivationen innerhalb des judenkritischen (und das heißt hier innerhalb des assimilationskritischen) Denkens erkennbar, das ästhetisch-kulturtheoretische und zionistische Intentionen verband.

1898 sind die Jungwiener Literaten, um noch einmal darauf hinzuweisen, in eine Phase getreten, wo sie, auf verschiedenen Wegen, aus dem solipsistischen Ästhetizismus, aus dem „Turm des Ich“ (Felix Braun) sich zu befreien beginnen.

Unter der Parole des erst spät rezipierten Ernst Mach „Das Ich ist unrettbar“ werden Wege der Wiederanknüpfung an das „Leben“ gesucht, unter dessen Verlust der dekadente Held der ästhetizistischen Revolte der Jungwiener Literatur litt und das er stets wieder künstlich zu fingieren versuchte. Wege dieser Wiederanknüpfung führten zur „Entdeckung der Provinz“ (Bahr), zum Mysterienspiel und zur Komödie (Hofmannsthal), zu einem katholischen Mystizismus (Andrian). In dieses verunsicherte Milieu neuer Orientierungsbedürfnisse schlug Herzls Judenstaats-Manifest ein, nach Stefan Zweigs Bericht „mit der Durchschlagkraft eines stählernen Bolzens.“ Auch in Zweig Erinnerung mischt sich, charakteristisch, Faszination und Zweifel. Wer also nach der langen und tiefen Krise liberaler Theorie und sozialer Werte im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts, wer vor allem nach den Infragestellungen der Identität durch den Antisemitismus der 90er Jahre entschiedener sich als Jude fühlen konnte und wollte, dem machte in verschiedenen denkbaren Formen auch der Zionismus (neben dem Austromarxismus) ein Angebot für eine andere als nur individuelle, psychologische und eine rein ästhetische Reflexion des Problems.

Anmerkungen:

¹ Als Träger jüdischen Nationalbewusstseins in den 80er Jahren in Wien ist v.a. die jüdische Studentenverbindung „Kadimah“ zu nennen; in Wien ferner die Verbindungen Unitas, Ivria und Libanonia. Außerhalb des akademischen Bereichs ist noch der 1885 gegründete Verein Admath-Jeschurun zu nennen. Daneben Zeitschriften wie die von Smolensky herausgegebene „Haschachar“ (Morgenröte), die von Achad Ha` am herausgegebene „Hashiloach“ oder die in ihrem Titel an die gleichnamige Schrift von Leo Pinsker, eines Arztes aus Odessa, erinnernde Zeitschrift „Autoemanzipation“, die Nathan Birnbaum, ein früher wichtiger Theoretiker des Zionismus der sich später von Herzl trennte, herausgab.

Vgl. zum vorherzianischen Zionismus, dessen v.a. messianische Traditionen bis auf Sabbatai Zwi (1626-1676) zurückgingen, aus der zeitgenössischen Literatur u.a. Heimkehr. Essays jüdischer Denker. Hg. v. Jüd.-Nat. Akad. Verein „Emunah“ Czernowitz. Czernowitz 1912. Adolf Böhm, Die zionistische Bewegung, Berlin 1920. Nahum Sokolow, Die Geschichte des Zionismus, London 1919. Heinrich York-Steiner, Die Kunst als Jude zu leben, Leipzig 1928. H. Sewann, Zirkel und Zionstern, 3 Bde., Graz 1990-92.

Aus der Feder eines anderen prominenten jüdischen Journalisten in Wien stammt eine weitere kosmopolitische Vision und Utopie einer Staatsgründung außerhalb Europas. Herzl erwähnt sie im Vorwort zum „Judenstaat“. Theodor Hertzka, bis 1886 Chefredakteur der WAZ, bei der auch Herzl zeitweilig tätig war, veröffentlichte 1889 den Roman „Freiland“, dessen Ideen, obgleich sie keine spezifisch jüdischnationale Richtung hatten, auch innerhalb des Zionismus zeitweilig Aufnahme fanden (Dazu Franz Neubacher, Freiland. Eine liberalsozialistische Utopie, Wien 1987).

² Die Literatur über Herzl, in viele Aspekte differenziert, ist kaum noch überschaubar. Genannt seien nur wenige häufiger zitierte Titel. Aus der Literatur von Zeitgenossen: Tulo Nussenblatt (Hg.), Zeitgenossen über Herzl, Brünn 1929. Adolf Friedemann, Das Leben Th. Herzls, Berlin 1914 (Die erste Biographie). Martha Hofmann. Th. Herzl. Werden u. Weg. Frankfurt 1966. Josef Kastein, Th. Herzl. Wien 1935. Josef Patai, Herzl, Tel Aviv 1936. Jacob de Haas, Th. Herzl. A biographical study. 2 Bde. Chicago 1927. Leon Kellner, Th. Herzls Lehrjahre, Wien 1921. M.W. Weisgal, Th. Herzl. A Memorial. New York 1929.

Aus der neueren Literatur zu Herzl ist zu nennen: Joseph Adler, The Herzl Paradox, New York 1962. Peter Loewenburg, Th. Herzl: A Psychoanalytic Study in Charismatic Political Leadership, in: Benj. Wolman (Hg.) The Psychoanalytic Interpretation of History, New York – London 1971, S.150-181. Ernst P. Blumenthal, Diener am Licht, Frankfurt – Köln 1977. Alex Bein, Th. Herzl, Zuerst Wien 1934. Seitdem vielfache Neuauflagen. Desmond Stewart, Th. Herzl, New York 1974. Amos Elon, Th. Herzl, Wien – München 1979. Klaus Dethloff (Hg.), Th. Herzl oder Der Moses des Fin de siècle, Wien – Köln – Graz 1986. Jacques Kornberg, Th. Herzl. From Assimilation to Zionism. Bloomington – Indianapolis 1993.

³ S. Zweig, Die Welt von gestern, a.a.O., S.129.

⁴ Zit. wird nach T. H., Zionistische Schriften. Bd.1. Berlin 1905, S.36.

⁵ Vgl. ebd., S.19 ff.

⁶ Ebd., S.25.

⁷ Ebd., S.22.

⁸ Leon Kellner, Th. Herzls „Einfälle zum Judenstaat“, in: Die Welt 1914, Nr.27, S.660 f.

⁹ L. Kellner (1920), S.17.

¹⁰ L. Kellner an Quittner vom 6.6.1896, in: Anna Kellner, Leon Kellner, Wien 1936, S.60.

¹¹ R. Wistrich, Habsburg Jews and the Holy Land, in: The Jewish Quarterly, Bd.37 (1990/91), Nr.4, S.44.

¹² Verhandlungen des III. Zionistenkongresses. Stenograph. Protokoll. Basel (15-18.8.1899), S.23.

¹³ Zu dieser kritischen Auseinandersetzung vgl. etwa folgende Aufsätze in der „Welt“: Adolf Friedemann, Judentum und Liberalismus, in: Die Welt 1901, Nr.9, S.3 f. Siegmund Werner, Die Wiener Cultusgemeinde, in: Die Welt 1898, Nr.49, S.2 f.

¹⁴ H., Protestrabbiner, in: Die Welt vom 16.7.1897, S.2.

¹⁵ Vgl. Leo Goldhammer, Die Juden Wiens, Wien – Leipzig 1927, S.32.

¹⁶ C. E. Schorske (1982), S.113.

¹⁷ Vgl. dazu Anon., Das Erwachen der jüdischen Nation, in: Deutsche Zeitung vom 9.1.1898, S.1-2. Von einem christlich - antisemitischen Standpunkt aus wird hier Herzl als Judenkritiker gelobt. Im Zionismus wird, so die Rezension eines Buches „Das Erwachen der jüdischen Nation“ von F. Heman, „ganz in Übereinstimmung mit dem Standpunkt der ‚Deutschen Zeitung‘, die einzig mögliche Lösung der Judenfrage erblickt.“

¹⁸ Vgl. hierzu auch Arthur Freud, Gestalten um Herzl in Wien, in: Zs. für die Geschichte der Juden, Bd.3 (1966), S.219-229. Harry Zohn, Die Rezeption Herzls in der jüdischen Umwelt, in: Norbert Leser (Hg.), Th. Herzl und das Wien des Fin de siècle, Wien – Köln – Graz – 1987, S.97-112.

¹⁹ Auf andere innerzionistische Kontroversen wird hier nicht näher eingegangen (vgl. dazu 5.7.1.). Hinzuweisen ist immerhin auf Nathan Birnbaum. Zu nennen ist Birnbaum vor allem deshalb, weil er sehr aktiv war in der akademischen Vereinigung „Gamalah“, die die Idee einer Fusion von Sozialismus und Zionismus verfolgte. Diese Tendenz gewann allerdings in den Jahren vor der Jahrhundertwende, als um die ideologische Orientierung noch heftig gestritten wurde, nicht die Oberhand. Ein führender Sprecher dieser Richtung, ebenfalls in journalistische Kämpfe mit Herzl um Einfluss und Macht in der zionistischen Bewegung verstrickt, war Rafael Saul Landau (vgl. Sturm und Drang im Zionismus, Wien 1937). Auch dazu ist v.a. in 5.7.1. Näheres ausgeführt.

²⁰ Wiener Juden um 1900, wachsend mit dem Sozialstatus, „regarded themselves first and foremost as loyal Austrian citizens and patriots who happened to be of Jewish origin and who practised – or at least in theory adhered to – the Mosaic religion. Jewish nationalism as such was virtually non-existent among this élite.“ So Menachem Z. Rosensaft, Jews and Antisemitism in Austria at the End of the Nineteenth Century, in: Leo Baeck Institute Yearbook 21 (1976), S.65.

²¹ Beispielhaft für eine Fülle ähnlich lautender Bemerkungen im Tagebuch die vom 24.8.1899. Bacher begrüßt Herzl nach dem Baseler Kongress: „Jetzt sollten sie sich aber doch bald von der Sache losmachen.“ Herzls Kommentar:

„So komme ich heute wieder einmal in die Redaktion zurück, nachdem ich in Basel ein freier u. grosser Herr war, u. muss demütig wie ein Commis bei Principal Bacher eintreten. Grausam! [. . .] Wieder die grinsenden Gesichter derer, die nicht dran glauben wollen, gesehen. Aber ihr Grinsen ist älter u. mir scheint es mutloser geworden.“ (Th. Herzl, Briefe und Tagebücher. Zionistisches Tagebuch 1899-1904, Berlin – Frankfurt – Wien 1985, S.49).

²² Vgl. R. Grunberger, Jews in Austrian Journalism, in: Fraenkel, Jews of Austria, a.a.O., S.90.

²³ „Ich bin nicht pro-jüdisch; ich bin nicht anti-jüdisch: ich bin a-jüdisch“, so zitiert Raoul Auernheimer, später leitender Feuilletonredakteur, den Herausgeber der „Neuen Freien Presse“ (R. Auernheimer, Das Wirtshaus zur verlorenen Zeit, Wien 1948, S.41).

²⁴ Martin Freud, Who was Freud?, in: J. Fraenkel (Hg.), Jews of Austria, a.a.O., S.207. Zu Sigmund Freuds Haltung dem Zionismus gegenüber vgl. Peter Gay (1987), S.123. M. Robert (1975), S.40.

²⁵ S. Mayer (1911), S.348 ff.

²⁶ S. Mayer (1917), S.467 ff.

²⁷ Anton Bettelheim, Der Gründerprospect einer jüdischen Schweiz (1886) u. ders., Trutzjuden (1897), in A. B., Acta Diurna, a.a.O., S.27/29 u. 34 f.

²⁸ Zit. Jugend in Wien. Ausst. – Katalog Deutsches Literaturarchiv Marbach. Stuttgart 1974, S.207.

²⁹ F. Braun (1949), S.436 f.

³⁰ J. Braunthal (1948), S.26. Vgl. zu dieser Vater-Sohn-Problematik auch Eugen Hoeflichs Bemerkungen in M.Y. Ben-Gavriel (1963), S.199.

³¹ S. Großmann (1931), S.104.

³² Zit. Moses Landau, Geschichte des Zionismus in Österreich und Ungarn. Phil. Diss. Wien 1932, S.94. Landau stützt sich auf die Auskunft von Zeitzeugen.

³³ Moritz Güdemann, Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen, Wien 1902, S.46+97.

³⁴ Sch. (Rez., „Das Nationaljudenthum“ von Moritz Güdemann), in: Neue Revue, Bd.2, 1897, S.86.

³⁵ Jacob Allerhand, Die Rabbiner des Stadttempels von J.N. Mannheimer bis Z.P. Chases, in: Studia Judaica Austriaca, Bd. VI, Eisenstadt 1978, S.20 f.

³⁶ Achad Ha`ams Einfluss war vor allem in Osteuropa beträchtlich. Ein Führertum praktisch-politischer Art beanspruchte er nicht. Trotz spiritualistischer Kritik an Herzls zu eng politischer Definition des Zionismus als Reaktion auf den Antisemitismus hat Achad Ha`am – ebenso wie Buber – Herzls historisch gerechtfertigte Führerschaft in der zionistischen Bewegung anerkannt.

³⁷ M. Buber, Jüdische Renaissance, in: Die jüdische Bewegung I, Berlin 1916, S.8 (Zuerst in „Ost und West“ 1901).

³⁸ Martin Buber – Ludwig Strauß. Briefwechsel. Hg. v. T. Rübner u. D. Mach. Frankfurt 1990, S.41.

³⁹ Bedeutsam für diese Beziehungen zwischen der zionistischen Bewegung und der Jugendbewegung war vor allem die gemeinsame Idee, durch Kontakt mit der Natur und durch den Sport zur moralischen Regeneration des Menschen beizutragen. In den zionistischen Jugendbünden „Blau-Weiß“ waren auch viele jungjüdische Intellektuelle aktiv. (Vgl. u.a. W.O. Mc Cagg 1989, S.208).

⁴⁰ Vgl. dazu auch M. Buber, „Er und Wir“ in der Herzl-Gedenknummer der „Welt“ vom 20.5.1910, S.445 ff.

⁴¹ Vgl. M. Buber, Von jüdischen Dichtern und Erzählern, in: Jüdischer National-Kalender 5677, Wien 1916, S.119 ff. Vgl. dazu auch Hermann Menkes, Ghetto-Naturalismus, in: Die Zeit, Nr.146 vom 17.7.1897, S.40 f. Der Autor durchaus kein Zionist, schreibt, es sei wieder an der Zeit, die jüdische Ghetto-Geschichte zu entdecken „seitdem es wieder eine Judenfrage gibt.“

Über die Frage der Begründung einer „neuen jüdischen Volkskultur“ kam es auf dem V. Zionistenkongress zu einer Kontroverse zwischen Buber und Nordau. Dieser hatte Versuche dazu als Leichtfertigkeit und Phantasterei erklärt. Buber sah in der Anregung einer modernen jüdischen Poesie durch die von ihm entdeckten ostjüdischen Quellen ein Mittel gerade die höheren Klassen des Judentums „von Grund aus geistig und sittlich zu erziehen.“ (M. Buber, Ref. Auf dem V. Zionistenkongress (26.-30.12.1901). Stenograph. Protokoll der Verhandlungen, Wien 1901, S.151-170.

⁴² M. Buber, Von jüdischer Kunst, in: Die jüdische Bewegung I, Berlin 1916, S.64 (zuerst in: Die Welt vom 17.1.1902). Dazu auch im gleichen Band: Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung, S.68-77.

⁴³ Vgl. M. Buber, Über die Aufführungen der Habima, in: Hofmannsthal-Blätter 1984, H.30, S.50-55.

⁴⁴ Vgl. dazu die dezidierte Stellungnahme Bubers auf einen Vorhalt von Werner Kraft in: Rudolf Borchardt – Martin Buber. Briefe, Dokumente, Gespräche 1907-1964. In Zusammenarbeit mit K. Neuwirth hg. v. Gerhard Schuster. München 1991, S.76 f.

⁴⁵ Michael Berkowitz, Zionist Culture and West European Jewry Before the First World War, Cambridge 1993.

⁴⁶ M. Berkowitz (1993), S.39.

⁴⁷ Ebd., S.99.

⁴⁸ Ebd., S.189.

⁴⁹ H. Bahr, Herzls Tat, in: T. Nussenblatt (1929), S.21.

⁵⁰ Der Wiener Arzt Martin Engländer hielt Vorträge in zionistischen Vereinen über typisch jüdische Krankheiten und Therapiemöglichkeiten. „Nervosität, Neurasthenie, Hysterie“ und die unter Juden „s e h r h ä u f i g e n e u r o p a t h i s c h e A n l a g e“ von Juden, durch „erschwerten Konkurrenzkampf“ verursacht, seien nur durch physische Regeneration zu beheben (M. E., Die auffallend häufigen Krankheitserscheinungen der jüdischen Rasse, Wien 1902).

⁵¹ J. Le Rider (1990), S.30.

⁵² Jacques Kornberg, Th. Herzl. From Assimilation to Zionism. Bloomington – Indianapolis 1993.

⁵³ Ebd., S.5.

⁵⁴ Vgl. J. Kornberg (1993), S.3.

⁵⁵ Vgl. R.S. Wistrich (1989), S.85.

⁵⁶ Vgl. Gershom Shaked, Die Macht der Identität, Königstein 1986, S.206 f.

⁵⁷ Vgl. dazu auch K.E. Grözinger, M. Bubers Deutung der jüdischen Geschichte als der Versuch einer Modernisierung des Judentums oder Das doppelte Missverständnis, in: Konfrontation und Koexistenz, a.a.O., S.190 ff.

⁵⁸ Nahum Sokolow, Herzl der Heimgekehrte, in: T. Nussenblatt (1929), S.197. Dazu auch M. Landau (1932), S.189 f.

⁵⁹ A. Friedemann (1914), S.34 (Anm.1).

⁶⁰ Isidor Schalit, Erinnerungen, 3 Bde., CZA A 196,

⁶¹ Karl Kraus, Eine Krone für Zion, in: Frühe Schriften II. Hg. J.J. Braakenburg. München 1979, S.305.

⁶² J. Wassermann, Mein Weg als Deutscher u. Jude, a.a.O., S.111

⁶³ R.M. Rilke an Ilse Blumenthal-Weiß, in: Briefe aus Muzot, a.a.O., S.133 f.

⁶⁴ H. Bahr, Das neue Ghetto, in: Die Zeit, Bd. XIV (1898), Nr.171, S.28.

2.3. Gegenstand und Problemstellung

I r r t ü m e r, n e u e a l t e. Nicht dass er unbekannt wäre. Seinem Namen begegnet man schon oft in der Literaturgeschichte um 1900, in manchen Rollen und Zusammenhängen. Fast alle großen Literaturlexika, ältere und neuere, widmen Felix Salten Artikel, selten bleibt sein Name ungenannt in monographischen Darstellungen der Epoche. Nicht oft freilich auch, wo er nicht einfach nur in einer fixierten Reihenfolge von Namen erwähnt wird, findet sich zumindest den biographischen Daten nach etwas Richtiges und Verlässliches. Selten offenbar scheint einem Autor der Name so bedeutend, dass er überlieferte Informationen überprüft.

Schon die zeitgenössischen Zeugnisse sind mit Vorsicht zu genießen. In der Sammlung von Zeitungsausschnitten, die die Judaica - Sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek zum Namen Salten vorhält, gibt es eine Fülle biographischer Unrichtigkeiten, selbst in den Daten von Geburt und Tod. Philosophie-Student soll er gewesen sein und später Exilant in Hollywood – dies nur und einiges andere, später zu korrigieren, als fester Bestand der Desinformation über Salten („Feitel Salzmann“, so eine Nazi-Quelle ebd.) bis in jüngste Veröffentlichungen und den „Brockhaus“. Neuere biographische Fachlexikonartikel wiederholen alte Unrichtigkeiten: „studied in Vienna“, „... philosophy there“, Chefredakteur der „Allgemeinen Kunst-Chronik“, „a friend of Herzl, succeeded him to the post of feuilleton editor of the NFP“, an anderer Stelle ist Salten apostrophiert als Feuilletonredakteur der „Zeit“ (auch hier Nachfolger seines Freundes Herzl), auch als Herausgeber, ja als Gründer der „Zeit“; „left Vienna in 1938 for the USA“, nach dem Krieg Rückkehr in die Schweiz ...¹

Die S e k u n d ä r l i t e r a t u r zu Salten ist relativ kurz zu resümieren. Nach dem Krieg beginnt sie mit einer Wiener Dissertation von Kurt Riedmüller, der weder in der Präsentation der Fakten noch in ihren Schlussfolgerungen zu trauen ist. Der eine oder andere Quellenhinweis in ihr ließe sich vielleicht weiterverfolgen, wenn zumindest der genauer gekennzeichnet wäre.² Eine Fortsetzung findet die „Salten - Philologie“ erst in den 80er Jahren. In Zürich, dem Zufluchtsort Saltens während der Nazi-Diktatur, entstand eine Lizentiatsarbeit von Ingrid Kunz (Betreuer: Martin E. Schmid) zum Thema „Felix Salten als Theaterkritiker zwischen 1902 und 1910“.³ Zu nennen ist ferner eine „Betrachtung“ von Ulrich Weinzierl über ein Thema, das er mit einem Fragezeichen versieht: „Typische Wiener Feuilletonisten“, unter ihnen Salten.⁴ Literarisch lässt Weinzierl von Saltens Werk wenig gelten, von der Persönlichkeit des Autors noch weniger. „Ein dunkler Ehrenmann“ sei er gewesen, so Weinzierl mit Berufung auf Schnitzler und vor allem auf Karl Kraus. (Die Urteile des letzteren sind überhaupt vielfach zu Formeln einer negativen Sprachregelung der Kraus-Scholastik zu Salten geworden). – Knapp und verlässlich informiert Gregor Ackermann 1989 in den Kraus-Heften über Briefe von Kraus an Salten.⁵ In Donald Daviaus Sammelband „Major Figures of the Turn – of – the – Century Austrian Literature“ (1991)⁶ porträtiert Lore Muerdel Dormer Felix Salten. Die Autorin beruft sich gänzlich auf die Riedmüller-Dissertation sowie Auskünfte von Lea Wyler, der Enkelin und Züricher Nachlassverwalterin Saltens (vgl. S.432, Anm.4). Verdienstvoll an dieser Veröffentlichung ist vor allem ein umfassendes Werkverzeichnis Saltens in deutscher und englischer Sprache. Es stammt von Gregor Ackermann. – Widar Lehnemann

unternimmt in einer Festschrift für Helmut Arntzen (1991) erhellende Untersuchungen über „interpretatio judaica“ und „jüdelnde“ Sprache im Anschluss an Karl Kraus' Glosse von 1929 über Saltens Roman „Fünfzehn Hasen“.⁷ Die Kraus'sche Überschrift lautete „Jüdelnde Hasen“. Die Ergiebigkeit und suggestive Genauigkeit der Behandlung von dessen Erzfeind und seines Textes wird nachgewiesen. Die proskriptive Tendenz der Glosse über das „Jüdeln“ bleibt unerörtert, vielmehr wird darauf hingewiesen, „wie ernst es Karl Kraus gewesen sein muß.“ Anregende Überlegungen stellten Dietmar Schmidt und Claudia Öhlschlager zur „Koinzidenz von Tiergeschichte und Pornographie am Beispiel von ‚Bambi‘ und ‚Josefine Mutzenbacher‘, so der Untertitel, an.“⁸ Gabriella Rovagnati hat ein Kapitel ihrer Studie „Spleen e Artificio“ (1994) gewidmet. Neben vielem bekannt Richtigen liest man auch einiges bekannt Unrichtiges zur Biographie Saltens. Verdienstvoll sind die Ausführungen insbesondere in der Wiederentdeckung eines oder zweier ansehnlicher lyrischer Arbeiten Saltens an entlegenem Ort, an denen die Autorin freilich die bekannten Stereotype Jungwiener Dichtkunst verdeutlicht. Für Salten Charakteristisches – auch in seinen Schwächen Charakteristisches – wird so prägnant, wie es die Sammlung der Kapitel dieser Studie nahe legt, kaum erkennbar. In den Bewertungen schließt sich die Autorin vielfach Weinzierl an:

„In realtà Salten cercò fin dall'inizio di diventare qualcuno e ci riuscì anche grazie alle sue capacità epigonali, a quella sensibilità sismografica che gli permetteva sempre di scegliere gli atteggiamenti e gli argomenti giusti al momento giusto.“⁹ –

Auf zwei wichtige Aufsätze von Karlheinz Rossbauer (1991) und Hansgerd Delbrück (1997) über die Lueger-Portraits von Salten soll in dem entsprechenden Abschnitt dieser Arbeit eingegangen werden. Schließlich ist noch auf eine kürzlich erschienene Dissertation über Salten von Lieselotte Pouh hinzuweisen, der das Kompliment zu machen ist, dass sie über die erste Salten - Dissertation doch hinausführt; zumindest der anspruchsvollen Fragestellung nach.¹⁰

Diese Bemerkungen sollen ein Licht werfen auf den Status Felix Saltens in der Literaturwissenschaft. Er ist – im Gegensatz etwa zu seinen Weggefährten Beer-Hofmann oder Andrian, für die sich schon eine Bibliographie von einigem Umfang zusammenstellen lässt – tatsächlich wenig bekannt. Aber er hat dennoch einen „Ruf“. Er wird stets wieder erwähnt in der Forschung über die, deren Freund und Zeitgenosse er war, also in der Kraus-, Hofmannsthal-, Schnitzler-Forschung etwa. Er ist – auch hier kaum mehr als dem Namen nach – bekannt aus der Forschung über die literarische Szene der zweiten Republik in Österreich. Gewissenhaftes literaturwissenschaftliches Interesse ist Salten zweifellos im Zusammenhang der PEN-Kongress-Ereignisse 1933 in Ragusa zuteil geworden. Er ist bekannt als der literarische Schöpfer des „Bambi“ und steht im Verdacht der Autor (möglicherweise auch nur der Co-Autor!) eines der ersten großen Klassiker der pornographischen Literatur, der Josephine Mutzenbacher, zu sein. So betrachtet könnte man den spektakulären Autor als einen der unbekanntesten der weltbekannten Schriftsteller des 20. Jahrhunderts nennen, (wobei manche Lexika auch noch nicht sicher sind, ob Salten Disney oder etwa doch Disney Salten angeregt hat). Dabei wird in der neueren Literatur wiederholt nach ihm gefragt, auf seine Bedeutung hingewiesen, so von Sigurd P. Scheichl und Wolfgang Duchkowitsch (1997).¹¹

Alles was man insoweit von ihm „weiß“, hat Felix Salten wenig Kredit eingetragen, eher eine negative Prominenz. Salten - Erkenntnisse sind bislang also eher Nebenprodukte anderer Forschungsinteressen gewesen. Sein literarisches Werk ist

weithin unbekannt, ebenso seine Tätigkeit als wichtiger und einflussreicher Literaturkritiker und Feuilletonist in Wien über 40 Jahre und nicht zuletzt seine Tätigkeit als zionistischer Autor und Aktivist in einer für das deutschösterreichisch-jüdische Kulturverhältnis überaus heiklen Epoche.

Die vorliegende Studie will etwas Licht in dieses Dunkel bringen, indem sie Salten in den Mittelpunkt der komplizierten Verhältnisse stellt. Sie will – naheliegend darum auch der chronologische Aufbau – den Informationsstand über einen Autor erhöhen, dessen Merkmale, reale und zugeschriebene, etwas auch ahnen lassen vom sich steigernden Chaos des Geschichtsverlaufs, den seine Lebensperiode gerade für einen jüdischen Intellektuellen umfasst: Angehöriger der weltabgewandten Jungwiener Moderne – Zionist – Penpräsident – „Nazikollaborateur“ – Exilant.

Die Arbeit konzentriert sich zunächst auf die weithin unbekannte Biographie Saltens und vor allem unter einem spezifischen Aspekt, dem nämlich seines **J u d e s e i n s**.

Sie geht aus von einem gesellschaftlichen Phänomen und untersucht dessen Wirkung also auf einen Einzelnen. Dieser gesellschaftliche Tatbestand ist der Antisemitismus der Wiener Jahrhundertwende. Welche Bedeutung dieser Antisemitismus in Österreich und Wien im 19. Jahrhundert hatte, welche Rolle er u.a. auch im kulturellen Bereich spielte, darauf haben historische Arbeiten der letzten anderthalb Jahrzehnte (vgl. 2.2.1. u. 2.2.2.) von Rozenblit, Beller, Wistrich, Oxaal u.a. (vorher insbesondere P. Pulzer) mit Überzeugung hingewiesen. Die Literaturwissenschaft hat diese Ereignisse aufzuarbeiten, in ihrem Bereich zu überprüfen und gegebenenfalls zu differenzieren. Die Einleitungsabschnitte 2.2.1. bis 2.2.3. dienen insofern der Darlegung und der Explikation eines durch die genannten neuen Studien zur „Judenfrage“ beeinflussten Vorverständnisses, das dem hier gestellten Forschungsvorhaben vorausgeht. Lange Zeit wurde dem Phänomen des Antisemitismus in kulturhistorischen Arbeiten zum künstlerisch so kreativen Wiener *fin de siècle* kaum Notiz genommen. Kaum einer hielt ihn für bedeutsam für wesentliche Fragestellungen, keiner maß der Tatsache, dass ein überwältigender Teil der Protagonisten Juden waren eine Bedeutung bei. Der soziale Hintergrund dieser etwas solitären literarischen Moderne, so schien es, war die bürgerliche Oberschicht, der etwa Schnitzler, Kraus, Zweig u.a. entstammten; unbedeutsam also, dass diese jüdische Vorfahren hatten, dass es eine jüdische Unterschicht überhaupt gab, auch der Zionismus des Literaten Theodor Herzl – kaum bekannt oder zur Kenntnis genommen.

Empfand sich jenes gesellschaftliche Milieu, dem Schnitzler, Kraus, Zweig entstammten, in einer irgend charakteristischen und inklusiven Form als „jüdisch“? Phänomenologische Beobachtungen haben in den einleitenden Abschnitten 2.2.1. bis 2.2.3. dazu einige Hinweise formuliert. Unabweisbar aber scheint es für die Definition der Fragestellung der vorliegenden Studie das Problem „Was ist ein Jude?“ zu präzisieren.

W a s i s t e i n J u d e? Eine Definition ist wieder und wieder in der Literatur versucht worden. Bis in neuere Veröffentlichungen sind stets wieder die Begrenzungen der Bestimmungsmöglichkeiten aufgezeigt worden (J. Katz 1990, U. Peters 1994). Das Judentum eines jeden europäischen Landes zumindest hatte seinen bestimmten Charakter, seine eigene soziale Komplexion, abhängig von dem Stand, den es im Gesamtsystem der Gesellschaft jeweils innehatte. Auch dies beeinflusste die

individuelle Selbstdefinition als Jude. Am eindeutigsten noch ist die religiöse Definition, die Zugehörigkeit zu Konfession und Gemeinde. Problematischer ist eine kulturelle und ethnische Definition, weil sie Zuschreibungen impliziert, die der Einzelne zurückweist. Zweifellos ist kein irgendwie konstitutiver Inhalt des jüdischen Menschseins erkennbar. Von einer „jüdischen Kultur“, von einem „jüdischen W e s e n“ – mit Betonung auf diesem Spezifikum –, wie dies Ernst H. Gombrich in seinem Widerspruch v.a. gegen Steven Beller bei seinem Londoner Vortrag 1996 getan hat, wird hier nicht gesprochen.¹² Auch nicht von „jüdischen Traditionen“, wie der renommierte österreichische Historiker Emil Brix in der Einleitung zu Gombrichs Vortrag etwas vage formuliert. Was dieser hier als „jüdische Traditionen“ kennzeichnet, sind ja keine spezifisch jüdischen religiöse, geistige, ideologische Gehalte, sondern geradezu solche, die „das Jüdische“ negierten; aus dem assimilationistischen Denken stammend, aus sozialen Veränderungsprozessen also, die diese selber stabilisierten und überhöhte. In einer historischen Sicht der Verhältnisse soll im vorliegenden Text von der Problematik der Selbstdefinition und rationalen Bestimmungen des Judeseins in den konstatierenden Feststellungen abgesehen werden. Es soll auf diesbezügliche Kennzeichnungen auch in der Form verzichtet werden, wie sie Steven Beller im Hinblick auf das vermittelte Weiterwirken einer jüdischen Tradition des Lernens und des ethischen Prinzips beschrieben hat (1996, S.279. Vgl. 2.2.2.). Sie gelten im vorliegenden Fall nur unter bedingten, biographisch erst genau zu definierenden Voraussetzungen und Umständen. Es soll vielmehr gefragt werden, wie reagieren Menschen auf den Angriff auf sie aufgrund der Tatsache, dass sie Juden sind und als Juden sich bekennen oder nur einfach, dass sie jüdische Vorfahren hatten (vgl. Bruce Pauley, 1993). Hier allerdings, in der verstehenden Nachzeichnung der Konflikte gilt die Verpflichtung zur Differenzierung aufgrund der Selbstdefinition des Einzelnen, der von seinem Judentum nichts mehr wissen wollte, vielleicht tatsächlich nichts mehr wusste.

Die Formulierung „jüdische Identität“ fungiert hier als eine Art Hilfsbegriff, der, worauf im einzelnen dann freilich hinzuweisen ist, sowohl zugeschriebene Merkmale des Judeseins enthalten kann wie eine autonome und reaktive Form jüdischen Selbstbewusstseins im sozialen oder auch religiösen Bereich. Er ist hier und im Folgenden nicht abgeleitet aus allgemeinen Prinzipien einer Theorie des Individuums, sondern bezeichnet dessen theoretisch und praktisch artikuliertes Selbstbewusstsein im Hinblick auf e i n Problemfeld im Funktionskreis sozialen Lebens. Der Begriff scheint allerdings selber erst Bedeutung zu gewinnen unter den Vorzeichen des Assimilationsprozesses, der Identität in Frage stellte, neue Identitäten, auch Teil-Identitäten bildete.

Er gewinnt verschärfte Bedeutung dann eben durch den auf Juden eindringenden Antisemitismus. Auch für ihn gilt, was Emil Brix festgestellt hat: er wurde „mit all seinen Erscheinungsformen und Rationalisierungsfallen zu einer politischen Kraft, die nicht nur Menschen bedrohte, sondern auch Identitäten schuf.“¹³ Dieser wird hier freilich, wie die Einleitungsabschnitte dokumentiert haben, für so bedeutungsvoll gehalten, dass es nicht angehen kann, die Unterscheidung von Juden und Nichtjuden im Wiener fin de siècle für einen reaktiven Theorieeffekt der Nürnberger Gesetze, für Gestapo-Methode zu halten, wie dies Ernst H. Gombrich (vgl. die Einleitung zu 2.2.1.) noch getan hat. Kernsatz: Wer Jude ist oder nicht, „das überlasse ich gerne der Gestapo.“ Das Problem, das Gombrich erkennbar damit hat, der Richtung einer historischen Frage z u n ä c h s t e i n m a l unerachtet ihrer historischen Resultate zu folgen, schlägt um doch in einige polemische Gereiztheit.

„Ich verwendete eben die Worte J u d e n und N i c h t j u d e n [im Text kursiv M. D.], aber irgendwie ungern. Wir haben kein Wort, das alle Menschen jüdischer Abstammung bezeichnet und daher können wir nur eine im Grunde rassistische Terminologie verwenden.“¹⁴

Dem Forschungsansatz von Beller u.a. wirft Gombrich deshalb „Chimäre“ vor, schließlich ‚Nationalismus‘ und kollektivistische Mythenbildung.

Abwegig ist es, die Frage wie jüdische Menschen auf den ihrer Feinde Angriff reagierten mit deren Intention irgend zu identifizieren. Die Frage kann nicht tabuiert werden. Der Hinweis auf die Selbstdefinition hat, wie vorhin betont, seinen kategorialen Platz da, wo es um den Erläuterungsversuch der inneren Konflikte geht, denen Juden im Wiener fin de siècle gegenüber der Ungerechtigkeit, oft der Unbegreiflichkeit antisemitischer Feindseligkeit ausgesetzt waren. Sie zu einer primären und exklusiven Kategorie zu machen, widerspricht der Fragestellung dieser Studie; fraglich, ob sie für diesen Zeitraum stringent anders beantwortet werden kann als in der hier formulierten Fragestellung, zumindest in Aspekten dieser Fragestellung. Der Versuch Gombrichs u.a. selber könnte in den Verdacht geraten, eine späte Rehabilitation assimilationistischer Realitätsverleugnung zu fördern, die, ehe die historische Nachfrage insistenter wurde und gut dokumentierte Zweifel an dem S. Mayerschen Diktum ‚Ich hatte ganz vergessen ein Jude zu sein‘ erhob, das Paradigma kulturhistorischer Deutung des Wiener fin de siècle war. Die ganze zionistische Debatte würde damit so disqualifiziert wie dies allerdings von den Zeitgenossen betrieben worden ist. Auf diese Problematik geht Bettina Riedmann in den methodologischen Nachbemerkenungen ihrer Dissertation zu den Tagebüchern Schnitzlers ein, die sie mir freundlicherweise als Vorabdruck zur Verfügung stellte. Dass sie Gombrichs Einwände gegen Beller für „im höchsten Maße bedenkenswert“ hält (was durch die folgenden Erläuterungen auch wieder relativiert wird), diese Einschätzung teile ich allerdings nicht. Sachlich scheinen sie mir weniger bedeutungsvoll, ob sie deshalb, so Riedmann, so bedeutsam sind, weil sie sozialpädagogisch „dem naiven Wunsch nach ‚Wiedergutmachung‘ bzw. dem Bedürfnis, einen solchen mehr oder weniger echten Wunsch zumindest ‚nach außen‘ zur Schau zu stellen, oberflächlichem (binnen) exotistischen Interesse und einer von niemandem eingestandenen, voyeuristischen Faszination für unterschiedlichste Ausformungen antisemitischer Gewalt“ dienlich sein können – all dies ist eine, „aus [nicht] österreichischer Sicht“, schwer entscheidbare und hier auch eigentlich nicht entscheidungsbedürftige Frage. Riedmann verweist zudem gegen Gombrichs These auf die Möglichkeit einer nichtreligiösen und nichtethnischen Definition (S. Volkow, A. Silbermann) des Judentums, die „jüdischen Geist“ in einer sozialen und innovationsgeschichtlichen Form fassbar macht.

Wie schwer es war gegenüber Antisemiten sowohl wie gegenüber selbstbewussten Juden in diesem Zeitraum auch von dieser für viele banalen Tatsache jüdischer Vorfahren absehen zu können, bezeugt eine Anekdote von Max Brod. Ein deutschnationaler Professor bekennt in einer Lehrveranstaltung in den 30er Jahren, er sei aus dem Judentum ausgetreten, worauf Brod einen Zwischenruf macht: „Aber das Judentum nicht aus ihnen.“¹⁵ Den pathetischsten Ausdruck dieses tragischen Zurückgeworfenseins auf das Judentum wider allen guten Willen zur Zugehörigkeit findet sich in Jakob Wassermanns vielfachem „Es ist vergeblich“ . . . „vergeblich, für sie zu leben und für sie zu sterben. Sie sagen: Er ist ein Jude.“

Auszugehen ist also von der historischen Tatsache des Antisemitismus. Die moralische Perspektive freilich sollte mit dieser Tatsache erst unter definierten Kriterien verknüpft werden. Sie ergibt in der Nach-Holocaust-Ära nicht durchaus den gleichen

Ausblick wie für die historischen Zeitgenossen in ihren Lebensumständen und Urteilsvoraussetzungen.

In der beschriebenen Form also soll in der Kennzeichnung der Biographie Felix Saltens von seinem J u d e s e i n gesprochen werden.

In dieser Aufgabe verknüpft sich die Eruierung und Darstellung von Fakten einer individuellen Lebensgeschichte mit einem Problemaspekt, der offensichtlich, wie in den einleitenden Abschnitten des zweiten Kapitels hinreichend ausgeführt worden ist, in seiner bedingenden Tragweite über die individuelle Bestimmung hinausreicht.

Für die Bearbeitung dieser Aufgabe geben neuere theoretische Studien zur historischen Biographie eine Reihe wegweisender methodischer Anregungen.

Eine B i o g r a p h i e, das scheint eine Grundthese des neueren Diskurses über biographische Forschung zu sein, enthält Biographien. Siegfried Kracauers kritische Analyse der Biographie „als neubürgerliche Kunstform“ (zuerst 1930) hat lange gebraucht, bis sie auch in der theoretischen Diskussion über die Form der Biographie ein Echo und Resultate gefunden hat.¹⁶ Die Biographie ist für Kracauer eine exemplarisch bürgerliche Gattung, die das große, integrale Individuum in den Mittelpunkt stellt. Heute, so Kracauer, ist sie „ein Zeichen der F l u c h t; genauer: der Ausflucht“; „eine Grenzerscheinung, die hinter der Grenze bleibt.“

Die neuere Diskussion von Historikern, Sozial- und Literaturwissenschaftlern hat den Gegenstand der Biographie, die sich scheinbar nicht totsagen ließ, neu definiert. Pierre Bourdieu (zuerst 1986) spricht von einer „biographischen Illusion“.¹⁷ Zum Ausdruck gebracht werden soll damit der Zweifel an einer logischen und chronologischen, an einer kohärenten und totalisierenden Ordnung eines Lebenslaufs, wie sie in einem diskursiven oder narrativen Text entworfen wird. An ihr ist – war bisher – der Biograph sowohl wie der Biographierte interessiert, am „ganzen Leben.“¹⁸ Bourdieu nennt dies eine „natürliche Komplizenschaft“. Das Subjekt der Biographie wird dabei zum „Ideologen seines eigenen Lebens“ und der Biograph ist geneigt, „diese artifizielle Kreation von Sinn zu akzeptieren.“¹⁹ Was folgt daraus: „Biographie“ nur als eine „rhapsodische“ Sammlung von Lebensfakten? Wohl nicht. Der biographische Text, so Bourdieu, muss einen Umweg nehmen durch die vorangehende und die Organisation des biographischen Materials bedingende „Konstruktion des Raumes“. Alle Beschreibungen der Biographie sind „nur in den Grenzen eines Entwicklungsabschnitts oder eines Raumes gültig.“²⁰ Kontexte also sind zu skizzieren – historische, ideologische, familiäre, kommunikative –, von denen aus eine Annäherung an die symbolisch vermittelten Handlungsweisen eines Individuums erfolgen kann, ein Versuch, sie zu verstehen.

„Aus der interaktionistischen Perspektive der Entstehung und Bedeutung von Ich-Identität ergibt sich, daß sich Biographieforschung nicht allein auf autobiographische Zeugnisse und explizite Selbstentwürfe stützen sollte, sondern auch der Frage nachgehen muß, wie derartige Selbstentwürfe in Handlungen eingehen, in ihnen korrigiert werden bzw. korrigiert werden müssen. Erst auf dieser Ebene ergibt sich eine Einsicht in die soziale Konstitution der Ich-Identität. Dieser interaktionistische Ansatz erlegt dem Biographen das mühsame Geschäft der ausführlichen Rekonstruktion des Handlungskontextes, der Analyse von Gruppen und Klassen und ihrer Interaktionsmuster unter dem Einfluß von sozialer Ungleichheit und Herrschaft auf.“²¹

Und dennoch sind den kognitiven Erfolgen dieses mühsamen Geschäfts Grenzen gesetzt. Zur Biographie, so Alois Hahn (1987), gehört auch etwas Fiktives.²² Eine Biographie schematisiert indem sie Ordnung schafft auch durch Auswahl und Vereinfachung in der unabsehbaren Empirie eines Lebenslaufs. Dieser eben ist noch nicht „Biographie“, die vielmehr erst in „selektiven Vergegenwärtigungen“ und Kennzeichnungen entsteht. Die erst herzustellende, reflexive Biographie muss als eine Skizze betrachtet werden, wo „Bezugspunkte für Anschlüsse, die weiteres Erleben und Handeln ermöglichen, bestimmbar sind.“²³ Die reflexive Nachzeichnung der Biographie enthält also eine Reihe weiterer impliziter, potentieller Biographien.

Es geht also um Biographien im Plural, wenn man den Gesamtkomplex einer Lebensgeschichte zu überschauen versucht. Er fungiert, so Peter Sloterdijk, „als ein komplexes Gefüge von Subbiographien, als ein Geflecht von biographischen Ebenen, von denen eine jede ihren spezifischen Inhalt und Rhythmus hat, welche wiederum mitgeformt werden von den übrigen Ebenen. Die Biographie der Einzelpersonlichkeit ist das Integral ihrer Körperbiographie, ihrer ‚Bedürfnisbiographie‘, ihrer Lernbiographie, ihrer Handlungs- und Arbeitsbiographie, ihrer sozialen und politischen Biographie und der mannigfachen Rückkopplungen all dieser Ebenen untereinander.“²⁴ Aus dieser vielgestaltigen Empirie ist also der biographische Text zu entwerfen. Er ist die notwendige Aktualisierung, selbstverständlich, wie erwähnt, auch die Hinterfragung des empirischen Apriori durch den Biographen. Zu fragen ist hier aber auch nach dem „Konzept“ des Biographen. Er vollzieht, wie dies in den Feststellungen Bourdieus schon deutlich wurde, die Auswahl und die Organisation der Lebensfakten des Biographierten, er stellt damit eine teleologische Struktur her, die die selektierten Fakten interpretiert; auch die Auswahl der lebensgeschichtlichen Schwierigkeiten, mit denen sich die betreffende Person auseinander zu setzen hatte, denen der Biograph damit eine „überdeterminierte“ Funktion in dem Lebenslauf zuspricht.²⁵ Darin ist der Biograph als Interpret einer Lebensgeschichte natürlich nicht autonom. Er hat sich, gerade in der Biographie eines Literaten, bewusst zu sein, dass er in den Materialien einer Lebensgeschichte oft nicht primär Fakten in den Händen hält, sondern in diesen wiederum Formen der Selbstinterpretation des Biographierten, der Deutung seines Lebens und seiner Handlungsmotive, die der Biograph entschlüsseln muss, um die Bedeutsamkeit der biographischen Dokumente kenntlich zu machen.

„The biographer’s interpretation [. . .] is a reading of the subject’s reading of his or her life. The biographical narrative no longer represents a life directly. Rather it represents it indirectly, by presupposing a first, hypothetical text, the biographee’s interpretation of his or her own acts and motives.“²⁶

Es entsteht eine komplexe intertextuelle Bezüglichkeit innerhalb der biographischen Darstellung. „Wahrheit“ entsteht in ihr also – auf diese Begrenzung hatte ja ähnlich schon Bourdieu hingewiesen – nur innerhalb dieses Bezugsrahmens.

Der analytische Aspekt aber dieser „Lesart“ eines Lebens enthüllt sich darin, dass er die Divergenzen verschiedener (Lebens)-Texte, Kundgebungen als handelnder Mensch und als literarisch Handelnder gleichermaßen, untersucht; untersucht in den verschiedenen Intentionen und den ideologischen Orientierungen, die ihnen zugrunde liegen. Dies verlangt Spurensuche, die Suche auch nach solchen Dokumenten des Lebens, die von der impliziten Selbstbiographie des Biographierten noch weniger berührt sind, nach spontanen und unfreiwilligen Äußerungen. Nicht immer sind dem biographischen Objekt Art und Umfang seiner problematischen Selbsterfahrung

bewusst.²⁷ Zwischen dem Blick des Biographierten auf sich selber und der „Biographie als einer sozialen Wirklichkeit“ (Kohli/Robert) bleibt oft eine klärungsbedürftige Differenz. Eine genaue Analyse der Kontexte (>Bourdieu) kann diese Spannung aufdecken und Erklärungen dafür formulieren.²⁸ Worauf richten sich diese Erklärungen aber in dem lebendigen Gegenstand der Biographie, der über diese Differenz so schwer hinwegkommt? Sie richten sich auf das, was in dem einzelnen Individuum, und diesem kaum stets ganz präsent und durchsichtig, subjektive Erfahrungsform und soziale Sinnstrukturen vermittelt. Diese Vermittlung aber bestimmt eine spezifische „Konstruktionsweise“ des Lebens, deren Vorhandensein und deren Entwicklung der Biograph nachzuzeichnen hat. Dies freilich, dass das Leben einer Person „von einer Konstruktionsweise durchherrscht ist“, ist eine Annahme. Eine Annahme, so wird zu sehen sein, die keine neue „biographische Illusion“ (Bourdieu) schafft, sondern geeignet erscheint, einen praktischen Weg für eine differenzierte Rekonstruktion eines Lebenslaufs, von dessen Vielzahl an Regeln und Verweisen man eine intuitive Gewissheit hat.

„Was im Leben einer Person passiert“, so H. Bude, „ist nicht reiner Zufall oder Ergebnis äußerer Stimulationen. Trotz der Umstände und Ereignisse, mit denen sie konfrontiert ist und die sie nicht beeinflussen kann, führt eine Person ihr Leben. Das heißt aber nun nicht, daß das persönliche Leben das Ergebnis der Verwirklichung subjektiver Ziele und Zwecke sei. Wir sind im Alltag weit davon entfernt zu meinen, daß alles im persönlichen Leben subjektiver Kalkulation unterläge. Und doch ist die personale Eigenaktivität nach bestimmten Regeln erzeugt. Regeln allerdings, die dem einzelnen im aktuellen Handeln nicht bewußt sein müssen, ja vermutlich selten intentional präsent sind. Und der Wirkungsbereich dieser Regeln erstreckt sich auf gesamte Lebensgeschehen. Damit sind die Bestimmungen des Begriffs der Lebenskonstruktion gegeben: Konstruktivität, Regularität und Totalität. Mit dem Begriff der Lebenskonstruktion ist das Netz der Konstruktionsregeln personalen Lebens angesprochen.“²⁹

Welchen Realitätsgehalt haben nun diese Konstruktionsregeln? Heinz Bude, der die Aufgaben der Biographie damit sozialpsychologisch kennzeichnet, unterscheidet zwischen zwei Realitätsmodi subjektiver Lebenspraxis: „die verborgene aktuell nicht zur intentionalen Verfügung stehende Erzeugungsweise des subjektiven Lebensgeschehens und die erfahrungsmäßige Vergewisserung der sinnhaften Relationen zwischen den subjektiven Lebensäußerungen.“³⁰ Sinn also erscheint als ein Überschussprodukt des aktuellen Handelns, das dem intentional Handelnden nicht stets präsent ist und das er erst im Rückblick, in analytischer Selbstvergewisserung wieder einholen kann. Die Unterscheidung von Sinn und Intention ist wesentlich.

„Man kann nämlich die Gestaltungslogik subjektiver Lebensäußerungen untersuchen, ohne auf so schwierige und schwerwiegende subjekttheoretische Annahmen zurückgreifen zu müssen, wie sie mit Begriffen wie Identität, Selbstkonzept, Lebensziel u.ä. verbunden sind. Der Begriff der Lebenskonstruktion ist kein Identitätsbegriff, in dem Unterstellungen über die subjektiv realisierte ‚Identität‘ einer Person stecken. Er bezieht sich auf die verborgenen Erzeugungsweisen individuellen Lebens, nicht auf subjektive Absichten, Pläne, Selbstverständnisse.“³¹

Diese „Lebenskonstruktion“ liegt nicht offen zutage. Sie ist psychologisch zu entdecken aus einer Vielzahl von Äußerungen, aus der Logik der Relationen zwischen ihnen. „Strukturelle Rekonstruktion“ nennt dies H. Bude. Sie entspricht methodisch dem Begriff der Lebenskonstruktion. Sie impliziert eine dreifache Perspektive: „eine hermeneutische Perspektive, insofern ein sinnverstehender Zugang zum subjektiven Leben gesucht wird; eine strukturalistische Perspektive, insofern das System der Verweisungen im Feld subjektiven Lebens entziffert wird; und eine soziologische Perspektive, insofern die soziale Typik der verborgenen Sinnmuster postuliert wird.“³² Auch T. Shibutani (1991) hält den

direkten Weg und primären Ansatz bei der Kennzeichnung eines Selbstkonzepts des Biographierten für problematisch. Dennoch wendet er in der Tradition interaktionistischer Theorie G.H. Meads seit den 20er und 30er Jahren den Verfahrensvorschlag H. Budes zurück auf soziale Situationen als Grundbedingungen der Entwicklung und Selbstexplikation des Individuums, die Gegenstand der Biographie sind.

„Instead of starting with a comprehensive depiction of a self-concept or even a general portrait of isolated individuals, it might be more fruitful to begin by examining various types of social transactions and then to work backward to the self-characterizations of the participants. How do the participants define the situation? How do they locate themselves in that context? How does each person characterize him- or herself in that situation? What kinds of attributes does each person regard as relevant in that particular context –.“³³

Was für die geschichtliche Biographie daraus folgt ist, in Mustern der Psychohistorie entworfen und erprobt, zugleich eine individualisierte Biographie und ein Modell der Sozial- und Strukturgeschichte, eine Lebensgeschichte als Focus und Reflektor einer gruppenspezifischen Sozialisation und gruppenspezifischen Lebens- und Karriereverläufe.³⁴ Den Erkenntnisweg dorthin hat Andreas Gestrich so skizziert.

Er hat seinen „Gegenstand“ deshalb – idealiter – von drei verschiedenen Seiten her anzugehen, die in ihrer jeweils gegenseitigen Abhängigkeit gesehen werden müssen: (a) der Primärgruppe und ihrer Sozialformen, (b) der Sekundärgruppen bzw. der Gesamtgesellschaft und ihrer materiellen, institutionellen und ideologischen Rahmenbedingungen und (c) den impliziten Verarbeitungsformen gesellschaftlicher Erfahrungen im Rahmen von Interaktion und Kommunikation, von autobiographischen Selbstentwürfen oder auch von psychischen Krisen und Krankheiten.³⁵ Den materiellen Kern einer Theorie der Persönlichkeit wie sie im Sinne dieser Skizze der Konzeption einer Biographie zugrunde liegt, hat Lucien Sève so gekennzeichnet³⁶: Quantitativ und qualitativ sind die Entwicklung der Fähigkeiten und Bewusstseinsformen eines Individuums darzustellen; dies allerdings in der Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Individualitätsformen und, wesentlich, die Momente der Kongruenz dieser individuellen Talente mit dem historischen Zeitplan hervorhebend. Nach der gesellschaftlichen Repräsentativität und personalen Typik einer Einzelperson ist in dieser Form biographischer Darstellung also zu fragen. Sie muss monographisch deshalb nicht nach dem integralen Individuum fragen, wie dies Kracauer an der traditionellen Biographie monierte.

Inwiefern treffen diese Vorüberlegungen zur Methode der Biographik das vorliegende Thema?

Felix Saltens Judentum (und im Zusammenhang damit sein Bekenntnis zur Wiener Kunstmoderne) wird hier als jene „Konstruktion des Raumes“ (Bourdieu) verstanden, die den biographischen Text vorrangig bestimmen soll. Die Horizonte und Dimensionen jenes „Raums“ zu konturieren, ist in den Abschnitten der Einleitung in historischer Tiefe (2.1.1. bis 2.1.4.) und zeitgeschichtlicher Breite (2.2.1. bis 2.2.3.) versucht worden. Es soll also vor allem eine Identität, die jüdische, eines Individuums beschrieben werden. Die Kapitel der vorliegenden Studie beinhalten jeweils einzelne

Einheiten und Themen in einer lebensgeschichtlich temporären Ordnung. Sie versuchen biographisch eine „Lebenskonstruktion“ zu entziffern und nachzuzeichnen, die auf die Formulierung dieser (Teil-)Identität bestimmenden Einfluss hatte. In dem Versuch der „strukturellen Rekonstruktion“ dieser Lebenskonstruktionen werden eine Reihe von „Subbiographien“, mehr oder weniger erhellt, aufscheinen und in ihrem konstruktiven Zusammenhang mit jener „jüdischen Identität“ erkennbar werden.

Der spezifische Sinn- und Bedeutungsgehalt ist dieser prismatischen Biographie von dem Biographen verliehen. Er muss sich erweisen und plausibel machen.³⁷

Carl E. Schorskes These, dies ist hier noch einmal kurz zu erinnern (vgl. 2.2.1. u. 2.2.2.), war folgende: Die kulturellen Innovationen durch Intellektuelle in Wien um 1900 gründen in einer langen und tiefen Krise liberaler Politik und liberaler Werte im Laufe des 19. Jahrhunderts in Österreich; eine Krise, die diese Intellektuellen an sich selber nachdrücklich erfuhren. Offensichtlich aber vor allem jüdische Intellektuelle, denn aus dieser innerbürgerlichen Differenzierung und „Fragmentierung des Bürgertums“³⁸ entstand, so John W. Boyer in einem Standardwerk über den Modernitätsaspekt der politischen Bewegungen, die aus dem Zerfall der liberalen Partei erwachsen, eine selbstbewusste „post-liberal bourgeois culture“ mit einem antisemitischen Leitmotiv.³⁹ Diese Kennzeichnungen stehen durchaus im Kontrast zu der immer wieder zitierten Wertvakuum-These von Hermann Broch, die so scheint es nur ein spezifisches, wenn auch produktives und folgenreiches Segment der Reaktionen auf einen gesellschaftlichen Wertewandel betraf. Steven Bellers These, gegen Schorske gerichtet, war darum, dass der aufkommende Antisemitismus ab 1880 die liberale jüdische Bourgeoisie von öffentlicher Mitsprache und Mitwirkung isoliert. Dies führte, so Beller, zu einer kollektiven Identitätskrise und schließlich zu Motivationen der kulturellen Avantgarde im Wiener fin de siècle.

Beller interessiert im Gegensatz zu Schorske, warum in der Tat gerade so viele Juden, junge jüdische Intellektuelle aus den Krisenerfahrungen liberaler Werte jene „kreativen Milieus“ im Wien der Jahrhundertwende schufen.

Die bloße Feststellung und Hervorhebung der Tatsache des Judeseins reicht aber nicht aus. Steven Bellers These ist weiter zu verfolgen, weiter zu entwickeln. Sie gründet bei ihm allein sich auf die Analyse von Erziehungs- und Berufsmustern. G. Cohen hat gegen Beller auf die Begrenzung von dessen Datenerhebung hingewiesen.⁴⁰ Die varianten Dimensionen der biographischen Erfahrung jüdischer Intellektueller bedürfen noch der Eruiierung und Verdichtung in lebensgeschichtlichen Studien, in denen, so formulieren es P. Alheit und B. Dausien, soziale Strukturen in einzigartiger Weise temporalisiert erscheinen.⁴¹ „Geschichte“ muss hier also in jener charakteristischen Doppeldeutigkeit zum Ausdruck kommen: als Geschichte des Individuums und seines Erlebens einerseits und als der überindividuelle allgemeine Prozess und strukturelle Zusammenhang. Das heißt: Strukturgeschichtlich integriert der vorliegende Text verschiedene Elemente der Geschichtswirklichkeit von Saltens Lebenszeit: Assimilation, Antisemitismus, Zionismus, daneben literarische und journalistische Innovationsprozesse. Verlaufsgeschichtlich und psychologisch stellt er jene damit verbundenen, sich wandelnden Rollen und Positionen eines Einzelnen mit ihren jeweils verschiedenen inhärenten Handlungsnormen dar; die Verknüpfung von diachroner, eigensinnig persönlicher Identität mit synchroner Rollenübernahme als sozialer Identität.

Weitere Studien – naheliegenderweise v.a. auch literaturwissenschaftliche – erscheinen, so ist gesagt worden, also notwendig zur Untersuchung der konkreten

sozialen Erfahrung von österreichischen Juden als Juden.⁴² Beller selber hat, wohl auf Kritik reagierend, von seiner Interpretation als einem Paradigma gesprochen, von einer „Hauptstraße gleichsam eines sehr verzweigten Netzwerkes“ mit sehr vielen Abzweigungen (1996, S.279).

P s y c h o l o g i s c h ist hier also zu fragen nach den persönlichen intellektuellen und sozialen Erfahrungen von Juden in einer Weise, die in Übereinstimmung oder im Widerspruch die individuellen und die strukturellen Sozialisationsinstanzen von Juden (hier also am Beispiel Felix Salten) am Ende des 19.Jahrhunderts in Wien kennzeichnet. Zu fragen ist sowohl nach ihrer spezifischen Haltung zu jenem Typus „liberaler Kultur“ wie nach ihrer Haltung zur kulturellen Überlieferung der Juden und nach ihrer individuellen psychosozialen Situation als Basis und Motivation ihrer Teilnahme auch an dem künstlerischen Moderneprojekt.⁴³ Es ist im Verlauf chronologischer Darstellung ferner zu fragen nach den Fähigkeiten von Selbstüberprüfung und Rekapitulation in solchen heftig umstrittenen Fragen, nach dem persönlich vergegenwärtigten Verhältnis von „Intention und Sinn“, danach, wie theoretische Aussagen, „Selbstkonzepte“ in praktisches Handeln eingehen. Die gemeinsame Front gegen das, was als die sogenannte liberale Kultur der Väter (einschließlich ihrer künstlerischen und „judenpolitischen“ Vorstellungen) figurierte, war reich und vielfältig in ihren persönlichen Antrieben. Zahlreiche Quellen aus dem zeitgenössischen Schrifttum haben im einleitenden Abschnitt 2.2.1. ergeben, dass Begriffe wie „Judentum“ und „Assimilation“ ein facettenreiches Spektrum von geistigen, psychologischen, religiösen und sozialen Elementen und Reaktionsmustern umfasste⁴⁴; sie haben ferner ergeben, welche anregende und kulturell strebsame Atmosphäre in vielen jüdischen Bürgerhäusern herrschte.

S o z i o l o g i s c h wird bis heute in literaturwissenschaftlichen Studien zur Wiener Moderne um 1900 – auch noch bei Beller – das jüdische Großbürgertum als deren kulturelles und materielles Substrat gekennzeichnet; Schnitzlers „Jugend in Wien“ ist ihr Paradigma. Die vorliegende Arbeit versucht dieses vorherrschende Deutungsmuster zu differenzieren, indem sie am Beispiel Salten einen spezifischen Assimilationskontext kennzeichnet. Das heißt hier eine spannungsvolle Auseinandersetzung darzustellen zwischen Assimilation als einem allgemeinen verbindlichen Kultur- und Sozialisationsmuster und den individuellen Assimilationserfahrungen und deren Ausdrucksmöglichkeiten als Jude. Eine spannungsvolle Auseinandersetzung, eine variable und oft widerspruchsvolle Durchdringung von individuell mentalen, ideologischen, politischen und ökonomischen Elementen des Assimilationsprojekts. Sie vollziehen sich in konkreter Lebenserfahrung und, daraus folgend, in theoretisch und praktisch handelnder Selbstdarstellung. Für diese Lebenserfahrung aber, darauf hat Erika M. Hoerning hingewiesen, scheint es „nicht konstitutiv zu sein, daß Individuen diese Erfahrungen selbst machen, also handelnd erwerben, sondern intra- und intergenerationale Erfahrungen von (signifikanten) Anderen (Bezugspersonen oder -gruppen) können ebenso lebensgeschichtliche Relevanz für die Ausprägung der Biographie besitzen wie die selbsterworbenen Erfahrungen.“⁴⁵ Diese allerdings und die persönlichen Lebensinterpretationen müssen gedeutet und verstanden werden und sie erscheinen in dem Fall, um den es hier geht, eben durchaus nicht allein von den Karrieremustern bestimmt, wie sie im jüdischen Assimilationsmilieu vorherrschten. Innere Bedürfnisse und Zwänge, psychologische Reaktionen in Form von Abwehrmechanismen, Selbstbetrug, Illusionen, Inszenierungen, Kompensationen sind bei dem Versuch, einen Lebenslauf zu verstehen, neben den sozialisatorischen Bedingungen mitzubedenken.⁴⁶ Persönliche Ressourcen und auch die Nutzung von

„Gelegenheitsstrukturen“ (W.R. Heinz) sind im Versuch der plausiblen Kennzeichnung eines spezifischen biographischen Sinns aufeinander zu beziehen.

Gegenüber einem makrosoziologischen, deduktiven Verfahren, das über lange Zeit die Sicht auf die gesellschaftlichen Bedingungen der Jungwiener Literaturproduktion bestimmte, soll hier also vor allem auch gefragt werden, welche Bedeutung haben alle diese äußeren Bestimmungsfaktoren, des liberalen Assimilationsbewusstseins mit seinen spezifischen Rollen, Positionen, Statusanforderungen für diesen Menschen, für einen Literaten wie Felix Salten. Es geht um den Versuch einer auch induktiven Erklärung von dessen individueller Selbstdefinition und -motivation; um den Versuch eines Verstehens „von innen“. Sie soll sich in der Betrachtung dieser individuellen Entscheidungssituation freilich nicht verlieren, auch nicht an die Selbstinterpretation des Biographierten (als „hypothetischer Text“) binden, sondern sie immer als ein Produkt, als einen kommunikativen Prozess der Verständigung zwischen individuellen und externen Faktoren entschlüsseln, auch, so wird bei Salten in den Formen seiner literarisch-journalistischen Artikulation und sozialen Selbstdarstellung zu sehen sein, in dessen spezifischen sprachlichen und symbolischen Formen.⁴⁷ Gerade die innovativen Leistungen der Kunst und der Psychologie der Wiener Jahrhundertwende haben das Individuum ja transparent gemacht für seine inneren Zwiespältigkeiten und vielschichtigen Zusammensetzungen.

Auf die jüdische Thematik bezogen wird Assimilation derart auch wieder, worauf Gershom Scholem hinwies, als ein Abenteuer verstehbar, historisch als eine in Österreich auf kaum 30 Jahre zusammengedrückte dramatische Zeitspanne von jüdischer Emanzipation, liberaler Reformeuphorie und ihrer Bestreitung und Revision. Es ist wohl kaum vorstellbar und kann nicht für glaubhaft gehalten werden, dass, wie zahlreiche Autobiographien suggerieren (vgl. v.a. 2.2.1.), die Spuren dieser dramatischen Entwicklungen und Wechselfälle im verschlossenen Inneren der Beteiligten ganz verwischt und unspürbar geworden sein sollen.

Von den Differenzen der Assimilationskontexte, von den „different jewish minds“, von denen auch Steven Beller als Folge tatsächlich divergenter Erfahrungen in dem Assimilationsmilieu spricht (aber nicht weiter untersucht), ist allerdings auch ein genaueres Verständnis der generellen Krise jüdischer Identität in Wien um 1900 abhängig. Dazu wollen die folgenden Ausführungen einen Beitrag leisten. Jude zu sein wird in der Lebens Epoche Saltens, zumal für einen Schriftsteller, zu einem, so wurde in den Abschnitten 2.2.1., 2.2.2. und 2.2.3. gezeigt, höchst umstrittenen Thema, ob er dies wollte oder nicht. Hingedeutet ist damit auf spezielle Krisenerfahrungen und ihre Verarbeitung, die die individuelle Biographie in einer psychosozialen Verknüpfung der persönlichen und gesellschaftlichen Faktoren auch zu einer Biographie eines deutsch-jüdischen Schriftstellers von einer anderen als der, in Wien um 1900 zumindest, bisher gültigen Exemplarität machen.

Es ist die Biographie eines der literarisch gewiss nicht bedeutensten Autoren am Beginn des 20. Jahrhunderts. Die literarästhetische Bedeutsamkeit ist es nicht, die das Interesse für Felix Salten wecken kann – obgleich auch hier noch im Vergleich zu den vielfältig publizierten Zeitgenossen zu sichten und zu unterscheiden wäre –, sondern es ist in einer literatursoziologischen Perspektive gerade Saltens zeitgebundene Prominenz, die in einer repräsentativen Form die beherrschenden Themen, Tendenzen und geistigen Irritationen seiner Zeit – über das hinaus natürlich, was Juden betraf – sowohl widerspiegelt wie journalistisch einflussreich stimuliert hat und die sich im Werk

188

Größerer zusammengefasst und verarbeitet findet. Auch hierin kommt die erwähnte doppelte Bestimmung von Historie in ihrem faktischen und produzierten Aspekt zum Ausdruck. Es ist gerade auch die sonderbare und markante Nahtstelle zwischen professioneller Theater- und Literaturkritik, Zeitungsfeuilletonismus und Dichtertum, die das Interesse für Saltens weckt, auch im Hinblick auf das Verhältnis dieser Aspekte für die literaturgeschichtliche Betrachtung der Wiener Moderne um 1900.⁴⁸ Die allgemeine Relevanz dieser Konstellation ist, so wird zu sehen sein, bedeutsam auch für die Quantität und Qualität von Saltens Äußerungen zu jüdischen Fragen. Das Eintreten für jüdische Belange und für den Zionismus kontrapunktiert Saltens lebenslange und erfolgreiche Tätigkeit im Feuilleton liberaler Zeitungen, die den Zionismus durchaus verwünschten, ja tabuierten. Eine Studie zu Saltens literarischer und publizistischer Tätigkeit wird also auch insoweit zu einer exemplarischen Intellektuellenbiographie eines Juden in Wien um 1900, weil die sonderbar widerstandsfähige Institution des liberalen Journalismus auch nach der „liberalen Ära“, die die Juden „befreite“, die individuelle geistige Orientierung und Parteinahme moduliert. Diese mehrfache Loyalität impliziert darum eine literatur- und kultursoziologische Fragestellung⁴⁹, die hier am Beispiel Saltens zu entfalten ist. Sie lässt Hinweise zumindest auf den Zusammenhang von politischen und kulturellen Positionen erwarten, wie sie Scheichl und Duchkowitsch als eine weiterhin bestehende Forschungslücke für das Wiener fin de siècle bezeichnet haben. Wie etwa also „wirken sich Antisemitismus und Abwehr des Antisemitismus auf Urteile im kulturellen Bereich aus?“⁵⁰ – Saltens literarische Biographie als die eines historisch bedeutsamen Individuums ist somit erst zu „erarbeiten“, die relative Durchschnittlichkeit der Person ist in Kontexte zu stellen, um an ihr etwas historisch Charakteristisches erkennbar werden zu lassen⁵¹, sicher aber auch etwas irreduzibel Individuelles. Dies geschieht hier also in einem Beitrag zur biographischen Presse- und Literaturhistorie, der schon aus der Kennzeichnung dieser Arbeitsbereiche heraus auf einen ständigen Ausgleich von Subsumption und Differenzierung zu achten hat.⁵² Jene mehrfache Loyalität, von der die Rede war, institutionell gleichsam erzwungen, bindet und zwingt freilich nicht nur, sondern zu sehen ist, was psychologisch und mental wiederum den Einzelnen zu dieser zweifachen Verpflichtung disponiert. Zu fragen ist nicht nur, wie dies J. Le Rider aufschlussreich getan hat, nach der Disparatheit, dem Zerfall und der Krise von Identitätsmustern, sondern danach, wie ein Individuum Elemente jener verschiedenen Identitätsmuster integriert, für sich neu konzipiert, in einem eigenen Bewusstsein von „Identität“ sich stabilisiert.⁵³ Wichtig ist insofern also nicht nur und nicht in erster Linie der Inhalt einzelner Äußerungen dessen, der hier in Rede steht, sondern im Sinne dessen, was Heinz Bude „strukturelle Rekonstruktion“ nennt, die Beziehung und der Zusammenhang zwischen diesen Äußerungen, der so etwas wie eine geistige, ideologische „Identität“, eine verborgene „Lebenskonstruktion“ erkennbar werden lässt.

Das Material der vorliegenden Arbeit sind vor allem Texte nichtfiktionaler Art. Nicht nur aus methodischen Gründen allein sondern vor allem, weil es eine literarische Beschäftigung Saltens mit dem Thema Judentum, jedenfalls in Gestalt der traditionellen Gattungen, nur sehr vereinzelt in seinem späteren Werk gibt; eine bedeutsame Feststellung, auf die zurückzukommen ist. Das Material für eine Arbeit unter der gegebenen Fragestellung ist deshalb vor allem aus dem kaum ganz überschaubaren journalistischen Werk Saltens zu ermitteln; aus literatur- und kunsthistorischen, politischen und feuilletonistischen Artikeln, die seine journalistische

189

Tagesarbeit waren. Sie erschienen vor allem in der „Wiener Allgemeinen Zeitung“, der „Zeit“ und der „Neuen Freien Presse“. Sie wurden, thematisch geordnet, auch in mehreren Auswahlbänden zusammengefasst. Eine Ausnahme bildet die Buchveröffentlichung über die Palästina-Reise 1925. Die Materialbasis, soweit sie Salten betrifft, wird ergänzt durch eine große Zahl von Briefen von und an bedeutende Zeitgenossen, von denen bislang nahezu nichts veröffentlicht wurde und durch Texte, die im Zürcher Nachlass des Schriftstellers aufbewahrt sind.

All diese Textmaterialien sind daraufhin zu befragen, was sie an Informationen enthalten, die die vielschichtige Haltung Saltens jüdischen Fragen gegenüber, seine „jüdische Identität“, zu entschlüsseln hilft. Einen diesbezüglichen sich selber thematisierenden Text Saltens also gibt es nicht, auch keinen abgeschlossenen autobiographischen Text aus dem etwas zu entnehmen wäre; erstaunlich und befremdlich für eine so „erinnerungsfreudige“ Zeit, reich gerade an literarischen Selbstthematisierungsmöglichkeiten. Die objektive Zeitzäsur – 1914 – und allerdings auch die sozialen und intellektuellen Privilegien ausdrucksfähiger Individuen generieren Biographie und Selbstthematisierung. Bei Salten, so wird zu sehen sein, ferner noch eine Fülle subjektiver Zäsuren – und dennoch hat all dies eine geschlossene, selbstthematisierende Darstellung nicht veranlasst. Das Faktum als solches wirft also Fragen auf, die eben nicht nur das heikle Thema betreffen, sondern auch das Individuum, den Autor selber, der sich zu solchen Erklärungen, Anstrengungen, auch etwa in Form periodischer Tagebuchaufzeichnungen, nicht angeregt fühlte. Selbstbeobachtung, Selbstthematisierung wird von sozialen Erwartungen mitbestimmt, die auch in der immanenten Konsistenz der hierzu abgegebenen Erklärungen zum Ausdruck kommt.⁵⁴ Zu fragen wird sein – dies drängt sich hier schon bei der Betrachtung der Materialbasis auf –, warum für Salten diese sozialen Erwartungen offenbar weniger zwingend, weniger verbindlich waren, und welche Restriktionen aber auch welche Chancen damit verbunden waren, Chancen zu mehr praktischer Unvoreingenommenheit und Offenheit gerade tabuierten persönlichen Fragen und Bekenntnissen gegenüber.

Analyse und Bewertung der verschiedenen Quellentexte geschehen wie gesagt im Lichte eines enormen Zuwachses historischer Literatur im Umkreis der Fragestellung der Arbeit. Die in der Literaturwissenschaft bislang nur in geringem rezipierten Ergebnisse, die sie für die Sozial-, Kultur- und Mentalitätsgeschichte des Wiener Judentums von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Holocaust liefert, haben die historische Realität etwa von Begriffen wie Assimilation, Antisemitismus oder Zionismus enthüllt und profiliert, freilich auch noch, wie dargestellt, ungeklärte Fragen benannt. Dies betrifft eben vor allem Fragen der Differenzierung des Assimilationsprozesses und der Kennzeichnung spezifischer Assimilationskontexte in Einzelstudien. Darum zieht die vorliegende Arbeit über Felix Salten, die zu dieser Spezifizierung etwas beitragen möchte, vergleichend kontrastiv in umfangreicher Weise Äußerungen von Zeitgenossen aus dem Bereich auch des „nichtliterarischen“ Wiener Judentums zu der hier erörterten Problematik heran. Diese außerliterarischen Aspekte des Themas verbieten natürlich eine Konzentration auf Verfahren geistesgeschichtlicher Biographik. Sie erfordern die Einbeziehung gesellschafts-, politik-, und strukturgeschichtlicher Quellen, vorhandener Erkenntnisse und Darstellungsformen.⁵⁵

Zur Gliederung dieser Studie: Weil es sich bei diesem der Persönlichkeit Felix Saltens gewidmeten Arbeitsprojekt, wie erläutert, nicht um die Darstellung eines integralen Lebenslaufs handelt, sondern in Bezug auf seine jüdischen theoretischen und praktischen Stellungnahmen um Analyse und Kommentar zu einzelnen „Lebens-Texten“ handelt, hat die Arbeit einen „Studien“- Charakter, ja ein psychologisch-porträtistisches Moment der Darstellung, (die Salten im Übrigen selber favorisierte und in der er sein Bestes leistete). Die charakteristische Einzelleistung soll hier betrachtet werden. Diese allerdings stets wieder eingeordnet in Kennzeichnungen des zeitgenössischen und das heißt hier vor allem des literatursoziologischen und des politisch-gesellschaftlichen Hintergrundes. Dies soll zum Verständnis der jeweiligen Stellungnahmen zweifellos eines der „poetae minores“ des Wiener fin de siècle, beitragen. Sie entstammen ja wie gesagt vor allem der Tagespublizistik von der Salten zeitlebens auch materiell abhängig blieb.

Ein Ereignis ist es natürlich vor allem, das als zäsurierender historischer Hintergrund für die Kennzeichnung und das Verständnis der Wirksamkeit Saltens wahrgenommen werden muss, der I. Weltkrieg. In einer drastischen Form bildet er eine Entwicklungsschwelle in politischer, auch in literaturhistorischer Hinsicht. Dies markiert die Gliederung dieser Studie. Die „Judenpolitik“ in der I. Republik und im Ständestaat war eine andere als im Wien Franz Josephs und Karl Luegers, der kaiserlichen Exzellenz.

Um typisieren, d.h. kognitiv strukturieren zu können, wie dies hier für den Fall Felix Salten unter einer bestimmten Fragestellung beabsichtigt ist, muss die „Normalität“ kenntlich gemacht werden.⁵⁶ Dies ist in sozialer, ästhetischer und ideologischer Hinsicht auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund in den Einleitungsabschnitten 2.2.1. bis 2.2.3. geschehen. Der geistes- und kulturgeschichtliche Hintergrund dieser Biographie darüber hinaus bildet die negative Exemplarität einer Konstellation, die in den Abschnitten 2.1.2. bis 2.1.4. dieser Einleitung dargestellt worden ist. Die historische Auseinandersetzung mit dem Judentum und damit auch mit der Idee etwa einer deutsch-jüdischen Kulturgemeinschaft im 19. Jahrhundert, focussiert hier in steigender Zuspitzung so schien es auf drei ihrer kontroversen Schauplätze, definierte ein kulturelles Krankheitssyndrom von drei Komponenten. Journalismus, Judentum und moderner Kunstanspruch – in dieser bedenklichen Diagnose stimmen der frühromantische Antijudaismus, die Polemik gegen Heinrich Heine und Wagners Moderne-Kritik überein. Felix Saltens Intellektuellen-Biographie steht in dieser umstrittenen Tradition. Es wird in ihr auch aufzuzeigen sein, wie diese drei Spezifika am Ende der ersten enthusiastischen Assimilationsepoche definiert und korreliert werden. Wie Salten (und vergleichsweise andere) sich mit der von Wagner zugespitzten Antithese von Kunstabsolutismus und Judentum auseinandersetzen? Wie viel seine Äußerungen als die eines jüdischen Künstlers in Anknüpfung an Heine an politischer Stellungnahme, sozialer Identifikation und auch an Bereitschaft zur sozialen Isolation erlauben? Diesen Krisenerfahrungen als jüdische Künstler ist in der Konstruktion der Biographie Saltens also nachzugehen. Wie also, so wird zu sehen sein, eine Strategie aussieht, die aus der Situation des unpolitischen ästhetischen Subjekts in der Wiener Moderne unter Vorzeichen des österreichischen Antisemitismus der Jahrhundertwende hinausführt (vgl. 2.2.2.) auf Wegen jüdischer Identifikation.

Kapitel drei versucht in der Kennzeichnung dreier „jüdischer“ Biographien von nahestehenden Schriftstellerkollegen und persönlichen Freunden, definiert durch jeweils eigene Sozial-, Bildungs- und Assimilationskontexte, eine auf Personen konzentrierte Folie der Vergleichbarkeit gegenüber der Charakteristik Saltens zu entwerfen.

Zusammen gelesen ergeben sie in einer „komparativen Analyse“ (J. Straub) den Ansatz einer kollektiven Typisierung der literarischen Moderne in Wien um 1900 unter jüdischen Vorzeichen. Kapitel vier dient dazu, die Skizze einer frühen Biographie zu entwerfen unter den Gesichtspunkten Elternhaus, Erziehung, schulische und außerschulische Bildung. Im Auge behalten werden hier natürlich vor allem Erfahrungen in Bezug auf das Judentum, solche, die damit in einem sinnfälligen Zusammenhang stehen, solche, die von ihm (z.T. auch später erst) so interpretiert wurden, solche aber auch, die ihn zu jüdischem Interesse in nachholender Reflexion prädisponieren. Zu markieren sind in den Ausführungen zu der frühen Biographie also jene vorhin genannten „Bezugspunkte für Anschlüsse“ (A. Hahn) für künftige geistige und praktische Engagements. In der Betrachtung und Bewertung dessen sind familiengeschichtliche und strukturgeschichtliche Gegebenheiten, also das was außerhalb des eigenen Bewusstseins an – so wurde gesagt – „intra- und intergenerationalen Erfahrungen“ (E.M. Hoerning) aufgespeichert ist, von Interesse. In Kapitel fünf wird der Versuch gemacht, aus einem diffizilen Netzwerk konkurrierender Ideen, Loyalitäten und Verpflichtungen an ausgewählten Beispielen einen „Standpunkt“ Saltens in Fragen von jüdischem Interesse für den Zeitraum bis zum Kriegsbeginn herauszupräparieren. Das sechste Kapitel, das Portrait-Kapitel, bildet gleichsam eine Spiegelachse zwischen diesen beiden historisch-biographischen Komplexen, die hier mit den Daten 1914/18 gekennzeichnet sind. Die Portraits veranschaulichen eine geistige Entwicklung mehrere Jahrzehnte übergreifend im Verhältnis zu ihren Gegenständen. In dieser Domäne der Schriftstellerei Saltens wird in einem porträtistisch-physiognomischen Perspektivenwechsel dargestellt, was innerhalb der getrennten Epochenkomplexe jeweils an den ihnen zugehörigen aktuellen Zeitphänomenen aufzuzeigen versucht wird. Recht genau „übersetzen“ die Gegenstände dieses Kapitels die historische Konstruktion der Fragestellung („dargestellt“ auch in der Einleitung 2.2.1. bis 2.2.3.) ins literarische Portrait. Kapitel sieben widmet sich einer bemerkenswerten Buchveröffentlichung Saltens zu der Thematik. Es versucht, dessen Verhältnis zu der Tradition des Genres, aber auch dessen gedanklichen Gehalt im Verhältnis zur aktuellen künstlerischen Debatte zu bestimmen. Ergänzt wird das Kapitel durch Bemerkungen zur Wirksamkeit Saltens für jüdische Fragen als Schriftsteller, Feuilletonist und Redner in den 20er Jahren. Kapitel acht veranschaulicht die, unter der Definition des Judeseins, unsinnige Komplexität eines Intellektuellenlebens hin zu einem Kulminationspunkt, die den Zionisten zum Kollaborateur und den Kollaborateur zum Exilanten werden lässt.

Die verknüpfenden Rahmenartikel und die Exkurse zu den Ausführungen im Einzelnen und Konkreten sollen helfen, darüber Auskunft zu geben: wie viel ist individuell, wie viel ist determiniert durch Freundeskreis, soziale Gruppe und Schicht, ethnische Zugehörigkeit, geistige Überlieferung und aktuelle Debattensituation? Wie war der Einzelne, Felix Salten, in die Gruppe/Gesellschaft/die literarische Szene integriert? Wie ist widersprüchliches, irrationales Verhalten rational zu erklären? Welche Art von Normalität und Exemplarität besitzt er für jene genannten sozialen und geistigen Bezugs-Systeme? Die Rahmenartikel (und die vorangehende Einleitung) dienen – über die Verlebendigung und die atmosphärische Schilderung des Zeithintergrundes in Parallelen und Kontrasten hinaus – insoweit auch der Differenzierung und Gewichtung dieses Verhältnisses von Autonomie und Bedingtheit und sie dienen auch dazu, Ansätze einer „Gruppenbiographik“, einer „vergleichenden Biographik“ erkennbar werden zu lassen.

Viele verschiedene Möglichkeiten gibt es für das Individuum, und das wäre hier am Beispiel Felix Saltens zu erklären, auf externe Herausforderungen zu antworten.⁵⁷ Verhalten und Reaktion sind selten in nur einer Ursache zu finden. Ein Rest bleibt unanalysierbar.

Anmerkungen:

¹ Nachzulesen – hier gar nicht exakt anzumerken – in den Salten - Artikeln folgender Lexika und Sammelwerke mit z.T. prominenten Autoren, deren Arbeiten auch die vorliegende viel verdankt:

Desider Stern, Werke von Autoren jüdischer Herkunft in deutscher Sprache (1969). Lexikon des Judentums. Red. John F. Oppenheimer (1971). International Biographical Dictionary of Central European Emigrés 1933-1945. 3 Bde. (1983). Judentum in Wien (Sammlung Berger). Hg. v. Hist. Museum der Stadt Wien (1988). The Blackwell Companion to Jewish Culture (1989). Neues Lexikon des Judentums (1992).

² Kurt Riedmüller, Felix Salten als Mensch, Dichter und Kritiker. Phil. Diss. Wien 1949.

³ Ingrid Kunz, Felix Salten als Theaterkritiker zwischen 1902 und 1910. Univ. Zürich. Philos. Fak. I. Juli 1983. Betr.: Martin E. Schmid.

⁴ Ulrich Weinzierl, Typische Wiener Feuilletonisten? Am Beispiel Salten, Blei, Friedell, Polgar und Kuh, in: LuK 20, 1985, S.72-86.

⁵ Gregor Ackermann, Lieber Salten . . . herzlichst Kraus, in: Kraus-Hefte Juli 1989, H.51, S.2-3.

⁶ Donald Daviau (Hg.), Major of the Turn – of – the Century Austrian Literature, Riverside 1991, S.407-440.

⁷ Widar Lehnemann, Felix Saltens Roman „Fünfzehn Hasen“, in: „die in dem Haus der Sprache wohnen.“ FS für Helmut Arntzen. Hg. v. E. Czucka. Münster 1991, S.453-464.

⁸ Dietmar Schmidt u. Claudia Öhlschläger, „Weibsfäuna“, in: Hofmannsthal-Jahrbuch 2 (1994), S.237-286.

⁹ Gabriella Rovegnati, Spleen e Artificio. Poeti minor della Vienna di fine secolo. Neapel 1994, S.51.

¹⁰ Lieselotte Pouh, Wiener Literatur und Psychoanalyse, Frankfurt 1997.

¹¹ Sigurd P. Scheichl u. Wolfgang Duchowski (Hg.), Wiener Zeitungen des fin de siècle, Wien – München 1997, S.16.

¹² Vgl. E.H. Gombrich (1997).

¹³ E. Brix in der Einl. zu Gombrich (1997), S.21.

¹⁴ E.H. Gombrich (1997), S.38, 45 u. 71.

¹⁵ Zit. Mein Judentum. Hg. v. H.-J. Schults. Stuttgart 1991, S.5.

¹⁶ Siegfried Kracauer, Die Biographie als neubürgerliche Kunstform, in: Das Ornament der Masse, Frankfurt 1963, S.78/79.

Vgl. zur Gattung der Biographie als bürgerlich individuelles Genre umfassend die Habilitationsschrift von Michael Maurer (Die Biographie des Bürgers, Göttingen 1996, v.a. S.72 ff. und 121 ff.). Sie entsteht im modernen Sinn in der Renaissance vor allem den Künstlern und Gelehrten gewidmet. Maurer verweist auf Jacob Burckhardts „Kultur der Renaissance in Italien“. Hier folgt im 4.Abschnitt („Die Entdeckung der Welt und des Menschen“) auf „Die Entdeckung des Menschen: geistige Schilderung in der Poesie“ ein 5.Unterabschnitt: „Die Biographik“ (S.72, Anm.26). In der Biographik, so resümiert Maurer, „wird definiert, was den Adel vom Bürgertum und dieses von unterbürgerlichen Schichten trennt“ (S.121).

Einen Überblick über die Geschichte der Biographie gibt die schon im letzten Krieg entstandene, noch immer aber für eine Einführung in die Thematik lesenswerte Abhandlung von Jan Romein, Die Biographie, Bern 1948, v.a. S.14-103.

¹⁷ Pierre Bourdieu, Die biographische Illusion. Franz. Erstausgabe 1986. Hier zit. nach: Biographische Sozialisation. Hg. Erika M. Hoerning. Übers. v. Eckhart Liebau. Stuttgart 2000, S.51-60 (wiederabgedruckt in neuer Übers. v. Hella Beister in: P. B., Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt 1998, S.75-81).

¹⁸ Vgl. dazu die Einleitung der Herausgeber zu dem Sammelband: Biographie und soziale Wirklichkeit. Hg. v. Martin Kohli u. Günther Robert. Stuttgart 1984, S.4.

¹⁹ Ebd., S.53. – Das „perfekte soziale Artefakt, das da ‚Lebensgeschichte‘ heißt“ (S.57).

²⁰ Ebd., S.55.

„Man kann also eine Laufbahn (also das soziale Altern, das unanhängig vom biologischen Altern ist, obwohl das eine das andere unvermeidlich begleitet) nur verstehen,

wenn man vorher die aufeinander folgenden Zustände des Feldes, in dem sie sich abgespielt hat, konstruiert hat, also das Ensemble der objektiven Beziehungen, die den betreffenden Akteur – mindestens in einer gewissen Zahl anhaltender Zustände – vereinigt haben mit der Gesamtheit der anderen Akteure, die im selben Feld engagiert sind, und die demselben Möglichkeitsraum gegenüberstehen.“(S.58).

²¹ Vgl. Andreas Gestrich, Einleitung: Sozialhistorische Biographie, in: P. G., P. Knoch, H. Merkel, Biographie – sozialkritisch, Göttingen 1988, S.13.

²² Alois Hahn, Identität und Selbstthematisierung, in: A. Hahn/V. Kapp (Hg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt 1987, v.a. S.12 f.

²³ Ebd., S.13.

²⁴ Peter Sloterdijk, Literatur und Organisation von Lebenserfahrung, München – Wien 1978, S.83 f.

²⁵ Vgl. Michael Riffaterre, On the Sign System of Biography, in: Clayton Koelb u. Susan Noakes (Hg.), The Comparative Perspective on Literature, Ithaca – London 1988, S.358 f.

²⁶ M. Riffaterre (1988), S.363/364.

²⁷ Vgl. P. Sloterdijk (1978), S.226.

²⁸ Vgl. M. Kohli/G. Robert (1984), S.5.

²⁹ Heinz Bude, Rekonstruktion von Lebenskonstruktionen – eine Antwort auf die Frage, was die Biographieforschung bringt, in: M. Kohli/G. Robert (1984), S.10/11.

³⁰ Ebd., S.11.

³¹ Ebd.

³² Ebd., S.13.

³³ Tamotsu Shibutani, On the Empirical Investigation of Self-Concept, in: Social Organization and Social Process. Hg. David Maines. New York 1991, S.66.

³⁴ So Hedwig Röckelein, Der Beitrag der Psychohistorie, in: Dies. (Hg.), Biographie als Geschichte, Tübingen 1993, S.21. Vgl. ebenso Olaf Hähner, Historische Biographik, Frankfurt 1999, S.27 f.

³⁵ A. Gestrich (1988), S.21.

³⁶ Vgl. Lucien Sève, Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Frankfurt 1972, S.393.

³⁷ Jürgen Straub, Biographische Sozialisation und narrative Kompetenz. Implikationen und Voraussetzungen lebensgeschichtlichen Denkens in der Sicht einer narrativen Psychologie, in: Hoerning (2000), S.159.

³⁸ Vgl. die Einleitung von Hannes Stekl zu dem Sammelband von Ernst Bruckmüller (Hg.), Bürgertum in der Habsburgermonarchie, Wien – Köln 1990.

³⁹ John W. Boyer, Political Radicalism in Late Imperial Vienna, Chicago – London 1981, S.77.

⁴⁰ Vgl. Garry B. Cohen, Jews among Viennas Educated Middle Class, in: Y. Don u. V. Karady (1900), S.180 und 185 ff..

⁴¹ Vgl. P. Alheit u. B. Dausien in Hoerning (2000), S.274.

⁴² Vgl. dazu die Einleitung der Herausgeber zu dem Sammelband: A Social and Economic History of Central European Jewry. Hg. v. Yehuda Don u. Victor Karady. New Brunswick – London 1990, S.7. Darin v.a. auch den Aufsatz von Gary B. Cohen, Jews among Viennas Educated Middle Class, S.179-189.

⁴³ „Participation in the creation of modernist culture obviously depended on individuals` values and their own perceptions of their cultural heritage and social experience as well as on their place in the social structure“. So Gary B. Cohen (1900), S.184.

⁴⁴ Vgl. Jews, Antisemitism and Culture in Vienna. Hg. v. Ivar Oxaal, Michael Pollak u. Gerhard Botz. London – New York 1987, S.3. Vgl. Im selben Band v.a. den Aufsatz von Ivar Oxaal (The Jews of Young Hitlers Vienna: historical and sociological Aspects, S.11-38) zur These von Marsha Rozenblit (dazu Näheres in 2.2.1.).

⁴⁵ Erika M. Hoerning, Biographische Sozialisation. Theoretische u. forschungspraktische Verankerung, in: E.M. Hoerning (Hg.), Biographische Sozialisation, Stuttgart 2000, S.4.

⁴⁶ Vgl. George E. Vaillant, Psychoanalytische Überlegungen zur biographischen Sozialisation, in: E.M. Hoerning (2000), S.87 f.

⁴⁷ Vgl. Andreas Gestrich, S.10 f. u. 17.

⁴⁸ Unter „Wiener Moderne“ wird in diesen Ausführungen v.a. das sog. „Junge Wien“ und seine Mitglieder verstanden. Aus der beträchtlichen Zahl der bedeutsamen Arbeiten zu dieser Epoche der modernen Literaturentwicklung seien stellvertretend hier nur die beiden von Gotthard Wunberg herausgegebenen Werke „Das Junge Wien“. Österreichische Literatur- und Kunstkritik 1887-1902. 2 Bde. Tübingen 1976 und „die Wiener Moderne“. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910. Stuttgart 1981 (unter Mitarbeit von J.J. Braakenburg) genannt. Die hier gemeinte Wiener Moderne begann ihre kennzeichnenden ästhetischen Normen schon um 1900 zu verlieren. Rechnet man die Spezifik ihrer Desintegrations- und Überwindungsformen hinzu, so kann von ihrer Existenz allenfalls bis etwa 1910 gesprochen werden. Zu ihr wird hier nicht gerechnet jene in der Kulturgeschichte des 20.Jahrhunderts durchaus folgenreichere Moderne – mit der vorgenannten konkurrierend und oft in kontroversen Zusammenhang –, wie sie etwa Karl Kraus, Adolf Loos oder Arnold Schönberg vertraten. Die Genannten finden freilich Erwähnung, wo es um allgemeine Kennzeichnungen zu der in Frage stehenden Problematik dieser Arbeit geht.

⁴⁹ Der Gedanke und der Begriff dieses doppelten Seins (der „doppelten Loyalität“, ja der „doppelten Identität“) taucht in den kritischen Kommentaren erstmals auf in Gustav Krogankers Sammelband von 1922 (Vgl. dazu auch Gershom Shaked, Die Macht der Identität, Königstein 1986, v.a. S.210).

⁵⁰ S.P. Scheichl/W. Duchkowski (1997), S.19.

⁵¹ Vgl. O. Hähner (1999), S.30-33. H. spricht von einer „paradigmatischen“ Biographie im Unterschied zu einer „syntagmatischen“. Im eigentlichen Sinne ist die erstere „historische Biographie“ (S.254).

⁵² Vgl. J. Straub (1989), S.229.

⁵³ Eine ähnliche Fragestellung entwirft auch die Vorrede zu Michael Pollaks Studie Wien 1900. Eine verletzte Identität (Konstanz 1997, zuerst Paris 1992). Es scheint aber, als ob nur in Einzelstudien, Fallstudien oder in Arbeiten zu exemplarischen Werkausschnitten für diese Frage substantiellere Antworten zu gewinnen sind. Pollaks Studie ist thematisch zu weit gesteckt, das Textmaterial ist bereits bekannt.

⁵⁴ Vgl. Niklas Luhmann, Die Autopoiesis des Bewußtseins, in: A. Hahn/V. Kapp (1987), S.78 f.

⁵⁵ Vgl. Helmut Scheuer, Biographie. Studien zur Funktion und zum Wandel einer literarischen Gattung vom 18.Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart 1979, v.a. das 1.Kap.

⁵⁶ Vgl. Jürgen Straub, Historisch-psychologische Biographieforschung, Heidelberg 1989, S.227.

⁵⁷ Vgl. H. Röckelein (1993), S.23.

3. Varianten jüdischen Selbstbewusstseins in der Jungwiener Moderne

Als ein „sprechendes Schweigen“ hat Renate Böschenstein die Kargheit der Äußerungen der jüdischen Schriftsteller der Jungwiener Moderne über jüdische Fragen in ihrer privaten Korrespondenz bezeichnet.¹ Die Diskretion in diesen Fragen, die auch eingehalten wurde, als sie für heftigen Lärm auf der Straße, in der Presse und in den Parlamenten sorgten, ist in der Tat ein überraschendes Faktum, das nach Erklärungen verlangt. Die Aggression konnte den Literaten schwerlich auch darum unbemerkt oder gleichgültig bleiben, weil (vgl. v.a. 2.2.2.) die künstlerische Moderne, die sie repräsentierten, von der zeitgenössischen reaktionären Kritik in toto als „jüdisch“ gekennzeichnet wurde; (von freundlicheren Kommentatoren, bis heute gelegentlich, als ein Amalgam aus jüdischen und österreichischen Ursprüngen).

Ignoranz, Verdrängung, modifizierte Tabus? Betrafen sie, so wäre mit Erstaunen zu fragen, gar auch die Wiener Psychoanalytiker, in deren voluminösen Sitzungsprotokollen sich nur höchst selten Bemerkungen finden, die auf eine irgend geartete jüdische Thematik der Besprechungen Bezug nehmen.²

Im literarischen Schaffen dieser österreichischen Modernen taucht das Problem gelegentlich schon auf, in unterschiedlicher Bearbeitung und Zuspitzung. Und, wenn es dann auftauchte, sorgte es allerdings für Konflikt, Missverständnis und oft lang dauernde Entfremdung, Schweigen. Renate Böschensteins Beobachtung ist insoweit zu ergänzen: nur im Bereich der künstlerischen Arbeit und Selbstreflexion fand das Thema „Judentum“ gelegentlich Beachtung, dann aber mit Heftigkeit und nachhaltig irritierender Wirkung.

Im Folgenden soll an drei charakteristischen Beispielen (andere wären denkbar) der Versuch der Deutung dessen gemacht werden, was sich hinter dem Schweigen, den Andeutungen, den verstreuten Bemerkungen verbirgt. Schnitzler, Beer-Hofmann und Hofmannsthal werden deswegen gewählt, weil sie dem engsten Freundeskreis um Salten angehörten und einen vielgestaltigen Hintergrund in der Beantwortung der hier gestellten Fragen bilden. Die sollen nicht nur in Spiegelungen des literarischen Werks und nicht nur in den seltenen öffentlichen Erklärungen und Bekenntnissen gesucht werden, sondern in allen bisher bekannten Äußerungen der drei Autoren, die Wahrnehmung, Analyse und Kommentar zu jenen Fragen erkennbar werden lassen, die insbesondere Juden betrafen.

3.1. „Unbeirrtheit“. Arthur Schnitzlers Judentum

Wo von moderner Wiener Literatur und wo von Juden in der modernen Literatur die Rede war, da wurde Schnitzlers Name als einer der ersten genannt. In antisemitischen Denunziationsbroschüren ebenso wie in völkischen Literaturgeschichten, in nationaljüdischen Programmartikeln wie in Kommentaren von wohlmeinenden Zeitgenossen wurden, mehr oder weniger vage in seiner inhaltlichen Bestimmung, die wienerische und jüdische Charakteristik von Schnitzlers Arbeit hervorgehoben. Richard Specht, Schnitzlers erster Biograph, stellt 1912 schon im „Merker“ fest:

„Seine Art und sein Werk sind ein Dokument unserer Rasse. Die alte Kultur des wienerischen und die noch ältere des jüdischen sind die Elemente seines Wesens, in dem alles Schöne und alle Mängel sich zu einer so merkwürdigen, repräsentierenden Einheit zusammenschließen.“

Und über den soziologischen Hintergrund seiner künstlerischen Sensibilität und seines Gestaltungsbereiches heißt es bei Specht: „Sein Segment ist das der begüterten jüdischen und Sportschicht.“³ Mit großer Zuneigung und mit Kritik zugleich tritt Gustav Krojanker in der Herzl-Gedenknummer der „Welt“ 1914 an Schnitzler heran. Schnitzler sei, wie sonst keiner unter den modernen Literaten, „unser Blut“ und doch in seiner „feine(n) und spielerische(n) Grazie des Wienertums, zu dem ein Hauch von schlampiger Laxheit sich gesellt“, vor allem aber als „leidenschaftsloser Künstler“ fern unserer Bewegung, so der zionistische Literaturkritiker.⁴ Auch Josef Nadler betont in seiner Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften die jüdische neben der Wiener Eigenheit Schnitzlers: sein Zergliedern, „die schwermütig versagende Stimmung“, dies „literarische Wienertum war für jeden Juden, die keine Entscheidungen liebten, der gegebene Fall“ – so Nadler über den „Weg ins Freie.“⁵ In der antiliberalen und antisemitischen Presse galt Schnitzler als einer der Hauptexponenten jener semitischen Weltverschwörung in den Bereichen des Theaters, der Kritik und der Verlage. Exemplarisch deutlich wurde dies in den Skandalen um die erste Wiener „Reigen“-Aufführung am 01.02.1921, deren Begleitumstände von A. Pfoser, K. Pfoser-Schewig und G. Renner in einer aufschlussreichen Arbeit dokumentiert worden sind. Die Aufführung musste gar nicht abgewartet werden, um das Stück als „Äußerungen der Judenbrunst“ zu denunzieren. Schon bei seinem Erscheinen als Buch hatte Ottokar Stauff von der March 1903 in der Ostdeutschen Rundschau den allbekannten „foetor judaicus [. . .] wie bei der ‚Decadence‘ überhaupt“ gerochen und auf seine pathologischen Erklärungen dazu an anderer Stelle verwiesen.⁶ Unzweifelhaft natürlich war, wohin Schnitzler vom wiederauferstandenen Deutschtum in der österreichischen Literatur am Vorabend des III. Reichs gewiesen wurde. Über den „Weg ins Freie“ schrieb einer seiner Hauptbannerträger, Mirko Jelusich, 1932: „Alles Unnatur, Rabulistik, ja Talmudistik. Man glaubt oft und oft einer jener überspitzten Fragen gegenüberzustehen, wie sie strenggläubige Rabbiner einander vorzulegen lieben.“ Man bliebe, so Jelusich, „stets kalt [. . .], weil man fühlt, daß es nicht Menschen von Fleisch und Blut sind – wenigstens nicht von unserm Fleisch und Blut.“⁷ Und als Österreich heimgeholt und „deutsche Wissenschaft“ an den Universitäten durchgesetzt war, galt auch in der erneuerten Literaturwissenschaft unbestritten als wichtigster Protagonist der überwundenen jüdischen Hochdekadenz.⁸

Schnitzler war mehrfach Auslöser und Mittelpunkt heftiger öffentlicher Auseinandersetzungen, in denen es um die Wirksamkeit des Antisemitismus und um

Fragen jüdischer Identität ging. Dass diese Auseinandersetzungen über ihn geführt wurden, mehr und heftiger als über seine Freunde, lag zu einem Teil an seiner Prominenz als Burgtheaterautor, zum anderen Teil aber wohl daran, dass seine Behandlung des jüdischen Themas – ganz anders als etwa Beer-Hofmann – sich vor allem auch seinen politischen und gesellschaftlichen Implikationen widmete. Für den „Gefährlichkeitspunkt“ einer derartigen Behandlung des heiklen Themas hatte insbesondere Salten eine genaue Empfindung, und er warnte. Schnitzlers Behandlung des Themas berühre sowohl die prekäre innere Balance der von dem Antisemitismusproblem betroffenen Individuen als auch die labile äußere Balance politischer, nationaler und religiöser Kräfte in den letzten Jahren der Habsburgermonarchie und Sorge darum für entsprechenden Aufruhr.

Fragen der inneren Identität des jüdischen Menschen, Fragen der Assimilation und Dissimilation rührte Schnitzlers Roman „Der Weg ins Freie“ (1907) vor allem auf. Salten stellte sich in der Kritik des Romans gegenüber diesen Themen erheiternd taub, Hofmannsthal vergaß ihn nach der Lektüre im Eisenbahnabteil – „ein tiefes Symptom“, so Schnitzler; auch Andrian lehnte ihn weitgehend ab und Bahr schrieb ein Feuilleton darüber, in dem von „Wir“ und „Sie“ die Rede war, von Österreichern hier und Juden dort. Anregungen für die Personenportraits in dem Roman soll Schnitzler aus seiner unmittelbaren Nähe, von Freunden und Zeitgenossen erhalten haben . . .⁹

Fragen der verschwiegenen gesellschaftlichen und institutionellen Wirksamkeit des antijüdischen Ressentiments warf der „Professor Bernhadi“ (1912) auf. Darauf hob ausdrücklich das Zensurverbot der beantragten Aufführung des Stückes am Deutschen Volkstheater ab. Die Wiener Polizeidirektion lehnte den Antrag mit der Begründung ab, es sei „vom Standpunkt der Wahrung religiöser Gefühle der Bevölkerung“ bedenklich, und bedenklich auch, weil es das öffentliche Leben in Österreich herabsetze.

3.1.1. Biographische Voraussetzungen

Schnitzlers „Jugend in Wien“ (JiW) – 1915 begonnen und 1918 beendet – erzählt und reflektiert, oft mit selbstkritischer Ironie, den Lebensweg eines Jugendlichen und jungen Erwachsenen. In dieser biographischen Konstellation wurde er über viele Jahre zum Muster der Deutung des sozialgeschichtlichen Hintergrunds der Wiener literarischen Moderne: Ein Sohn aus großbürgerlichem, jüdischen Elternhaus, befreit von allen materiellen Sorgen, beste schulische Ausbildung und angemessene Schulung auch in allen anderen Fächern der bürgerlichen Lebensmanier und des komfortablen Lebensgenusses. Eine „seidene Jugend“ schreibt Richard Specht, ein Bewunderer und Schnitzler auch persönlich nahestehend.¹⁰ Er tritt als Arzt in die Fußstapfen des hochangesehenen Vaters, zieht als Achtzehn-, Zwanzigjähriger aber schon gern bohemhaft umher („Rembrandthut, flatternde Krawatte, lange Haare“). Vom Vater werden die schriftstellerischen Pläne zunächst mit großer Skepsis betrachtet, die sich aber endgültig legt, nachdem dem Sohn, so erschien es jedenfalls dem Kreis der Gleichgesinnten um ihn, ein unantastbares, fast epochales Werk, die „Liebele“ gelingt, mit der er 1895 zum Burgtheaterautor avanciert. Auch in der Kurve der Wohnsitznahmen innerhalb Wiens, die M. Rozenblit als ein soziologisch bedeutsames Faktum für den gesellschaftlichen und ethnischen Status der jüdischen Bevölkerung Wiens ausgewiesen hat, ist die musterhafte Karriere eines bürgerlichen Wiener Juden zu verfolgen. Geboren in einem ansehnlichen Teil der Leopoldstadt (Jägerzeile, später Praterstraße), wohnte er später auf der Schottenbastei, 1868 in der Giselastraße (später Bösendorferstraße) und 1871 am Burgring. 1896

199

übersiedelte er in die Frankgasse im Alsergrund, 1906 nach Währing, einer „Modegegend“ (Rozenblit) des arrivierten Bürgertums damals.

Der Großvater väterlicherseits war Tischler im ungarischen Groß-Kanizsa gewesen, lebte in „beschränkten, ja dürftigen Verhältnissen“, „des Lesens und Schreibens unkundig“, so Schnitzler in der Autobiographie. Der Vater, nach Wien übersiedelt, macht in der liberalen Ära eine atemberaubende Karriere, er wird Professor, Lehrbuchautor in der Hals-Nasen-Ohren-Medizin. Er heiratete die Tochter eines jüdischen, begüterten und gebildeten Wiener Arztes und Publizisten. Zu der Familie Markbreiter bestand reger Kontakt der Familie Schnitzler, in Groß-Kanizsa dagegen war Arthur Schnitzler nur einmal, als Kind, und er fand davon kaum etwas erinnerns- und berichtenswert. Im alltäglichen Leben der Familie Schnitzler waren Zeichen ihrer Herkunft und der Pflege jüdischer Tradition kaum erkennbar, dennoch, so scheint es, auch hier beschränkte sich der berufliche und gesellschaftliche Verkehr weitgehend auf Kreise von ähnlicher Herkunft und sozialem Stand. Jüdisch und Nichtjüdisch – diesen Unterschied nahm man immerhin sehr genau wahr: Pauline, die jüngste Tante, „klug, heiter und ‚g’schnappig‘“, erinnert sich Schnitzler, sah im Gegensatz zu ihren Schwestern „in Aussehen, Gehaben und Redeweise völlig unjüdisch“ aus, „ja eigentlich wie ein Wiener Vorstadtmädel.“ „Rassenantipathie“ von Seiten ihres Mannes brachte ihre Ehe auseinander, die aber auch die Großmutter von Anfang nicht wollte, „hauptsächlich aus konfessionellen Gründen.“ Er war auch nur ein „unbemittelte(r) Sparkassabeamter der als Sänger dilettierte“ und sah aus, so Schnitzler, „wie ein Photograph am Sonntag.“ Aber nicht nur jüdisch und nichtjüdisch wußte man, noch freilich mit Selbstbewusstsein, zu unterscheiden, sondern auch jüdisch und jüdisch. Vor allem erkannte der Wiener Jude blitzschnell und mit habitueller Sicherheit gleichsam den Nichtwiener Juden, insbesondere dessen „Ghettomentalität“, gedrückt, geduckt, unfrei; so Schnitzler über seinen ersten Rezensenten, seinen Schulfreund Moritz Wechsel, der schließlich auch wurde, wonach er in der Schulzeit schon roch, wenn er redete: nach Druckerschwärze; nach abgebrochener Schullaufbahn eben Journalist. Durchaus klingt da auch bei Schnitzler hier und da Distanz gegenüber den zugewanderten Ostjuden an, gegenüber ihrer duckmäuserischen Beflissenheit sowohl wie gegenüber ihrer streberhaften Affektation. Dennoch, so sagt er in dem Rückblick auf seine Jugendzeit, erschien ihm schon damals die „falsche Objektivität des Renegaten“ unangebracht. Für diese wie jene hatte auch Schnitzler eine genaue Typologie des Juden parat, klassifiziert nach „Jargon, Wesen und Gebaren.“

Das einzige Relikt jüdischer Tradition, das in der Familie das Arthur Schnitzler in lebendiger und positiver Erinnerung blieb, war die Feier des Versöhnungstages bei Großmutter Amalia Markbreiter. Gefeiert wurde nach traditioneller Regel, von vielen Mitgliedern der Familie aber nur aus „Pietät“ der Großmutter gegenüber, die „die Frömmste, ja vielleicht die einzig wirklich Fromme in der Gesellschaft“ war. Alle anderen jüdischen Feste wurden ignoriert, auch der Sabbat. Bar Mitzwa wurde „ohne jedes rituelle Gepränge“ gefeiert, und nach dem Tod der „guten Großmama“ trat „bei allem, oft trotzigem Betonen der Stammeszugehörigkeit – gegenüber dem Geist jüdischer Religion eher Gleichgültigkeit, ihren äußeren Formen gegenüber Widerstand, wenn nicht gar spöttisches Verhalten zutage“. ¹¹ In diese bürgerlich gesicherte Welt – materiell und mental – drang kaum ein unfreundlicher Laut der gesellschaftlichen und politischen Konflikte zu Schnitzlers Kinder- und Jugendzeit. Über seine Schulerfahrungen als Kind jüdischer Eltern ist an anderer Stelle zu sprechen. Auch der „Große Krach“, bei dem auch Schnitzlers Vater einiges verlor bewegte nicht viel:

„Ich sehe mich noch meinen Eltern gegenüber in einem geschlossenen Wagen sitzen, der sich langsam dem Tor der Rotunde nähert und an dessen Scheiben die Regentropfen klatschen.

Allem sonstigen politischen und sozialen Geschehen, auch in seinen entferntesten Ausstrahlungen, war ich bis dahin entrückt geblieben, wie die meisten Knaben aus meinen Kreisen, blieb es auch äußerlich wie innerlich noch geraume Zeit“ (JiW, S.49).

„Das Elend des Lebens“, notierte Schnitzler noch am 09.07.1881 ins Tagebuch, „konnt` ich aus tausend kleinen & großen Dingen ersehen, obzwar ich selbst noch vollkommen davon verschont geblieben war.“¹²

Der Antisemitismus, so sah es Schnitzler rückblickend etwa bis ans Ende der 70er Jahre, war eine „Gefühlsregung“, immerhin eine „höchst entwicklungsfähige Idee“, „aber weder als politischer noch als sozialer Faktor spielte er eine bedeutende Rolle.“ „Judenfresser“ galten ihm und seinesgleichen als beschränkt. So wenig er die antisemitischen Eiferer und Krawallierer ernst nehmen konnte, so wenig ernst nahm er auch den „sogenannten Glauben meiner Väter.“ Er hatte „zu dem, was in diesem Glauben eben wirklich G l a u b e war – nicht Erinnerung, – Tradition und Atmosphäre – so wenig Beziehung als zu einem anderen.“ „Alles Dogmatische [. . .] erschien mir im wahren Wortsinn indiskutabel“ (JiW, S.93).

Soweit Schnitzlers eigener Bericht über seine Erfahrungen als Kind aus jüdischem Elternhaus und über die Bewertung von Erfahrungen und Beobachtungen. Sie reichen bis etwa zum Beginn seiner öffentlich wahrnehmbaren schriftstellerischen Arbeit, bis 1889, und sie sind ab 1915 aus einem größeren zeitlichen Abstand formuliert. Sie deuten deshalb schon eine grundsätzliche Haltung Schnitzlers den Fragen jüdischer Identität gegenüber und auch in bezug auf die gesellschaftlichen Ursachen und die Wirksamkeit des Antisemitismus an.¹³ Lehrhaften Glaubensinhalten steht der Rationalist und Analytiker fremd gegenüber und auch „den großen Standpunkten“, wie sie in der Öffentlichkeit vertreten werden; „bornirt“ nennt er das in einer Notiz im Tagebuch am 02.04.1892.¹⁴ Die distanziert analytische Haltung behauptet sich noch der eigenen Mitbetroffenheit gegenüber. Von „Diskretion und Verdrängung“, so H. Scheible, von einer „klinischen Distanz“ der eigenen Person gegenüber, so Friedrich Torberg, sind diese Kindheits- und Jugendmemoiren geprägt.¹⁵ Der Schutz der guten Familie, der soziale Status und das Selbstbewusstsein, das sie vermitteln, mögen dabei auch eine innere Schutzschicht gebildet und eine tiefere persönliche Irritation verhindert haben. Sie erlaubt soviel Lässigkeit, selbstkritische Nonchalance, soviel ironisches Widerspiel zwischen dem, wovon man lebt und zehrt und woran man im Ernst doch nicht so recht glaubt, soviel wahllose Liebschaften und „Liebschäftchen“, soviel halbernstern Tiefsinn und halbamüsante Zerstreuung. Alles auf der Höhe und mit der Klarheit genauer innerer und äußerer Beobachtung und distanzierter analytischer Reflexion. Sie schließt in den Jugenderinnerungen noch die Ironie und Selbstironie des eigenen Verhaltens als „rasseeigentümliche Neigung“ ein. Sie, und ein „Mehr an Witz“, so Schnitzler, trennt den Spross altadeliger Geschlechter vom Sohn des erfolgreichen Assimilanten. . . . „Und es ging flott weiter“, schreibt er am 12.04.1886 ins Tagebuch:

„. . . tanzen, sich amüsieren, ein bißchen mikroskopisch-pathologische Anatomie am Nachmittag, abends Kartenspielen, eine Liebschaft mit einer hübschen Französin und auf den diversen Bällen mal diese mal jene.“ „Wofür heben wir uns eigentlich auf? wir sind geschaffen für den Augenblick und geschaffen für den Genuss“, heißt es ein paar Jahre früher am 30.09.1880 und am gleichen Tag: „Wo hinaus? Wozu?“¹⁶

3.1.2. „Es ist wirklich, wie wenn die Leute wahnsinnig wären.“ Antisemitismus-Analysen.

Von diesen Prämissen eines unpolitischen Aufklärers und liberalen Skeptikers ist auch Schnitzlers Verständnis des Antisemitismus bestimmt. Der 21jährige Student hat schon einige Erfahrungen mit dem antisemitischen Rummel in der Universität gemacht. In seiner Kennzeichnung dieser Umtriebe auf der Straße vereinen sich Einsicht in die sozialökonomischen Motivationen der Judenfeindschaft mit einer wohl auch schichtspezifischen Optik. „Socialist. Bewegung ringsum überall“, notiert er ins Tagebuch am 15.09.1883, „aus deren Keime der Antisemitismus, diese Spottgeburt aus Neid und Gemeinheit sich mählich entwickelt“.¹⁷ Und sie entwickelte sich mit Vehemenz. Obgleich in seinem persönlichen Umfeld eher wenig von den antisemitischen Umtrieben betroffen, fühlt sich Schnitzler in seinem Selbstbewusstsein durch die kollektive Denunziation herausgefordert. An Olga Waissnix, die Thalhofwirtin, Vertraute und Geliebte, schreibt er nach einer Lesung von „Freiwild“ im Bösendorfer-Saal:

„Denken Sie, in der letzten Zeit verstimmt mich auch der Antisemitismus sehr stark – man sieht doch eigentlich mit merkwürdiger Ruhe zu, wie man einfach aus dem Geburtsgrunde von Millionen Menschen nicht für voll genommen wird. Ich habe ein so starkes Rachebedürfnis gegenüber diesem Gesindel, daß ich sie mit Ruhe persönlich hängen würde.“¹⁸

In einem Brief an Georg Brandes zwei Jahre später, 1899, heißt es zum selben Thema: „Es ist staunenswerth unter was für Schweinen wir hier leben.“¹⁹ Da ist die Entwicklung, vorläufig, schon abgeschlossen, die Schlachten in den Straßen, Parlamenten und Wahlkämpfen sind geschlagen, die antisemitische Gesinnung triumphiert, in Wien regiert ein antisemitischer Bürgermeister, kein Sozialist, sondern ein Christlichsozialer. Über den ließ sich nicht mehr nur spotten. Am 01.11.1903 heißt es in Schnitzlers Tagebuch: „Die Antisemiten sind straflos, unangreifbar.“²⁰ Die Bemerkung konstatiert den Triumph der Judenhasser, und sie lenkt die Aufmerksamkeit auf das Funktionieren von deren Bewusstsein und Psyche mit einer nüchternen und zugleich verblüffenden Diagnose. Die Ressentimentwelt der Antisemiten funktioniert nach anderen Gesetzen als die liberale Diskussionskultur. Inmitten der rational fortgeschrittenen Zivilisation ist sie eine Insel, ein autonomes Reservat, das von Reflexen und bewusstlosen Verweisen regiert wird. Sie ist von keiner argumentativen Einrede zu erreichen, und keine innere, korrigierende Instanz hindert die Automatik der Vorurteilsreflexe. „Es genügt im Allgemeinen immer wieder darauf hinzuweisen, insbesondere bei prominenten Persönlichkeiten, daß sie Juden seien. Hieran knüpfen sich ohne weiteres in den hierfür genügend vorbereiteten Gehirnen die gewünschten Assoziationsketten.“²¹ Der innere Monolog des „Leutnant Gustl“, dessen Idee im übrigen einem realen Erlebnis Saltens entstammen soll, gibt dafür ein Beispiel:

„Was guckt mich denn der Kerl dort immer an? Mir scheint, der merkt, daß ich mich langweil` und nicht herg`hör`. . . Ich möcht` Ihnen raten, ein etwas weniger freches Gesicht zu machen, sonst stell` ich Sie mir nachher im Foyer! – Schaut schon weg!. . . Daß sie alle vor meinem Blick so eine Angst hab`n . . . [. . .] Muß übrigens ein Jud` sein! Freilich, in einer Bank ist er, und der schwarze Schnurrbart. . . Reserveleutnant soll er auch sein! Na, in mein Regiment sollt` er nicht zur Waffenübung kommen! Überhaupt, daß sie noch immer so viel Juden zu Offizieren machen – da pfeif` ich auf`n ganzen Antisemitismus! Neulich in der Gesellschaft, wo die G`schicht` mit dem Doktor passiert ist bei den Mannheimers. . . die Mannheimers selber

sollen ja auch Juden sein, getauft natürlich. . . denen merkt man`s aber gar nicht an – besonders die Frau. . . so blond, bildhübsch die Figur. . . War sehr amüsant im ganzen. Famoses Essen großartige Zigarren. . . Na ja, wer hat`s Geld? . . .’²²

Schnitzler scheint diese von außen betrachtet so widerspruchsvolle, innerlich aber so gegen jeden Zweifel immunisierte, selbstsichere Welt der Judenverächter vor allem zu interessieren, ihre Perzeption von Ereignissen und sich wandelnden Verhältnissen um sie herum, ihren Umgang mit anderen Menschen. Und ihn interessiert auch, wie davon Betroffene, Juden, sich damit auseinandersetzen. Etwas von dem liberalen Erbe Schnitzlers scheint auch dem Vorwalten seines psychologischen Interesses in der Betrachtung der Judenfeindschaft gegenüber seinen soziologischen und politischen Momenten zu entsprechen.

Schwer angreifbar ist der Antisemitismus der Antisemiten auch deshalb, weil er dogmatisch so verbohrte ist wie gesellschaftlich pragmatisch. Der stramme, elegant tuende Arier Josef Rosner in der „Weg ins Freie“ lacht in der Gesellschaft der Gebildeten mit über die politischen Diffamierungen der Juden durch einen Parlamentsabgeordneten:

„Eigentlich ist er gar nicht so, ich kenn ihn ja. Nur im politischen Leben ist er so grob. . . weil also nämlich da die Gegensätze aufeinanderplatzen in unserem lieben Österreich. [. . .] Überhaupt die Herren machen sich da falsche Begriffe, wenn wir schon über dieses Thema reden. Wir haben zum Beispiel einen im Klub, der ist mit einer Israelitin verlobt. Aber sie winken mir schon. Habe die Ehre, meine Herrschaften, servus Leo, all Heil.’ Er salutierte wieder und entfernte sich wiegenden Schrittes. Die andern, unwillkürlich lächelnd, blickten ihm nach“ (WiF, S.89).

Das antisemitische Bewusstsein ist von einer paranoisch flexiblen Dynamik. Vom moralischen Standpunkt hat Schnitzler, etwa gegenüber dem Bürgermeister Lueger, deshalb keineswegs milder geurteilt, weil der auch Juden zu seinen Freunden zählte. Sein ärztlich diagnostischer Blick fixiert dagegen mit Staunen – und mit eher pessimistischen Schlussfolgerungen – diese Bewusstseinsapparatur. „Wir leben in einer verrückten Zeit“, lässt er Demeter Stanzides feststellen.

„Ich versichere Sie’, wandte er sich an Georg, ‚der Oberleutnant Sefranek ist so wenig Antisemit als Sie und ich. Er verkehrt in jüdischen Häusern, ich weiß sogar, daß er mit einem jüdischen Regimentsarzt direkt intim war durch Jahre. Es ist wirklich, wie wenn die Leute wahnsinnig wären“ (WiF, S.190).

„. . .wie wenn die Leute wahnsinnig wären“ – etwas vom Staunen darüber aber auch der Resignation gegenüber durchgreifend wirksamer Veränderungsmöglichkeit dieses Wahn(sinn)s system des Antisemitismus durchzieht Schnitzlers psychologische Betrachtungen zu diesem Thema. Und das Wahnsinnige bleibt nicht auf die blind Hassenden, Feindseligen, auf die Verfolger beschränkt. Deren Obsessionen lösen psychische Gegenreaktionen, auch wiederum widersprüchliche, bei den Verfolgten aus, bei den Juden. Georg von Wergenthin, der katholische Baron, nennt Heinrich Bermann „sie verzeihen schon, verfolgungswahnsinnig.“

Bermann äußerte sich so oft mit Bitterkeit über die Judenfrage. Jetzt wieder über seinen verstorbenen Vater, einen liberalen Parlamentarier. Ein Mann von innigstem

österreichischen Patriotismus bewegt, man hat ihn aus der Partei hinausgedrängt mit „Tücke, Beschränktheit, Brutalität. . . echt deutsch, mit einem Wort.“ Damals so Heinrich Bermann, in den siebziger und achtziger Jahren, in dem „Phrasentaumel“, der damals herrschte, war er eine „tragikomische Figur“, heute: „ausschließlich komisch.“ Georg verliert etwas seine Haltung, seine Geduld mit dem Freund. „Verfolgungswahnsinn“ konstatiert er, „eine Manie von Ihnen.“ Heinrich entgegnet ihm:

„Verfolgungswahnsinnig? . . . , wiederholte Heinrich tonlos und sah an die Wand. ‚So, also verfolgungswahnsinnig nennen Sie das. . . Na!‘ Und plötzlich mit zusammengepreßten Zähnen, heftig, fuhr er fort: ‚Ich will Sie einmal was fragen, Georg, aufs Gewissen fragen.‘ ‚Ich höre.‘

Er stellte sich gerade vor Georg hin und bohrte ihm seine Augen in die Stirn: ‚Glauben Sie, daß es einen Christen auf Erden gibt, und wäre es der edelste, gerechteste und treueste, einen einzigen, der nicht in irgendeinem Augenblick des Grolls, des Unmuts, des Zorns selbst gegen seinen besten Freund, gegen seine Geliebte, gegen seine Frau, wenn sie Juden oder jüdischer Abkunft waren, deren Judentum, innerlich wenigstens, ausgespielt hätten?‘ Und ohne Georgs Antwort abzuwarten: ‚Keinen gibt es, ich versichere Sie‘“ (WiF, S.103) „Keiner“, fährt Heinrich fort, „auch keiner der klügsten und vortrefflichsten Menschen hat je, wenn er mit einem Juden Streit hatte, vergessen darauf hinzudeuten, dass er ein Jude ist.“ „So ist es nun einmal, ich kann Ihnen nicht helfen. Was Sie Verfolgungswahnsinn zu nennen beliebten, lieber Georg, das ist eben in Wahrheit nichts anderes als ein ununterbrochen waches, sehr intensives Wissen von einem Zustand, in dem wir Juden uns befinden, und viel eher als von Verfolgungswahnsinn könnte man von einem Wahn des Geborgenseins, das Inruhegelassenwerdens reden, von einem Sicherheitswahn, der vielleicht eine minder auffallende, aber für den Befallenen viel gefährlichere Krankheitsform vorstellt. Mein Vater hat an ihr gelitten, wie viele andre seiner Generation. Er ist allerdings so gründlich kuriert worden, daß er darüber verrückt geworden ist“ (Wif, S.204).

Was Georg für Verfolgungswahn hält, ist, so Heinrich Bermann, die Idiosynkrasie des allenfalls Geduldeten, der noch in den leisesten Regungen der Umwelt, sein Ausgeliefertsein, sein Bedrohtsein wahrnimmt und zu dessen Verhinderung alle denkbare Anstrengung, Verrenkung unternimmt, und wie gerne auch mancher Illusion anheimfällt. Davon spricht Heinrich Bermann freilich nicht nur in der Art einer objektiven Diagnose. Sie wird zum Bekenntnis der eigenen Hilflosigkeit, wenn er sich in rückhaltloser Selbstanalyse dem Freund offenbart; zum Bekenntnis der eigenen inneren Bedürftigkeit, die kein moralisch und intellektuell noch so hoher Anspruch befriedigen kann, zum Bekenntnis auch all der kleinlichen Reaktionsformen, eines sich selbst und andere verbitternden Stolzes, um diese Einsicht sich erträglich zu machen. Heinrich Bermanns letztes Stück war von konservativen und klerikalen Blättern heftig angegriffen worden. Georg, der sich nicht in der Lage findet, mit dem stets überempfindlichen, gereizten Freund harmlos umzugehen, geht auf diese Angriffe ein:

„Eigentlich dacht ich mir, daß Menschen wie Sie – über Angriffe von jener Art, auf die Sie offenbar anspielen, erhaben wären’. ‚So . . . dachten Sie das?‘ fragte Heinrich in dem kalten, beinahe abstoßenden Ton, der ihm manchmal eigen war. ‚Nun’, fuhr er milder fort, ‚zuweilen stimmt es ja. Aber leider nicht immer. Es braucht nicht viel dazu, um die Selbstverachtung aufzuwecken, die stets in uns schlummert; und wenn das einmal geschehen ist, gibt es keinen Tropf und keinen Schurken, mit dem wir uns nicht innerlich verbünden’. ‚Entschuldigen Sie, wenn ich ‚wir’ sage. . . ““ (WiF, S.42/43).

Georg von Wergenthin entgegnet, daß auch er, als Aristokrat, gelegentlich die Erfahrung gesellschaftlicher Vorurteile gemacht habe. Heinrich darauf:

„Ja, ja, aber es liegt doch ein anderer Ton darin, das werden Sie mir zugeben, und auch ein anderer Sinn, wenn man einem den Freiherrn, als wenn man einem den Juden ins Gesicht schleudert, obzwar das letztere bisweilen. . . Sie verzeihen schon. . . der bessere Adel sein mag. Nun, Sie brauchen mich nicht so mitleidig anzuschauen“, setzte er plötzlich grob hinzu. „Ich bin nicht immer so empfindlich. Es gibt auch andre Stimmungen, in denen mir überhaupt nichts und niemand etwas anhaben kann. Da hab ich nur dieses eine Gefühl: was wißt ihr denn alle, was wißt Ihr denn von mir. . .“

Er schwieg, stolz, mit einem höhnischen Blick, der sich durch das Blätterwerk der Laube ins Dunkle bohrte. Dann wandte er den Kopf, sah ringsumher und sagte einfach, in einem neuen Ton, zu Georg: „Sehen Sie doch, wir sind bald die einzigen“ (WiF, S.43).

Was das jüdenfeindliche Ressentiment in den Juden selber, hier vor allem in einem sensiblen Intellektuellen, auslöst, darauf gibt das Verhalten Heinrichs eine Antwort: Verletztheit und reaktiv ein provozierender, unnahbarer Stolz, der auch enge Freundschaften belastet; intellektuelle Klarsicht, die folgenlos und machtlos bleibt, und an dem gleichsam physischen Ausgeliefertsein an die öffentliche und öfter wohl noch sehr diskrete Diskriminierung nichts ändert. Intellektualität als Beobachtungsgabe und Gabe kombinierenden Verstehens freilich ist Juden und diskriminierten Minderheiten überall gleichsam naturgesetzlich zugewachsen – ein Grund mehr sie auch noch dafür zu lästern. Sie ist eine weitere Folge ihrer Bedrohung und, so Bermann an anderer Stelle, „nach den Gesetzen des Daseinskampfes“ entstanden.

„Denn sehen Sie, um sich unter Fremden, oder wie ich schon früher sagte, in Feindesland zurechtzufinden, um gegen alle Gefahren, Tücken gerüstet zu sein, die da lauern, dazu gehört natürlich vor allem, daß man seine Feinde so gut kennen lernt als möglich – ihre Tugenden und ihre Schwächen.“ (WiF, S.129).

Folge des Antisemitismus sind allerdings nicht nur die tiefsten inneren Verwirrungen und Skrupel, wie sie Schnitzler am Beispiel des Schriftstellers Heinrich Bermann darstellt, sondern auch ein spezifischer Antisemitismus von Juden selber; Resultat einer so leicht wachrufbaren „Selbstverachtung“, von der Heinrich Bermann schon sprach. „Tief. Tief wie so viele jüdische Anekdoten“, nennt Heinrich jene von dem polnischen Juden, der mit einem Unbekannten in einem Eisenbahnkupee sitzt, und als er durch eine Bemerkung erfährt, daß der andere auch Jude ist „mit einem erlösten „à soi““ die Beine auf dem gegenüberliegenden Sitz entspannt und ungeniert ausstreckt. Was Schnitzler hier Heinrich Bermann ausführen lässt, ist ein Kommentar zu jener Theorie vom jüdischen Selbsthaß, vom jüdischen Antisemitismus. Die Anekdote „schließt einen Blick auf in die Tragikomödie des heutigen Judentums. Sie drückt die ewige Wahrheit aus, daß ein Jude vor dem andern nie wirklich Respekt hat. Nie. So wenig als Gefangene in Feindesland voreinander wirklichen Respekt haben, besonders hoffnungslose. Neid, Haß, ja manchmal Bewunderung, am Ende sogar Liebe kann zwischen ihnen existieren, Respekt niemals. Denn alle Gefühlsbeziehungen spielen sich in einer Atmosphäre von Intimität ab, sozusagen, in der der Respekt ersticken muß.“

„Wissen Sie, was ich finde?“ bemerkte Georg, „daß Sie ein ärgerer Antisemit sind, als die meisten Christen, die ich kenne.“

„Glauben Sie?“ Er lacht: „Ein richtiger wohl nicht. Ein richtiger ist ja nur der, der sich im Grunde über die guten Eigenschaften der Juden ärgert und alles dazu tut, um ihre schlechten weiter zu entwickeln. Aber in gewissem Sinne haben Sie schon recht. Ich gestatte mir ja schließlich auch Antiarier zu sein. Jede Rasse als solche ist natürlich widerwärtig. Nur der einzelne vermag es zuweilen, durch persönliche Vorzüge mit den Widerlichkeiten seiner Rasse zu versöhnen. Aber daß ich den Fehlern der Juden gegenüber besonders empfindlich bin, das will ich gar nicht leugnen. Wahrscheinlich liegt es nur daran, daß ich, wir alle, auch wir Juden mein ich,

zu dieser Empfindlichkeit systematisch herangezogen worden sind. Von Jugend auf werden wir darauf hingehetzt gerade jüdische Eigenschaften als besonders lächerlich oder widerwärtig zu empfinden, was hinsichtlich der ebenso lächerlichen und widerwärtigen Eigenheiten der andern eben nicht der Fall ist. Ich will es gar nicht verhehlen, – wenn sich ein Jude in meiner Gegenwart ungezogen oder lächerlich benimmt, befällt mich manchmal ein so peinliches Gefühl, daß ich vergehen möchte, in die Erde sinken. Es ist wie eine Art von Schamgefühl, das vielleicht irgendwie mit dem Schamgefühl eines Bruders verwandt ist, vor dem sich seine Schwester entkleidet. Vielleicht ist das Ganze auch nur Egoismus. Es erbittert einen eben, daß man immer wieder für die Fehler von andern mit verantwortlich gemacht wird, daß man für jedes Verbrechen, für jede Geschmacklosigkeit, für jede Unvorsichtigkeit, die sich irgendein Jude auf der Welt zuschulden kommen läßt, mitzubüßen hat. Da wird man dann natürlich leicht ungerecht. Aber das sind Nervositäten, Empfindlichkeiten, weiter nichts. Da besinnt man sich auch wieder. Das kann man doch nicht Antisemitismus nennen“ (WiF, S.127/128).

Rasse ist widerwärtig, ein gleichsam metaphysisches Handicap; jede äußere Bestimmung des Menschen, soziale, biologische oder sonstwelche, erscheint dem aufgeklärten, auf persönliche Autonomie bedachten Intellektuellen unannehmbar – und doch wohl unausweichlich. Der Kampf und die Würde des Einzelnen besteht darin, ein solcher zu werden sich seinen heteronomen Bestimmungen und Fesseln zu entringen. Nur der Einzelne kann diese „Versöhnung“ ermöglichen, niemals die Rassengemeinschaft als ganze. Wie Heinrich Bermann freilich von Versöhnung zwischen den Rassedefinitionen und den individuellen Qualitäten spricht, ist die Skepsis – vielleicht etwas kontrovers zugespitzt – nicht zu überhören. Versöhnung geschieht „zuweilen“, sie ist, noch bei den vorzüglichsten Menschen, ein fragiler, intermittierender Zustand. Für den redlichen Skeptiker eher und häufiger wohl ein Kompromiss. Diese individualistische Gesinnung wird durch die Erfahrung des Antisemitismus, tradierte und aktuelle Erfahrung, in eine Intimität mit allen Juden gezwungen; die Erziehung tut dazu ein übriges. In dieser Intimität bleibt nichts unentdeckt, unbeobachtet, unverstanden unter Juden. „Die Schwierigkeit im Verkehr zweier Juden bleibt immer“, so schrieb Schnitzler an Olga nach einer Begegnung mit Max Reinhardt am 18.11.1904, „sich gegenseitig über das innere und äußere Esei hinwegzuschwindeln.“²³ Jede Regung wird unter Juden hininterpretiert auf das verletzende Stereotyp. Die ständig von peinlichem, schamvollen, allzu einfühlungsfähigen Gefühl bedrohte emotionale Nähe macht Respekt, individuelle Distanz unmöglich. Da das opake Vorurteil unwiderleglich ist – die Antisemiten seien straflos und unangreifbar erkannte Schnitzler –, richtet sich in der Psychodynamik der Verfolgten die Aggression gegen die Mitbeschuldigten der eigenen Rasse. Sie widerspiegeln, was an einem selber keine Anerkennung findet. Ist das Antisemitismus? Jedenfalls doch mehr als eine Nervosität und eine Empfindlichkeit. Ein Wahnsystem eher, ein paranoisches System, das in zwanghafter Logik von den Verfolgern auf die Verfolgten übergreift, und das der Macht der Aufklärung Widerstand leistet. Das freilich ist der analytische blick von außen, der nur - menschliche, gar nicht spezifisch jüdische Thematik in Betracht zieht.²⁴

Heinrich Bermanns Relativierungen und seine selbstkritischen Einwände verraten etwas von den Grenzen der Aufklärung in diesem Feld, in dem es neben dem verständigen „Außen“ stets auch ein so oft verlegenes „Innen“ gibt. In diesen Fragen gänzlich zur Ruhe, mit sich zum Einverständnis zu kommen, erscheint ihm unmöglich und er hält es auch nicht für gerechtfertigt. Über den alten Stauber, der ihm immer „ein wenig berauscht von der eigenen Güte, Weisheit und Tüchtigkeit“ schien, sagt er im Gespräch mit Georg: „Das war auch eine Sorte Juden, die er nicht leiden mochte: die mit sich einverstanden.“

3.1.3. Ein „Tendenzstück“ und seine Rezeption.

Ein Urteilsspruch könnte in dieser Äußerung Heinrich Bermanns freilich auch gegen den Professor Bernhardi liegen – entgegen Schnitzlers eigener Auffassung. Was der an privater Ethik gegenüber den völkisch antisemitischen Angriffen mit einer konsequenten, trotzig Unerbittlichkeit verteidigt, scheitert am Ende. In der Autonomie des Individuums lässt sich nicht ausruhen, und Bernhardi muß sich von seinen Feinden belehren lassen, dass die Zeit einer solchen rigorosen Privatmoral vorbei ist. In der Gestaltung Flints und Hochroitzpointners in dem Stück, in die wohl auch eigene Erinnerung an antisemitische Pöbeleien während seiner Arbeit in der Poliklinik einfließen, hat Schnitzler in der historischen Entwicklung des totalitären Gedankens weit vorausgesehen. Bernhardi setzt dem sein so sympathisches humanes Engagement, seinen ethischen und wissenschaftlichen Idealismus unvermittelt, gleichsam abstrakt entgegen. Drei Jahre nach Abschluss des Stückes hat Schnitzler in einem Brief an Georg Brandes noch für Bernhardi Partei ergriffen.

„Und ich glaube, daß die Angelegenheiten der Welt von den Bernhardis [. . .] erheblicher gefördert werden als von den Pflugfelders (der für Bernhardi auf die Barrikaden gehen wollte), von den Gerechten mehr als von den Rechthaberischen, von den Zweiflern mehr als von den Dogmatikern aller Parteien; und je älter ich werde, umso vernehmlicher pfeife ich auf die Leute, die a priori mit sich selber einverstanden sind.“²⁵

Mit der prinzipiellen Zurückweisung jeglicher politischer Erwägung, mit Bernhardis Geringschätzung der „Überzeugungen“ des Ministers Flint („Mit seinem leicht ironischen Lächeln“ heißt es in der Regieanweisung) ist freilich auch die tragische Vergeblichkeit der individuellen Gewissensverpflichtung Bernhardis in Kauf genommen.²⁶

Erste Ideen zu dem Stück stammten aus dem Jahr 1899. Die beantragte Uraufführung des Stückes am Deutschen Volkstheater wurde von der Zensurbehörde mit der schon genannten Begründung abgelehnt. Obgleich der Freund Otto Brahm gegen eine Aufführung in Berlin, mit einem, auch für Juden, so anderen sozialen Hintergrund als Wien, Bedenken erhoben hatte, wurde das Stück schließlich doch am 28.11.1912 am Kleinen Theater in Berlin uraufgeführt; an dem Abend, an dem Otto Brahm starb. Die Wiener Erstaufführung fand viel später am 21.12.1918 am Deutschen Volkstheater statt.²⁷ Das Verbotsurteil der Zensur hatte sich weniger, die Zeitungskommentare aber hatten umso eingehender sich der jüdischen und der Antisemitismus-Thematik des Stückes angenommen; die katholische und antilibérale Presse entsprechend polemisch. Schnitzlers Intention, eine „Charakterkomödie“ zu schreiben – so in dem Brief an Brandes –, fand bei der weltanschaulichen Brisanz des Themas und der Erregbarkeit der Gemüter in dieser Sache kaum Berücksichtigung. Der Begriff des „Tendenzstückes“ verbreitete sich als allgemeiner Tenor des Urteils über das Stück, auch in den liberalen Blättern, deren Urteil nicht einhellig positiv war. Dies galt zumindest für seine Besprechung nach seiner Uraufführung. Kurz nach dem Krieg war dem Stück vieles von seiner skandalisierenden Kraft genommen.

Der erste, der dem Werk das Etikett des „Tendenzstückes“ aufklebte, war wohl Salten. Am Abend des 30. Mai 1912 wurde das Stück im Kreise von Freunden – unter ihnen neben Salten, Beer-Hofmann, Gustav Schwarzkopf und Leo Vanjung – vorgelesen. Schnitzler schreibt darüber im Tagebuch, dass Salten die Arbeit „als eine der stärksten Leistungen“ anerkannte, aber: „ein Jud sollte das nicht schreiben.“ Salten, „ein Gemisch von

207

Flint und Goldenthal“, so Schnitzler, „warnte mich vor der Herausgabe, niemand werde für mich eintreten (leider fiel mir die Antwort zu spät ein. . . Sie doch?! Sie der die Wahrheit dieses Stücks fühlt.“²⁸ „Salten [in hohem Lob] besteht auf dem ‚Tendenzstück‘“, notiert Schnitzler noch 1918 im Tagebuch. In einem Brief an Schnitzler über den „Bernhardi“ rät Salten dringend zur Vorsicht bei der Freigabe des Stücks für die Bühne und spricht von dem „Gefährlichkeitspunkt“, den die zu erwartenden Diskussionen über die Aufführung erreichen könnten;²⁹ gemeint ist wohl nichts anderes als eben: „ein Jud sollte das nicht schreiben.“ Ein Jud kann das nicht schreiben, nicht objektiv genug die Judenfrage darstellen, so hatten viele kirchliche und konservative Stimmen in der Kritik auf den „Bernhardi“ reagiert. Schnitzler beschreibt diese – vorhersehbare – Konstellation auf seine ironische Weise. Das Stück, so wie es nun dastehe, werfe Salten seine bisherigen Feuilletons über den Haufen. Sie funktionierten nach dem Motto: „Wieder ist es die Liebe. . . . die kleine Welt der Lebemänner.“ Für dieses Klischee seiner Arbeit „leistet Salten das hervorragende“, so Schnitzler. Und er resümiert: „Kurz das Stück fing an. . . kaum daß ich es vorgelesen hatte.“ Eine Komödie auch dies, vielleicht ein österreichische Komödie. Eine Charakterkomödie jedenfalls wollte Schnitzler schreiben. Um Saltens „Unreinheit der Motive“ in der Beurteilung des „Bernhardi“ zu kennzeichnen, verweist er auf dessen mimische Reaktion, als er an dem Abend der privaten Lesepremiere des Stücks die erste Begegnung von Bernhardi und Flint vorlas. Dort heißt es: „Was zwischen uns liegt – ? Die Freundschaft einer Jugend –und was daraus wurde.“ Schnitzler liest in diesem Augenblick Saltens Betroffenheit an seinem Gesicht ab. Über Saltens gewitzten, allzu umsichtigen Pragmatismus in diesen heiklen Fragen wird später noch genauer zu sprechen sein. Hier jedenfalls bezeugt die etwas boshafte Bemerkung einmal mehr nicht nur wie viel Autobiographisches in Personen und Personen-Konstellationen der Werke einfluss, sondern auch wie sehr die Reaktion und der publizierte Kommentar der Betroffenen dazu die Rezeption der Werke mitbestimmen konnte.

Schnitzler hat der Etikettierung des Werks als „Tendenzstück“ jedenfalls entschieden widersprochen. In einer Antwort auf einen Brief von Richard Charmatz versucht er, dessen Missverständnisse zu berichtigen. Es gehe nicht um einen weltanschaulichen Konflikt in diesem Stück, etwa zwischen Wissenschaft und Kirche oder gar zwei Religionen. Es gehe – und nur darum könne es einem dramatischen Künstler gehen – um den Konflikt eines Menschen zwischen ärztlich ethischer Pflicht und politischer Forderung und Zumutung. Und diesen Konflikt löse Bernhardi nicht als ein „Kämpfer“, wie Charmatz ihn verstehe, sondern Bernhardi „denkt [. . .] gar nicht daran, einen Kampf zu führen; er hat in einem bestimmten Fall einfach seine ärztliche Pflicht getan, ohne die Spur einer demonstrativen Nebenabsicht, lehnt es konsequent ab sich in irgend eine politische Rolle drängen zu lassen; benimmt sich jedoch, ohne ein Kämpfer zu sein, jederzeit als Mann; und ohne jemals seiner Würde zu vergeben strebt er dem seiner Natur gemäßen Ziele zu, so bald als möglich wieder als Arzt und Gelehrter leben und wirken zu dürfen.“³⁰ Dass dieser von Schnitzler so sympathisch beschriebene, ganz seinem Gewissen und seinen ethischen Maximen verpflichtete Mann freilich ein Jude sein müsse – Charmatz hatte ihm einen „Urteutonen“ vorgeschlagen –, darauf beharrt der Autor allerdings. Es wäre „eine direkte Fälschung meines Ureinfallers gewesen.“ Diesen Vorschlag, erinnert sich Schnitzler an jenen Lesepremierenabend, hätten ihm, wohlgemeint und allzu klug, schon andere gemacht. Dies wäre „gewiß zum Schaden des Stückes (vielleicht nicht seines äußeren Erfolges) geschehen. Denn ein Stück wie das meine, das von den nun einmal bestehenden Verhältnissen zwischen Juden und Christen, zwischen Juden und Germanen in Österreich absehen zu können glaubte, wäre kein wahres Stück geworden und gewiß kein aufrichtiges – zumindest, wenn ich es geschrieben hätte.“ Vor allem die „österreichische Atmosphäre“ des genannten Problems wäre, wäre Bernhardi ein Arier, unkenntlich geworden. An diese Bemerkungen zu

seinem Stück schließt Schnitzler allgemeine Erklärungen seiner Stellung zu der jüdischen Frage an, die seine Solidarität aber auch seine Distanz gegenüber dem jüdischen Volk in der Selbstbehauptung als moralischer Mensch eindrucksvoll deutlich machen.

„Nicht weniger stark als Sie glaube ich zu empfinden, was ich dem deutschen Volke danke. Aber selbst wenn ich, unter völliger Vernachlässigung meiner Rassenzugehörigkeit, (was mir anfechtbar erschiene) alles, was ich besitze, dem Deutschtum zu danken glaubte, so drängte sich mir doch manchmal die Überlegung auf, wie vieles das Deutschtum selbst den kulturellen und ethischen Leistungen des Judentums, so weit seine Geschichte zurückreicht, zu verdanken hat, und würde mich immerhin auch einigermaßen in der Schuld meiner Ahnen fühlen. Der jüdischen Kulturarbeit höheren Wert zuzugestehen oder sie im ganzen als eine mir sympathischere einzuschätzen, als die irgend eines andern Kulturvolkes, Germanen, Romanen oder sonst welche, versuche ich keineswegs. Was aber meine Bewertung der Einzelindividuen anlangt, aus denen sich die gegenwärtige Masse unserer Mitbürger zusammensetzt, so bekenne ich mich zu der Meinung des Dr. Kurt Pflugfelder, der, Antisemit und Antiarier zugleich, die Menschen im Allgemeinen als eine recht mangelhafte Gesellschaft erklärt und sich an die wenigen Ausnahmen da und dort zu halten behauptet. Ich weiß nicht einmal, ob gerade die Antisemiten, die christlich-sozialer und die deutsch-nationaler Couleur, mir trotz persönlicher Eindrücke und Erfahrungen die widerwärtigsten Menschenexemplare darstellen. Beinahe gradeso ärgerlich ist mir eine gewisse Sorte Juden, die aus kindischem Trotz sich als Reaktionäre gebärden und ihren religiös-nationalen Standpunkt durch das Festhalten an sinnlos gewordenen Gebräuchen zu wahren suchen, die ihnen innerlich längst fremd geworden sind. Als die peinlichsten Zeitgenossen freilich empfinde ich diejenigen Juden, die vom Antisemitismus nichts spüren oder nichts zu spüren vorgeben, sei es nun aus Mangel an Feingefühl, aus Bequemlichkeit, aus Sätturiertheit, aus Snobismus oder aus Kriecherei. In Hinsicht auf diese Sorte Juden bin ich sogar Antisemit wie nur irgend einer, und mein Antisemitismus hat den Vorzug, die Richtigen zu treffen, diejenigen z.B., die sich offiziös als Anhänger eucharistischer Kongresse gerieren oder Unternehmungen dieser Art finanziell fundieren helfen.“

3.1.4. „Rassepatriot“ aber kein Zionist.

Das nach 1918 noch schutzlosere Preisgegebensein der Juden gegenüber der antisemitischen Hetze hat Schnitzler in der Auffassung bestärkt, dass deren Ursachen vorläufig und auf historisch lange Zeit nicht zu beseitigen sind. Juden bleiben Juden, sie sind und bleiben anders für die christliche Gesellschaft, und sie sind und bleiben in der Minderheit. Das wird das Vorurteil und die Diskriminierung immer wieder wachrufen. Mit diesen anthropologischen Gegebenheiten hat auch der aufklärerische Geist sich auseinander zu setzen; abwegig und aussichtslos darum, so Schnitzler, die eigenen Ursprünge zu leugnen. Einen Monat vor seinem Tod hat er sich in einem kurzen Text, den er der „Neuen Jüdischen Rundschau“ zur Verfügung stellte (nachgedruckt im „Neuen Wiener Journal“) offen zu diesem „Rassenpatriotismus“, wie er es nennt, bekannt. „Antisemitismus stärkt das Judentum“ lautet die Überschrift, und damit ist die psychologische Kausalität gekennzeichnet, die in der genannten anthropologischen Bedingtheit der Judenfeindschaft gründet.

„Dieser Antisemitismus dient einem sehr nützlichen Zweck dadurch, daß er den Juden beständig daran erinnert, daß er immerhin sehr individuell ist; daß er sich von seinem christlichen Nachbarn immerhin sehr unterscheidet; daß seine einzige Rettung in dieser Welt die ist, den

Unterschied öffentlich anzuerkennen. Der Antisemitismus dient beständig dem gesunden Zweck, in das Herz eines jeden Juden – weit stärker als irgendein anderer Einfluß der Zeit – einen Patriotismus für seine Rasse und eine Liebe für seine jüdischen Brüder einzugraben. [. . .] Die Christen hoffen, uns durch ihre Verachtung zu vernichten. In Wirklichkeit bewirkt ihre Verachtung, daß wir gedeihen, denn nie sind wir Juden uns unserer Rasse mehr bewußt, als wenn wir sehen, daß man sie haßt.³¹

Für einen Liberalen ist es immerhin ein enormer Schritt, sich zu diesem „Rassenpatriotismus“ zu bekennen; eine Einsicht wohl aus der Erkenntnis der zunehmend prekären Lage der Juden in den letzten Lebensjahren Schnitzlers, die nämlich, dass eine kompromisslos individualistische Haltung in der Welt wie sie ist praktisch nicht möglich ist. Der Partikularismus der eigenen Rasse, der „Unterschied“, ist das Maß an problematischer Individualität, das unter den gegebenen Bedingungen noch zu verteidigen ist. Theoretisch freilich, auf der Ebene psychologischer Kausalität, hat der aufklärerische Analytiker bis ans Ende seines Lebens daran festgehalten, daß der Antisemitismus doch eigentlich das Problem der Antisemiten sei.³²

Bot für diesen Rassepatriotismus nicht doch der Zionismus ein ideologisches Zuhause? Schnitzler hat sich mit dem, was der Zionismus an kulturellen und politischen Zielen formulierte, als Intellektueller und als Dichter vor allem intensiv auseinandergesetzt, und das Gespräch Heinrich Bermanns mit dem Zionisten Leo Golowski in „Der Weg ins Freie“ gibt mit am genauesten Auskunft über seine persönliche Beschäftigung mit der zionistischen Wiedergeburt des Judentums. Er stand zu Herzl seit seinen Studienzeiten in einem vertrauten, wenn auch persönlich nicht konfliktfreien Verhältnis – davon wird später noch die Rede sein –, er hat mehrfach in öffentlichen Veranstaltungen zionistischer Vereine durch Lesungen mitgewirkt, er brachte den Zionisten weit mehr Respekt entgegen als den ganzen Künsten jüdischer Camouflage, dennoch: als Zionist hat er sich nie verstehen können. Für Palästina als neue Heimat sich zu entschließen war ihm unmöglich, obgleich ihm Herzl in Jerusalem die schönsten Premieren seiner Stücke in Aussicht stellte. Dafür sei, so erklärte er Leo Herrmann, dem Prager Barkochbaner, der ihn 1909 in Wien besuchte, „seine Liebe zu unseren Nadelwäldern [. . .] zu stark in ihm.“ „Gegner jeder bewußten Assimilation“ bleibe er gleichwohl bedeutete er dem dennoch enttäuschten, von Buber heftig entflammten Herrmann.³³ Draußen in der Landschaft um Wien herum war sich der jüdische Schriftsteller Heinrich Bermann seines Heimatgefühls und seines Heimatrechts besonders bewusst. Und darum erbitterte ihn das lärmend Auftreten des deutschtümlichen Radfahrklubs besonders. „Und solche Kerle“, sagte er mit zugepreßten Zähnen, „bilden sich dann noch ein, daß sie da eher zu Hause sind als unsereiner.“

Wo ist ein Jude zu Hause? Darüber entwickelt sich dann eine Kontroverse mit Leo Golowski, der befindet, dass „sie wohl nicht so unrecht haben, diese Kerle“; „eine anthropologisch und geschichtlich feststehende Tatsache. Dagegen und daher auch gegen alles was daraus folgt, ist weder mit jüdischen noch mit christlichen Sentimentalitäten etwas auszurichten.“ Heimat, Zuhause sein ist für Heinrich Bermann aber mehr als eine sentimentale Behauptung. Er reagiert heftig:

„Mein Instinkt ist mir mindestens ebenso maßgebend wie der der Herren Jalaudek junior und senior, und dieser Instinkt sagt mir untrüglich, daß hier, gerade hier meine Heimat ist und nicht in irgend einem Land, das ich nicht kenne, das mir nach den Schilderungen nicht im geringsten zusagt und das mir gewisse Leute jetzt als Vaterland einreden wollen, mit der Begründung, daß meine Urahnen vor einigen tausend Jahren gerade von dort aus in die Welt verstreut worden sind. Wozu noch zu bemerken wäre, daß die Urahnen des Herrn Jalaudek, und

selbst die unseres Freundes, das Freiherrn von Wergenthin, gerade so wenig hier zu Hause gewesen sind, als die meinen und die Ihrigen““ (WiF, S.92).

Leo nennt Heinrichs Blick oberflächlich, beschränkt und egoistisch. Er wirft ihm vor, sich aus dem Stand eines großstädtischen Literaten heraus kaum ernsthaft mit dem Wesen und Gemütszustand des jüdischen Volkes beschäftigt zu haben. Er verweist auf seine Erlebnisse auf dem Baseler Zionisten-Kongress, wo er jene nationale und religiöse Sehnsucht nach Palästina bei jüdischen Menschen in der ergreifendsten Weise erlebt habe. Heinrich ist unbeeindruckt davon, ja, Leos Erklärungen steigern seine Empörung.

„Nationalgefühl und Religion, das waren seit jeher Worte, die in ihrer leichtfertigen, ja tückischen Vieldeutigkeit ihn erbitterten. Vaterland. . . das war ja überhaupt eine Fiktion, ein Begriff der Politik, schwebend, veränderlich, nicht zu fassen. Etwas Reales bedeutete nur die Heimat, nicht das Vaterland . . . und so war Heimatsgefühl auch Heimatsrecht. Und was die Religionen anbelangte, so ließ er sich christliche und jüdische Legenden so gut gefallen, als hellenische und indische; aber jede war ihm gleich unerträglich und widerlich, wenn sie ihm ihre Dogmen aufzudrängen suchte. Und zusammengehörig fühlte er sich mit niemandem, nein mit niemandem auf der Welt. Mit den weinenden Juden in Basel gerade so wenig, als mit den grölenden Alldeutschen im österreichischen Parlament; mit jüdischen Wucherern so wenig, als mit hochadeligen Raubrittern; mit einem zionistischen Brantweinschänker so wenig, als mit einem christlich-sozialen Greisler. Und am wenigsten würde ihn je das Bewußtsein gemeinsam erlittener Verfolgung, gemeinsam lastenden Hasses mit Menschen verbinden, denen er sich innerlich fern fühle. Als moralisches Prinzip und als Wohlfahrtsaktion wollte er den Zionismus gelten lassen, wenn er sich aufrichtig so zu erkennen gäbe; die Idee einer Errichtung des Judenstaates auf religiöser und nationaler Grundlage erscheine ihm wie eine unsinnige Auflehnung gegen den Geist aller geschichtlichen Entwicklung. ‚Und in der Tiefe Ihrer Seele‘, rief er aus, vor Leo stehend bleibend, ‚glauben auch Sie nicht daran, daß dieses Ziel je zu erreichen sein wird, ja wünschen es nicht einmal, wenn Sie sich auch auf dem Wege hin aus dem oder jenem Grunde behagen. Was ist Ihnen Ihr ‚Heimatland‘ Palästina? Ein geographischer Begriff. Was bedeutet Ihnen ‚der Glauben Ihrer Väter‘? Eine Sammlung von Gebräuchen, die Sie längst nicht mehr halten und von denen Ihnen die meisten gerade so lächerlich und abgeschmackt vorkommen, als mir““ (WiF, S.93/94).

Nationalbewusstsein, nationale Staatsideen verstoßen, so der Künstler und liberale Bildungsbürger Bermann, gegen die Logik der geschichtlichen Entwicklung, gelten ihm als etwas Zwanghaftes, unter vernunftbegabten Menschen als Propaganda wider besseres Wissen. Mit dem nationalen und religiösen verurteilt er, ein wahrhaft prinzipieller Liberaler, das politische Denken als belanglos für die persönliche Lebensgestaltung und Ethik. Deren individualistische Radikalität verfährt mit eiserner Konsequenz, verwirft alle irrational erscheinenden Bindungen, anerkennt nur die Verpflichtungen gewissenhafter Humanität; insoweit findet auch der Zionismus ihre Unterstützung.

So polemisch erregt wie seine Romanfigur hat sich Schnitzler zu dem Thema zwar nicht geäußert, dennoch trifft das, was Heinrich Bermann hier ausführt, wesentliche Grundpositionen der Auffassung des Autors zu der zionistischen Lehre. Dass ihn rein gar nichts nach Groß-Kanisza, an den ungarischen Geburtsort seines Vaters zog, dass er sich dort wie ein Fremder, ja wie ein Verbannter fühlen würde – daran knüpft Schnitzler in der Autobiographie die ironische Bemerkung, dass dies die Versuchung nahe läge, „sich schon hier mit der fragwürdigen Auffassung auseinanderzusetzen, nach der jemand, der in einem bestimmten Land geboren, dort aufgewachsen, dort dauernd tätig ist, ein anderes Land – nicht etwa eines, in dem vor Jahrzehnten seine Eltern und Großeltern, sondern eines, wo seine

Ururahnen vor Jahrtausenden zu Hause waren – nicht allein aus politischen, sozialen, ökonomischen Gründen (worüber sich immerhin diskutieren ließe), sondern sich g e f ü h l s m ä ß i g als seine eigentliche Heimat zu betrachten habe.“³⁴

Zu dem, was Schnitzler gefühlsmäßig sein österreichisches, sein Wiener Heimatrecht behaupten lässt, kommen Fragen seiner kulturellen Identität als Künstler. Sie sind für ihn von einer zentralen Bedeutung und bestimmen derart auch sein Verhältnis zur spezifisch jüdischen Kulturidee im Zionismus. Er hat sich dazu in dem Brief an den jüdischen National-Fonds mit Entschiedenheit geäußert. Er unterstützt dessen Zielsetzungen wiederum ausdrücklich nicht aus politischen, konfessionellen oder nationalen Gründen, sondern aus „allgemein menschliche(n)“. Den Voraussetzungen des Unterstützungsaufrufs des Fonds tritt er gleich zu Beginn für seine Person entgegen:

„Ich betrachte mich nämlich keineswegs als einen jüdischen Dichter, sondern als einen deutschen Dichter, der, soweit sich so etwas überhaupt nachweisen lässt, der jüdischen Rasse angehört, dessen Blut jedenfalls vorwiegend jüdisch ist und der auch in manchen seiner Eigenschaften vieles findet, das als charakteristisch jüdisch angesprochen werden darf. Ich schreibe in deutscher Sprache, lebe innerhalb eines deutschen Kulturkreises, verdanke gewiss von allen Kulturen der deutschen weitaus am meisten, wenn ich auch ganz genau weiss, was ich der hebräischen, der hellenischen und der römischen schuldig geworden bin, von der romanischen ganz zu schweigen. Daran, daß ich ein deutscher Dichter bin, wird mich weder jüdisch-zionistisches Ressentiment, noch die Albernheit und Unverschämtheit deutscher Nationalisten, im geringsten irre machen; nicht einmal der Verdacht, daß ich mich beim Deutschtum oder gerade bei seinen kläglichsten Vertretern anbiestern möchte, wird mich daran hindern zu fühlen, was ich fühle, zu wissen, was ich weiß, oder auszusprechen, was ich fühle und weiß.“³⁵

Er ist nach Kriterien der Abstammung ein Jude, auch als Mensch einer, in dessen Verhaltenseigenschaften sich etwas von historisch und gesellschaftlich geprägten Eigentümlichkeiten des jüdischen Menschen wohl wiederfindet. Dennoch behauptet Schnitzler für sich eine davon deutlich zu trennende geistige und psychische Identität als Mensch und Künstler. Sie ist ganz und gar von der Zugehörigkeit zur deutschen Kultur geprägt; von ihren Normen, von ihrer Sensibilität, von ihren Fragestellungen und Begriffen. Erbittert scheint Schnitzler geradezu von dem Ansinnen der zionistischen Theoretiker – gleich dem Versuch der deutschnationalen Doktrinäre, die er dann auch mit jenen in einem Atemzug nennt –, ihn aus der Gemeinschaft mit deutschen Dichtern, mit Hauptmann, Hesse, Heinrich und Thomas Mann, entfernen zu wollen. Schnitzler gesteht andere Entscheidungen zu, zumal solche, die von tiefgehenden Verletzungen des einzelnen durch den Judenhass bestimmt sind, die Sprache aber, in der ein Dichter empfindet, denkt und schreibt ist ein unzweideutiger Ausweis: wer in deutscher Sprache schreibt, ist ein deutscher Dichter.

Die identitätsstiftende Bedeutung von Sprache, Kultur, heimatlichem Eingerichtetsein wo immer in der Welt vertritt Schnitzler mit vehementer Entschiedenheit gegenüber zionistischen Dogmen, die für jeden bewussten Juden Palästina als eigentliche Heimat vorsehen. Er nennt das „Fehlschlüsse, Irrtümer, Verstiegenheiten.“ Palästina ist für ihn insoweit die künstliche Kreation einer sektiererhaft schwärmenden Gesinnung.³⁶ Jenseits dieser dogmatischen Fragen, die für Schnitzler aber erkennbar von einer existentiellen Bedeutung sind, billigt er die Ziele und die aktuellen politischen und seelischen Funktionen, die mit den Zionismus verbunden sind, weitgehend; als „Wohlfahrtsaktion von höchstem Range“, materiell für die Vertriebenen und am Leben Bedrohten, politisch und psychisch aber auch für die, die die Anfeindungen ihrer Umwelt nicht mehr ertragen und sich eine andere Heimat suchen wollen. Liptzin nennt ihn einen

„Häretiker“, einen Häretiker aber mit Sympathie für die, die in einer neuen Glaubensüberzeugung Zuflucht fanden.³⁷ Entscheidend bleibt für Schnitzler die Zurückweisung eines ethnischen, nationalen oder religiösen Dogmas, mit dem Teile des Zionismus zumindest, so Schnitzler, operieren. „Politik“, so notiert er im Tagebuch am 13.01.1910, „der ich mich nun einmal nicht unterwerfe.“ Wo der Zionismus Grundlage einer autonomen und individuellen Gewissensprüfung und -entscheidung wird, als „seelisches Element“, hat ihn Schnitzler durchaus respektiert. Er attestiert ihm darin eine „gewisse ethische Höhe“, wo er Juden Mut macht, die Beleidigung und Entwürdigung nicht länger mehr zu ertragen. Einen bedeutenden Erfolg und eine historische Perspektive als politische Massenbewegung hat er ihm, so scheint es, nicht zugetraut.³⁸

Die so bestimmte Distanz Schnitzlers zur zionistischen Bewegung ist von deren Propagandisten wahrgenommen worden. In dem zitierten Schnitzler-Artikel der Herzl-Gedenknummer von 1914 schreibt Krojanker von der Hoffnung, die der Zionismus immer auf Schnitzler gesetzt habe. Die Hoffnung sei nach dem „Weg ins Freie“ nun auch mit dem „Professor Bernhardi“ enttäuscht worden. Die „Komödie des unpolitischen Menschen“ im „Bernhardi“, „Schnitzlers Objektivität“, versage abermals vor „unseren Fragen“, so Krojanker. „Er bekenne sich zu uns oder zur Gegenpartei.“ Sein „Beiseite leben. Still sein“ wirke, so Krojanker, der einen fiktiven Brief Herzls an Schnitzler entwirft, „allmählich unerträglich pensioniert.“

Diese Einschätzung der Bedeutung und der Grenzen des Zionismus hat Schnitzlers enge Beziehung zu Herzl zu dessen Lebzeiten aber tatsächlich nicht beirren können. Über ihn war er biographisch gleichsam und literarisch wie kein anderer Jungwiener Schriftsteller mit der Entstehung und der frühen Entwicklung der zionistischen Idee verbunden. Schon als Studenten in den typischen Fachbereichen junger jüdischer Akademiker begegneten sie sich Anfang der 80er Jahre, Mediziner der eine, Jurist der andere. Ein besonderes, posenhaftes Gehabe Herzls stieß Schnitzler zunächst ab. Respekt und Bewunderung für den präventiösen äußeren Habitus des Kommilitonen war sicher auch dabei. In einem Brief an Herzl aus dem Jahre 1892, der im Jüdischen Almanach 1910 veröffentlicht wurde, erinnert sich Schnitzler noch genau an ihre erste Begegnung. Es war in der Akademischen Lesehalle. Herzl hielt eine „scharfe“ Rede, und Schnitzler, in der Nähe stehend, hatte das Gefühl, von dem Redner mit einem „gewissen milden Sarkasmus“ betrachtet zu werden – „und ich begann sie zu beneiden“, weil Herzl „so reden und so lächeln“ konnte. Ein engeres persönliches Verhältnis ergab sich in der Studentenzeit dennoch nicht. Herzl wurde bald literarisch berühmt, erlangte „Bedeutung als dreiaktiger Lustspielsdichter“, hatte Ehrgeiz genug auch das Burgtheater zu erobern, war stets von einem Kreis hübscher Frauen umgeben, lächelte stets ironisch und konnte Schnitzler mit einem kritischen Blick auf die schlecht sitzende Krawatte vernichten. Aber auch umgekehrt: Herzl fand Schnitzler einfach zu arrogant für die Anknüpfung eines engeren persönlichen Verkehrs. So ironisch anspielungsreich ist noch der Ton in diesem Brief, der an die ersten Begegnungen erinnern soll. Freilich, zu diesem Zeitpunkt konnte sich Schnitzler auch selbstironisch offenbaren, weil die Befangenheiten einander gegenüber gegenseitigen Bekundungen der Wertschätzung gewichen waren; von Seiten des inzwischen etablierten Kritikers wichtig gerade auch für Schnitzler. Den Anstoß zur Veränderung der persönlichen Beziehungen hatte Herzl gegeben. Nach der Lektüre von Schnitzlers „Märchen“ schrieb er ihm im Sommer 1892 einen begeisterten Brief. Er enthielt nicht nur Zustimmung zu Schnitzlers Arbeit, sondern auch das Bekenntnis, sich in der persönlichen Einschätzung des Autors geirrt zu haben. „Unsympathisch“, „dünnköpfig“ habe er ihn früher empfunden.

„Ich bin jedenfalls voll Reue über meine Leichtfertigkeit und ich bat Ihnen Alles ab, als ich Ihr Märchen gelesen hatte [. . .] Und wie ich dieses feine Werk bewegt genoss, hatte ich ungefähr den Gedanken jenes Sentimentalen, der eines versäumten Weibes gedenkt: Oh, toi que j'eusse aimé – oh toi qui le savais. Ja wahrhaftig, Sie hätten sich längst denken können, dass ich Sie lieben würde, wenn ich das alles von Ihnen wüsste, was ich jetzt weiss.“³⁹

Auch Schnitzler versichert Herzl höchster Wertschätzung: „. . . daß es wahrhaftig nicht viele Menschen auf der Welt gibt, auf deren Urteil ich gleichen Wert legen möchte wie auf Ihre.“⁴⁰ Dieses Verhältnis bewährte sich zwei Jahre später in der Angelegenheit des „Neuen Ghetto“, das Herzl mit Hilfe Schnitzlers anonym auf die Bühne bringen wollte. Er sucht hier den Rat eines „Gentleman und Künstler(s)“, die „Mithilfe eines feuerfesten, wasserdichten Freundes“, wie er Schnitzler aus Paris schreibt. Über den Rat und Kommentar, den ihm Schnitzler zu dem Stück gab, wird mehr im Zusammenhang mit Saltens Besprechung gesagt werden. – Ein paar Jahre noch gab es persönliche Kontakte und Briefwechsel zwischen Herzl und Schnitzler. Herzls Judenstaatspläne und die verzehrende Rastlosigkeit, mit der er sie verfolgte, trugen dann wieder zu einiger Distanz und Entfremdung bei. Sie war wohl stets auch persönlicher Art. „Trotz aller Mühe, die wir uns geben, sind wir einander persönlich nicht sympathisch“, notiert Schnitzler am 11.04.1896 ins Tagebuch. Herzls stetes Geltungsbedürfnis, wie Schnitzler es empfand, seine Art „gewichtige(n) Sprechen(s)“, ließ ihn persönlich nie mit Herzl warm werden, sich in seiner Gesellschaft wohl fühlen. „Es gehört meine ganze Objektivität dazu, um ihn nicht vollkommen unerträglich zu finden; und gegen sein großes Talent gerecht zu bleiben“, heißt es am 01.12.1902 im Tagebuch. Respekt und Bewunderung für Herzls eigenartige Begabung und öffentliche Wirksamkeit muss sich den persönlichen Idiosynkrasien abzwängen. Schnitzler bekennt beides dennoch offen. Von dem vernichtenden Krawattenblick Herzls träumt er noch 1916. Gerade aber die Anerkennung von Herzls bedeutenden intellektuellen und schriftstellerischen Fähigkeiten hat es Schnitzler unmöglich gemacht, an die tiefere Ernsthaftigkeit von dessen zionistischen Theorien zu glauben. Dies k o n n t e, so Schnitzler, ein westeuropäisch akkultrierter Jude gar nicht denken und glauben. In der „Jugend in Wien“ nennt er Herzl einen „mehr begeisterte(n) als überzeugte(n) Zionist(en)“ (JiW, S.153). In seiner eigenen intellektuellen Befangenheit sieht Schnitzler Herzls Metier doch eher am Schreibtisch und in der künstlerischen Arbeit, sein demonstratives Jüdischsein mehr „officiell“. Über seinen Zweifel an Herzls Zionismus schreibt er noch am 05.10.1918 eine Bemerkung ins Tagebuch: „Unechtheit auf hohem Niveau.“

3.1.5. Unauflösbare Differenz.

Als Dichter, als deutschem Dichter, war Schnitzler eine aktive Unterstützung des Zionismus, eine bedingungslose Loyalität mit seiner Partei unmöglich. In den „Paralipomena zum ‚Weg ins Freie‘“ heißt es:

„Um einer Partei anzugehören, ist eine gewisse Portion Einfalt unerlässlich. Vernünftige Leute, die den Standpunkt ihrer Partei bis in die letzten Konsequenzen zu vertreten versuchen, erwecken immer den Eindruck, als ob sie konfus oder unehrlich geworden wären.“

Und an anderer Stelle: „Nicht auf Gesinnung kommt es an, sondern auf Anschauung. Die Leute mit Gesinnung waren immer diejenigen, die den Holzstoß angezündet haben für die Leute mit der Anschauung.“ Hier spricht die Romanfigur, der Schriftsteller Heinrich Bermann, gewiss ganz in Einvernehmen mit seinem Schöpfer. Anschauung, die des unbefangenen, von keiner Gesinnung und von keiner Partei gegängelten Beobachters, soll die Vielfalt der Phänomene ins Bewusstsein heben, ihre komplexe kausale Verknüpfung analytisch aufdecken, um verstehen zu lernen, der Aufklärung zu dienen. Dieser individualisierten Betrachtung entspricht bei Schnitzler, gerade auch im Umgang mit der intrikaten Problematik des Judenhasses, vor allem die psychologische Reflexion.⁴¹ Sie verbietet das rigide moralische Urteil, das nutzlose Wechselspiel von Apologetik und Polemik. „Schuldlose sind sie alle. Oder Entschuldigte“ hat Salten in einem Aufsatz zu Schnitzlers 50.Geburtstag zu der Eigenart seiner literarischen Gestalten festgestellt. Weil ihm die Anschauung das wichtigste war und weil ihm keine universelle Erklärungsthese und Problemlösungsstrategie zur Verfügung stand, war ihm auch die Skepsis gegenüber den eigenen Vorschlägen nicht fremd. Das „Aufklärungsgeschäft“, heißt es in einem Paralipomenon zum „Weg ins Freie“, ist ein höchst anspruchsvolles und ein nie ruhendes Geschäft.⁴² Zu ihm, „wie ich es mir denke, gehört ein Genie der Propaganda, das in seiner Art geradeso bedeutend sein müßte, wie das der großen Religionsstifter gewesen ist. Denn man hätte ja nicht nur den Kampf mit den Gläubigen aufzunehmen und mit denen, die vom Glauben der andern leben, sondern auch mit dem gefährlichsten und tückischsten Feind, mit der Heuchelei und Feigheit der Ungläubigen.“ Daraus klingt Skepsis, ja Pessimismus: Schnitzler, der die Vielfalt und Komplexität menschlicher Handlungsmotivationen und Potentiale sah, glaubte vorerst nicht an den dauernden Frieden.⁴³ Dass ihn dieses anspruchsvolle Geschäft der Aufklärung gerade im Zusammenhang der jüdischen Fragen in politische Auseinandersetzungen dennoch verstricken musste, war unausweichlich. Schnitzler hat sich aus Gründen, die in seinen ethischen und künstlerischen Überzeugungen lagen, diesen Auseinandersetzungen dennoch nicht ausliefern wollen. Seine politischen Stellungnahmen erscheinen in seinen Werken, sie sind literarisch chiffriert, er vertraut sie dem Tagebuch und Briefen an, selten werden sie, im Verein etwa auch mit anderen Gleichgesinnten, zu einer öffentlichen Erklärung und Einmischung; nach 1918 noch seltener.⁴⁴ Er vertritt – als einer der wenigen Künstler – auch im I. Weltkrieg eine pazifistische Haltung, aber der vergiftende Antisemitismus ging ihm persönlich und in seinen moralischen Überzeugungen so nahe, dass er, erregt von den jüdenfeindlichen Hetzreden eines Jesuitenpaters, der Juden 1918 eine Verletzung ihrer patriotischen Pflichten im Krieg vorwarf, sich an den Kaiser wenden wollte. Auch das erfahren wir aus dem Tagebuch. Von den politischen Parteien, argwöhnte Schnitzler, hätten Juden im Ernstfall keine Hilfe zu erwarten. In allen Parteien bliebe ihr Anderssein unvergessen und würde in kritischen Momenten wachgerufen. Psychologisch sah Schnitzler die jüdische Frage in dem Minderheitenstatus der Juden begründet, politisch aber – und damit hing seine Geringschätzung der politischen Parteien zusammen – sah Schnitzler die

Judenproblematik auch als eine Ableitung der Großproblematik des übernationalen Vielvölkerstaates Österreich-Ungarn. Keine der Parteien hatte sich den Aufgaben des komplexen Staatsgebildes gewachsen gezeigt. Der Streit, der sich aus deren Unzulänglichkeiten, Egoismen und Heucheleien entwickelt hatte, hatte stets auch wieder das Judenproblem angeregt.⁴⁵ Und selbst die Parteien, deren Programm und Weltanschauung sie zum Schutz der Juden hätte verpflichten müssen, waren dazu mit wirklicher Konsequenz nicht bereit und hatten dem populären Vorurteil Zugeständnisse gemacht. Die reale Borniertheit der politischen Parteien bestätigt ein Politikverständnis, das bei Schnitzler ganz bezogen ist auf die individuelle Verantwortung des Einzelnen, auf ein persönliches moralisches Gewissen, mit dem das Handeln staatlicher Institutionen schwer vereinbar ist. In den Aphorismen und Notizen, die unter dem Titel „Ohne Maske“ veröffentlicht wurden, heißt es:

„Ein ewiger und immer ungleicher Kampf zwischen Individuum und Gesetz, zwischen Bürger und Staat. Das Individuum ist verfolgbare, strafbar und verletzlich. Der Staat ist unverantwortlich, anonym, also unbestrafbar und unverletzlich, weil ohne Ehrgefühl. Er waltet unter dem Schutz der Unpersönlichkeit und der Anonymität. Immer wieder aber erhebt sich im Individuum der Drang, den Staat aus seiner feigen Anonymität herauszutreiben und ihn zu zwingen, daß er sich stelle.“⁴⁶

Erkennbar wird, dass diese klassische Formulierung von Prinzipien einer liberalen Individualethik in Konflikt geraten mit Schnitzlers Bekenntnis als Jude, zu dem was er auch an sich als „jüdisch“, als von ethnischer Besonderheit definiert empfand. Der Konflikt wird dem Individuum durch die allgegenwärtige Feindseligkeit gegenüber Juden aufgezwungen.⁴⁷ Schnitzler fand sich durch dieses Epitheton des Jüdischen nicht gekränkt, einerlei ob es aus freundschaftlicher Nähe oder in feindseliger Gesinnung behauptet wurde. Dennoch hat er sich, davon ist später noch zu sprechen, mit Entschiedenheit und wenn je in seinen Stellungnahmen mit einem Ton des leidenschaftlichen Bekenntnisses als deutscher Dichter verstanden und Wien als seine Heimat betrachtet. Gegenüber dem Stellung zu beziehen, was daran Verdikt war und antisemitische Gehässigkeit, war ihm wohl zuviel Zugeständnis und hätte ihn selber wohl in die Nähe dessen gebracht, wovon er stets wieder die heftigste Abneigung bekundete: vor Kriecherei, Snobismus, Renegatentum. Unzumutbar erschien seiner aufklärerischen Gesinnung der unaufgeklärten Denunziation seines zufälligen Schicksals ein Jude zu sein irgendeine Konzession zu machen, davor zusammenzuzucken, seine Identität verschämt zu verbergen, davor zu flüchten. Sich bei einem solchen Irrationalismus – auch seinen gelinderen Formen der gesellschaftlichen Diskriminierung gegenüber – Anerkennung zu verschaffen, war mit Schnitzlers geistigem und moralischen Selbstbewusstsein unvereinbar, und er war sensibel und empört gegenüber den vielfältigen Erscheinungsformen dieser Maskeraden um ihn her. Den Schriftsteller Heinrich Bermann, die Hauptperson in seinem Roman „Der Weg ins Freie“ (WiF), der, verglichen mit den übrigen Äußerungen Schnitzlers zum Thema, vielfach dessen Haltung wiedergibt, lässt er zu seinem nicht-jüdischen Freund Georg von Wergenthin sagen: „Aber es gibt schon Juden, die ich wirklich hasse, als Juden hasse. Das sind die, die vor andern und manchmal auch vor sich selber tun, als wenn sie nicht dazu gehörten. Die sich in wohlfeiler und kriecherischer Weise bei ihren Feinden und Verächtern anzubieten suchen und sich auf diese Art von dem ewigen Fluch loszukaufen glauben, der auf ihnen lastet, oder von dem, was sie eben als Flucht empfinden. Das sind übrigens beinahe immer solche Juden, die im Gefühl ihrer eigenen höchst persönlichen Schädlichkeit herumgehen und dafür unbewußt oder bewußt ihre Rasse verantwortlich machen möchten. Natürlich hilft ihnen nicht das geringste“⁴⁸ In Aufzeichnungen

und Aphorismen Schnitzlers, die 1992 in „Literatur und Kritik“ veröffentlicht wurden, heißt es: „Jede Nachsicht gegenüber dem, was wir Antisemitismus nennen, ist mindestens gedankenlos, häufiger ein Vergehen, wird sie aber von den Juden selbst geübt, wie es häufig genug geschieht, ein Verbrechen.“⁴⁹

In dem Freundeskreis Schnitzlers, zumal gegenüber Hofmannsthal, resultierten aus dem, was Schnitzler hier auch Snobismus nannte, Befremdungen und tiefgehende Irritationen. Egon Schwarz hat von einem wenn auch oft ironisierten Gefühl der „Überlegenheit“ bei Schnitzler gesprochen, das ihn mit Ingrimm und mit Geringschätzung auf solche Anpassungsreflexe sehen ließ, gerade wenn sie auf eine derart einem zu Leibe rückende irrationale Attacke reagierten.⁵⁰ Es waren freilich nicht nur Personen, zu denen auch deswegen sein Verhältnis sich trübte, weil er Mangel an persönlicher Standhaftigkeit in diesem Punkt, Renegatentum argwöhnte, wie etwa auch im Falle von Kraus und Polgar; es war auch die liberale Presse, die Juden machten und Juden lasen, der er Feigheit und Anbiederei bei den Antisemiten vorwarf. Kaum aber war es wohl „Überlegenheit“ im Sinne irgendeines geistig und moralisch höheren Wertes, die Schnitzler hier mit oft so zurückweisender Unnahbarkeit und Konsequenz reagieren ließ, sondern die Verteidigung einer persönlichen Integrität und Autonomie, die auch nicht vorsah, etwa für das „eigene Volk“, für die zufällige ethnische Identität Partei zu ergreifen, überhaupt irgend etwas von beiden Seiten sich abdingen zu lassen, von heteronomen Bestimmungen der individuellen Persönlichkeit. „So kann“, schreibt er 1915, „durch den Antisemitismus der Jude geärgert, geschädigt und vernichtet werden – aber beschimpft niemals“; „... . beschimpfen kann man mich nie.“⁵¹ Kaum hat er darum auch, im Gegensatz etwa zu Freud, mit besonderer Zartheit von jüdischen Eigentümlichkeiten gesprochen. Er wußte da spontan zu unterscheiden zwischen dem „angenehm jüdischen“ und dem unangenehmen. Von einem undemonstrativen Trotz individuellen Beharrens ist deshalb auch etwas in Schnitzlers jüdischem Bekenntnis; aus Abscheu gegenüber dem vulgären Judenhasse und dem jüdischen Snobismus und Selbstverrat individuell sich als Jude, als „Trotzjude“⁵² zu bekennen, ohne zu der korporativen Identität in ihren religiösen und nationalen Belangen eine Beziehung zu haben, ohne Kritik an der gesellschaftlichen und individuellen Repräsentation der Juden zu verschweigen. In dieser Haltung Schnitzlers scheint eine liberale Ethik individueller Entscheidung und Verantwortung wirksam, ein Gesinnungselement der Vätergeneration, das er mit Hartnäckigkeit festhielt.⁵³ Sie hat ihn von Mitgliedschaften in jüdischen Verbänden und Organisationen so abgehalten wie ihn auch gegenüber politischen Optionen und Stellungnahmen überhaupt mit Misstrauen erfüllt.

Klar und unabdingbar für Schnitzler scheint allerdings zweierlei: sein Verwurzelte sein in deutscher Sprache und Kultur als Künstler und seine Heimat in Wien und Österreich, wofür er nichts anderes als Erweis gelten lässt, als sein persönliches Gefühl. Heimat war ihm aber auch die deutsche Sprache und Kultur. Auf Herzls Offerten, ihn im neuen Judenstaat gleichsam als poeta laureatus zu etablieren, hatte er mit Erstaunen und ungläubigem Zweifel reagiert: Aber in welcher Sprache? Deutscher Dichter zu sein, Österreicher und zugleich Jude, dies bedeutete in der Lebensphase Schnitzlers freilich eine Spannung, die so widerspruchlos nicht zu harmonisieren war, gerade etwa nicht im I. Weltkrieg, wo Patriotismus gefordert war und der Antisemitismus dennoch nicht ganz verschwand bzw. gleich nach seinem Ende umso heftiger wurde. Dennoch stellt er 1915 fest: „Es ist nicht Feigheit Assimilant und es ist nicht Mut Zionist zu sein. Man kann bewußter Jude sein und doch Assimilant.“⁵⁴ Von beiden wollte Schnitzler sich nicht trennen lassen, obgleich er wußte, dass komplette Assimilation, jedenfalls in den bisher gewohnten Vorstellungen, nicht möglich und wohl auch nicht wünschbar war. Vielleicht, sagt Heinrich Bermann, in tausend bis zweitausend Jahren.

Aber es wird nicht diese Assimilation sein, „aber vielleicht etwas, das sozusagen im Herzen dieses Wortes schlägt. Und am Ende wird sich wahrscheinlich herausstellen: „daß wir, wir Juden, mein ich, gewissermaßen ein Menschheitsferment gewesen sind.““

Diese vorläufig unschlichtbaren Fragen der kollektiven Identitätsproblematik bleiben allerdings fast ein äußerlicher theoretischer Disput gegenüber einer Sicherheit, die Schnitzler in einem sehr persönlich und emotional bestimmten Begriff der Heimat in Wien und Österreich gewinnt. Unter der Überschrift „Vaterland“ heißt es in „Ohne Maske“:

„Ich liebe dieses Land, dessen Wälder und Auen mir vertraut sind. Die Sprache lieb` ich, die mein Vater sprach. I s t d i e s T u g e n d? Doch wie kann ich einen staatlichen Komplex lieben, der sich allmählich bildete, durch Eroberungslust, durch Heirat der Ahnen meiner Herren; wie kann ich diesen Herren lieben, von dem ich nichts weiß, als daß er mein Herr ist, nicht mein Leben und Gut zu schützen, sondern neues Land zu erwerben, für seine Söhne mit meinem Blut. – Nein! nennt ihr das Vaterland, so lieb` ichs nicht und keiner liebt`s.“⁵⁵

Es ist ein tiefes, inniges Verhältnis zur Heimat, das sich, zu Bewusstsein gebracht, sachlich-nüchtern zu rechtfertigen weiß. Vom Vaterland spricht Schnitzler ohne besondere Loyalität. Freilich, es ist ein Begriff von Heimat, der vor allem ihre vielgestaltige Landschaft, ihre kulturelle Einkleidung und Komposition erfasst, ihre in der Erinnerung bewahrten Bilder, ihr Vertrautsein und darum Schönsein. „Ich liebe mein Vaterland nicht, weil es mein Vaterland, sondern weil ich es schön finde. Ich habe Heimatgefühl, aber keinen Patriotismus.“⁵⁶

Treten Menschen und gesellschaftliche Verhältnisse hinzu, wird es wieder komplizierter. Heinrich Bermann, noch von dem christlich-sozialen oder deutsch-nationalen Radfahrklub („da wird bei uns kein Unterschied gemacht“) enerviert, wird auf seiner Feiertagstour von einem Vorübergehenden freundlich-konventionell angesprochen. Er „fühlte anfangs gegen seinen Willen, wie manchmal solch wohlfeiler, aber unvermuteter Freundlichkeit gegenüber, gleichsam sein Herz aufgehen. Sofort aber besann er sich, denn er wußte ja, auch dieser junge Mann war nur von der Milde des Tags, dem Frieden der Landschaft wie berauscht; in der Tiefe der Seele war auch der ihm feindselig gesinnt, gleich all den andern, die so harmlos an ihm vorbeispazierten. Und er verstand es wieder einmal selbst nicht recht, warum der Anblick dieser sanftbewegten Hügel, dieser verdämmernden Stadt ihn so schmerzlich süß ergriff, da ihm doch die Menschen, die hier zu Hause waren, so wenig und selten etwas Gutes bedeuteten“(WiF, S.91).

Unter Menschen bleibt ein untilgbarer Rest eines Bewusstseins der Fremdheit beharrlich auch im Innersten dieses Heimatgefühls zurück, streift stets wieder wie ein dunkler Schatten dessen tiefe Beseeltheit. Reflexion, Verstehen soll diesen beirrenden Rest bezwingen, „aufheben.“ Das Heimatgefühl des Wiener Juden ist in eine Paradoxie gestellt. Gegenüber den nichtjüdischen Freunden beklagt er seine Fremdheit in dem Lande, die Feindseligkeit, die ihm entgegenschlägt, gegenüber den zionistischen Planern einer neuen Heimat für Juden verteidigt er grimmig sein Heimatgefühl, sein Heimat r e c h t, in Wien. Schnitzler ist auch diesem Widerspruch in der Gestalt Heinrich Bermanns nachgegangen:

„Ich sagte Ihnen ja schon, die Sache ist viel zu kompliziert, um überhaupt erledigt zu werden. Sogar innerlich ist es nahezu unmöglich. Und nun gar in Worten! Ja manchmal möchte man glauben, daß es gar nicht so arg steht. Manchmal ist man ja wirklich daheim, trotz allem, fühlt sich hier so zu Hause, – ja geradezu heimatlicher, als irgendeiner von den sogenannten

Eingeborenen sich fühlen kann. Es ist offenbar so, daß durch das Bewußtsein des Verstehens das Gefühl der Fremdheit in gewissem Sinn wieder aufgehoben wird.

Ja, es wird gleichsam durchtränkt von Stolz, Herablassung, Zärtlichkeit, löst sich auf, – allerdings auch zuweilen in Sentimentalität, was ja wieder eine schlimme Sache ist.’ Er saß da, mit tiefen Falten in der Stirn und sah vor sich hin“ (WiF, S.129/130).

Keiner Ausrede, keinem Schlupfwinkel in diesem Zwiespalt von Heimatgefühl und Fremdsein eines Wiener Juden hat sich Schnitzler überlassen, in alle Nischen und Verstecke hat er reflektierend, auch mit Selbstkritik und Selbstironie, hineingeleuchtet. Auch hier, so scheint es, gilt – Heinrich Bermann sprach es aus –, dass Reflexion und künstlerische Kreativität für ihn ein Mittel war, um sich eine existentielle Last erträglicher zu machen;⁵⁷ wenngleich Schnitzler bestritten hat, dass es ein Werk von ihm gäbe, das die Fragen jüdischer Identität in ihrer ganzen Breite darstelle. Ein tiefes existentielles Problem war die Frage nach seiner Heimat im Zusammenhang mit seinem Selbstbewusstsein als Jude in vielen Phasen seines Lebens gewiss. War er auch „ein weitgehend assimiliertes, äußerlich vom wohlhabenden österreichischen Großbürgertum nicht zu unterscheidender Wiener“, wie Egon Schwarz feststellt, so blieb „ein Rest des Andersseins“ doch bestehen; unaufhebbar, wie der Dichter sich wohl zugestanden hat. Für diese Restdifferenz, für die Problematik dieses Verhältnisses von Distanz und Identifikation, auch zum Judentum, sah er keinen allgemeinen, vorgedachten Lösungsweg, nur den mühevollen Weg des inneren Kampfes und der unnachgiebig persönlichen Entscheidung.

„Für unsere Zeit gibt es keine Lösung, das steht einmal fest. Keine allgemeine wenigstens. Eher gibt es hunderttausend verschiedene Lösungen. Weil es eben eine Angelegenheit ist, die bis auf weiteres jeder mit sich selbst abmachen muß, wie er kann. Jeder muß selber dazusehen, wie er herausfindet aus seinem Ärger, oder aus seiner Verzweiflung, oder aus seinem Ekel, irgendwohin, wo er wieder frei aufatmen kann. Vielleicht gibt es wirklich Leute, die dazu bis nach Jerusalem spazieren müssen. . . Ich fürchte nur, daß manche, an diesem vermeintlichen Ziel angelangt, sich erst recht verirrt vorkommen würden. Ich glaube überhaupt nicht, daß solche Wanderungen ins Freie sich gemeinsam unternehmen lassen. . . denn die Straßen dorthin laufen ja nicht im Lande draußen, sondern in uns selbst. Es kommt nur für jeden darauf an, seinen inneren Weg zu finden. Dazu ist es natürlich notwendig, möglichst klar in sich zu sehen, in seine verborgensten Winkel hineinzuleuchten! Den Mut seiner eigenen Natur zu haben. Sich nicht beirren lassen. Ja, das müßte das tägliche Gebet jedes anständigen Menschen sein: Unbeirrtheit!“ (WiF, S.205).

Schnitzlers Tagebuch enthält am 10.9.1902 eine Notiz über die Beer-Hofmanns:

„Nm kam Mirjam, für Freitag absagen. Sie gehen alle. . . in den Tempel! – Man muß sich nun gar dahinein hetzen lassen. Richard hält es für Stolz; es ist Nachgiebigkeit!“ – Sol Liptzin berichtet, dass Schnitzler bei seiner Trauung im Seitenstettentempel sein Trauzeuge war. Er unterzeichnete die Urkunde mit „Aaron Schnitzler.“

Anmerkungen:

¹ Renate Böschstein, Mythos als Wasserscheide, in: *Conditio Judaica*. Teil II. Hg. v. H.O. Horch und H. Denkler, Tübingen 1989, S.289.

² Vgl. H. Nunberg und P. Federn (Hg.), *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*. 4 Bde. Frankfurt 1976-1981.

³ Richard Specht, Schnitzler-Glossen, in: *Der Merker*, Jg.3 (1912), Teil II, S.355.

⁴ Gustav Krojanker, Mit unseren Augen, in: *Die Welt* 1914, Nr.27, S.683 f.

⁵ Josef Nadler, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, Bd. IV, Regensburg 1928.

⁶ Zit. A. Pfoser, K. Pfoser-Schewig, G. Renner, Schnitzlers ‚Reigen‘. Analysen u. Dokumente. Bd.1. Frankfurt 1993, S.121 und 232 (Dok. 16).

Vgl. dazu auch Evamaria Brockhoff, *Literatur von Juden – jüdische Literatur*. Der Skandal um Arthur Schnitzlers Komödie „Der Reigen“, in: Manfred Tremml u.a. (Hg.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern*. Aufsätze. München 1988, S.431-439 und Gabriella Rovagnati, ‚Relazioni e solitudini‘ Fortuna e sfortuna critico – Teatrale del ‚Reigen‘ di Arthur Schnitzler, in: *Studia Schnitzleriana*. Hg. v. Fausto Cercignani, Alessandria 1991, S.183f..

⁷ Zit. J. Sachslehner, Führerwort und Führerblick, Königstein 1985, S.90 (Anm.164).

⁸ Vgl. Elisabeth Spigl, *Das Wiener Judentum der achtziger Jahre in Literatur und Presse*. Phil. Diss. Wien 1943, S.54 ff.

⁹ Vgl. Kazuo Kotani, Schreiben als Trauerarbeit, in: *Beiträge zur österreichischen Literatur* (Tokyo) 12 (1996), S.1-8.

¹⁰ Richard Specht, Arthur Schnitzler. Der Dichter und sein Werk. Berlin 1922, S.20 ff.

¹¹ A. Schnitzler, *Jugend in Wien*, Frankfurt 1918, S.18 f. (im Folgenden JiW). – Was Schnitzler Aussagen zu jüdischen Fragen in „Jugend in Wien“ anbetrifft, weist Bettina Riedmann (A. Schnitzlers jüdische Identität, in: *Zirkular* 33, 1998, S.7f.) darauf hin, dass sie, aus einer späteren Zeit stammend, mit den Bemerkungen in den Tagebüchern nicht völlig übereinstimmen. „Ein aktives Interesse für die Situation der Juden hat sich bei Schnitzler erst später herausgebildet als dies seine Aussagen in ‚Jugend in Wien‘ nahelegen scheinen.“

¹² A. Schnitzler, *Tagebuch 1879-1892*, Wien 1987, S.105 f.

¹³ Ob Schnitzlers Interesse und persönliche Wahrnehmung der „Judenfrage“ in so frühe Zeit zurückreicht, daran äußert Bettina Riedmann auch in ihrer Dissertation über Schnitzlers Tagebücher (veröff. in Kürze) Zweifel. Die zeitgleichen Tagebuch-Aufzeichnungen berichten darüber kaum etwas Einschlägiges.

Was die Tagebücher insgesamt und ihre Auskünfte über jüdische Fragen betrifft, trifft B. Riedmanns Arbeit doch eine erstaunliche Feststellung: „Denn eins ist Schnitzler nicht, er ist weder systematischer Chronist des jüdischen Lebens in Wien noch des aufstrebenden Antisemitismus. Judentum und Antisemitismus spielen keine zentrale Rolle in den Tagebüchern, in einigen Bänden finden sich kaum konkrete Hinweise darauf“ (Zit. nach dem von der Autorin freundlicherweise zur Verfügung gestellten Computerausdruck ihrer Dissertation, S.12). Dennoch dokumentiert B. Riedmann Verweise auf jüdische Thematiken in den Tagebüchern in „Vielfalt und zeitliche(r) Kontinuität.“ Sie stünden aber im Blickwinkel, so Schnitzlers eigene Erklärung, des „Absolut Persönlichen“, dem alle Vermerke im Tagebuch unterworfen seien. Ausdruck dieser „Beiläufigkeit“ in den Notizen des Tagebuchschreibers scheint dabei sowohl der Mangel an systematischer Reflexion der jüdischen Problematik gegenüber als auch die konversationelle Unbefangenheit mit der sich Schnitzler so oft in den Tagebüchern selber antisemitischer Stereotype bedient. Die Tagebuchblätter Schnitzlers erscheinen damit in einer charakteristischen Form zugleich sporadischer Bericht und Reflexion der Verhältnisse wie ein Teil, wenn auch ein sozial konditionierter und privilegierter Teil dieser Verhältnisse, selber.

¹⁴ Ebd., S.371.

¹⁵ Vgl. Hartmut Scheible, Diskretion und Verdrängung, in: Ders. (Hg.), *Arthur Schnitzler in neuer Sicht*, München 1981, S.207-215.

Vgl. in demselben Band vom gleichen Autor Arthur Schnitzler. Figur – Situation – Gestalt, S.12-33. Ferner Friedrich Torberg, Nachwort zu „Jugend in Wien“, S.330 ff. Wiederabgedruckt in Ders., *Apropos*, München – Wien 1981, S.109. Zur frühen Biographie vgl. ferner Renate Wagner, A. Schnitzler, Wien u.a. 1981 und zur Deutung ihrer Ambivalenzen zwischen traditioneller Bestimmung und künstlerischer Orientierung Ursula Keller, *Böser Dinge hübsche Formel. Das Wien A. Schnitzlers*. Berlin 1984, v.a. S.54-64.

¹⁶ A. Schnitzler, *Tagebuch 1879-1892*, a.a.O., S.191 und 85.

¹⁷ Ebd., S.159.

¹⁸ A. Schnitzler an Olga Waissnix vom 29.03.1897, in: *Liebe, die starb vor der Zeit. A. Schnitzler und Olga Waissnix. Ein Briefwechsel*, Wien – München – Zürich – New York 1970, S.319.

¹⁹ A. Schnitzler an Georg Brandes vom 12.01.1899, in: A. Schnitzler, *Briefe 1875-1912*, a.a.O., S.366.

²⁰ A. Schnitzler, *Tagebuch November 1903*.

²¹ A. Schnitzler, „Ich habe Heimatgefühl, aber keinen Patriotismus“, a.a.O., S.55-62.

²² A. Schnitzler, Leutnant Gustl, in: *Das erzählerische Werk*, Bd.4, Frankfurt 1978, S.107-108.

²³ A. Schnitzler, *Briefe 1875-1912*, a.a.O., S.494.

²⁴ Vgl. Wolfgang Nehring, *Zwischen Identifikation und Distanz*, in: *Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses 1985*. Hg. v. A. Schöne. Tübingen 1986, S.170.

²⁵ A. Schnitzler, an Georg Brandes vom 09.12.1915, in: A. Schnitzler, *Briefe 1913-1931*, a.a.O., S.100.

²⁶ Vgl. Hartmut Scheible, *Arthur Schnitzler*, Reinbek 1976, S.102 ff.

²⁷ Zu der Rezeption und den Aufführungsproblemen des Stücks vgl. Werner Wilhelm Schnabel, „Professor Bernhardi“ und die Wiener Zensur, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, Jg.28 (1984), S.349-383. Rolf-Peter Janz, Prof. Bernhardi – Eine Art medizinischer Dreyfus, in: *Jahrbuch für internationale Germanistik*, Reihe A, 13 (1985), S. 108-117. W.E. Yates, The tendentious reception of „Prof. Bernhardi“, in: Edward Timms, Ritchie Roberson, *Vienna 1900. From Altenberg to Wittgenstein (= Austrian Studies 1)*, Edinburgh 1990, S.108-125.

²⁸ A. Schnitzler, *Tagebuch 1909-1912*, Wien 1981, S.330/331. Vgl. dazu auch W.E. Yates, der Saltens führende Rolle in der Kennzeichnung des Werks als „Tendenzstück“ bestätigt. Raoul Auernheimer, Saltens „intriganter Widersacher“ als es um die Nachfolge Wittmanns in der Burgtheaterkritik der NFP ging, nannte dieses Urteil die Fortsetzung des Zensurverbotes.

²⁹ FS an A. Schnitzler vom 22.07.1912 unveröffentlicht. Arthur Schnitzler-Archiv.

³⁰ A. Schnitzler an Richard Charmatz vom 04.01.1913, in: A. Schnitzler, *Briefe 1913-1931*. Frankfurt 1984, S.1.

³¹ Artur (!) Schnitzler, Antisemitismus stärkt das Judentum. Ein offenes Wort an die Christen, in: *Neues Wiener Journal* vom 08.09.1931, S.3.

³² Vgl. Sol Liptzin, Remembering Arthur Schnitzler, in: *MAL* Bd.25 (1992), Nr.1, S.1-6. Liptzin erinnert an die christlichen und sozialreformerischen Ursprünge und Impulse, mit denen sich die Aggression gegen Juden verband und sieht bei Schnitzler das Problem der Antisemiten auch auf einer ideellen Ebene: „to reconcile their ideal beliefs and their love for mankind with their hatred and discrimination against their fellow men of Jewish origin.“ (S.2).

³³ Leo Herrmann, Aus Tagebüchern, in: *Der Jude. Sonderheft zu M. Bubers 50.Geb.*, 1928, S.159.

³⁴ A. Schnitzler, *Jugend in Wien*, S.14/15.

³⁵ A. Schnitzler, Nicht abgesandter Brief an den jüdischen National Fonds, zit. nach H.U. Lindken, *Arthur Schnitzler. Aspekte und Akzente*, Frankfurt – Bern – New York 1984, S.84.

³⁶ Vgl. dazu auch das Schnitzler-Kapitel in der älteren Studie von Solomon Liptzin, *Germany's Stepchildren*, Philadelphia 1944, S.127 f.

³⁷ S. Liptzin (1944), S.127.

- ³⁸ Vgl. Harry Zohn, Three Austrian Jews in German literature: Schnitzler, Zweig, Herzl, in: J. Fraenkel (Hg), *Jews of Austria*, a.a.O., S.72. Ebenso die ältere Studie von Henriette Lichtenstein-Rappaport, *Arthur Schnitzler als Jude*, Wien 1931, in: H.U. Lindken (1984), S.76.
- ³⁹ T. Herzl an A. Schnitzler vom 29.07.1892, in: Theodor Herzl, *Briefe und Autobiographische Notizen 1866-1895*, Berlin – Frankfurt – Wien 1983, S.499.
- ⁴⁰ A. Schnitzler, *Vom jungen Herzl*, in: *Jüdischer Almanach 5670*. Hg. vom Verein Barkochba Wien, Wien 1910, S.102 f.
- ⁴¹ Vgl. Norbert Abels, *Sicherheit ist nirgends. Judentum und Aufklärung bei A. Schnitzler*, Königstein 1982, S.14.
- ⁴² H. Schnitzler, *Paralipomena zum ‚Weg ins Freie‘*, in: *Jüd. Almanach 5670*, a.a.O., S.24.
- ⁴³ Vgl. Sol Liptzin, *A. Schnitzler's sleepless Jews*, in: *Jerusalem Post Magazine* vom 16.10.1981, S.81.
- ⁴⁴ Vgl. Adrian Clive Roberts, *Arthur Schnitzler and Politics*, Riverside 1989, S.136 f.
- ⁴⁵ Vgl. Daniel Azuelos, *Arthur Schnitzler et la Question Juive*, in: *Austriaca* 1990, Nr.31, S.37 ff.
- ⁴⁶ A. Schnitzler, *Ohne Maske. Aphorismen und Notate*. Frankfurt 1967, S.57.
- ⁴⁷ Vgl. Ebd., S.43.
- ⁴⁸ A. Schnitzler, *Der Weg ins Freie. Das erzählerische Werk*, Bd.4, Frankfurt 1978, S.128/129. (Im Folgenden WiF).
- ⁴⁹ A. Schnitzler, „Ich habe Heimatgefühl, aber keinen Patriotismus“. Unveröffentlichte Aufzeichnungen und Aphorismen, in: *Literatur und Kritik* 1992, H.269/270, S.55-62.
- ⁵⁰ Egon Schwarz, *Arthur Schnitzler und das Judentum*, in: Grimm/Bayerdörfer, *Im Zeichen Hiobs*, Königstein 1985, S.68.
- ⁵¹ A. Schnitzler, „Ich habe Heimatgefühl, aber keinen Patriotismus“, a.a.O., S.59.
- ⁵² Vgl. Willehad Paul Eckert, *Arthur Schnitzler und das Wiener Judentum*, in: *EMUNA* 8 (1973), S.119 f.
- ⁵³ Robert S. Wistrich nennt Schnitzlers Judentum „a defiant response to the situation of a persecuted minority under attack for a variety of racial, religious and socio-economic reasons.“ Er verweist dabei auf Schnitzlers Kritik am „Neuen Ghetto“ Herzls, wo ihm die Figur des „Kraftjuden“ fehle, „Most of the ‚Kraftjuden‘“, so Wistrichs Beobachtung im „Weg ins Freie“, „belong to the older Generation and even if they have has bad experiences with Gentiles, they do not lapse into the kind of inferiority-feelings which plague the more assimilated sons.“ (R.S. Wistrich, *A. Schnitzlers ‚Jewish Problem‘*, in: *The Jewish Quarterly*, Bd.22, 1975, S.30).
- ⁵⁴ A. Schnitzler, „Ich habe Heimatgefühle, aber keinen Patriotismus“, a.a.O., S.60.
- ⁵⁵ A. Schnitzler, *Ohne Maske*, a.a.O., S.53.
- ⁵⁶ A. Schnitzler, „Ich habe Heimatgefühle, aber keinen Patriotismus“, a.a.O., S.55.
- ⁵⁷ Vgl. Ulrich Weinzierl, *Arthur Schnitzler. Lieben, Träumen, Sterben*. Frankfurt 1994, S.200.

3.2. „Juiverie oblige“. Richard Beer-Hofmann.

Über dem Eingang seiner längst abgebrochenen Cottage-Villa, Hasenauer Straße 59, die 1906 Otto Wagner für ihn erbaute, ließ Richard Beer-Hofmann das Schild Davids anbringen. Die Kundgebung brachte zum Ausdruck, was in der literarischen Welt vorher schon als eines der merkwürdigen künstlerischen und biographischen Phänomene in der Entwicklung der modernen Literatur seit 1900 registriert worden war, Beer-Hofmanns Weg vom Literaturcafé „ins Lager der Propheten“, wie Raoul Auernheimer dessen „Konversion“ zum Judentum beschrieb.

Auf diese Merkwürdigkeit wird, bis in rezente Studien über die Literaturgeschichte Wiens um 1900, stets wieder hingewiesen. Beer-Hofmann war demzufolge unter den jüdischen Künstlern dieses Zeitraums der große Einzelgänger in der Beharrlichkeit seines Bekenntnisses zum Judentum, ja er gilt als Zionist, als der einzige jedenfalls unter all den Assimilanten und Überassimilanten, der Theodor Herzl Gefolgschaft leistete. „Beer-Hofmann, like Herzl himself, was, of course, an exception among the writers of the Austrian fin de siècle, most of whom were either sceptical, indifferent, or openly hostile to Zionism“, so Robert Wistrich 1991¹. Harry Zohn (1964) bezeichnet ihn als den „einzige(n) selbstbewußte(n) Jude(n) unter diesen Dichtern, vielleicht die jüdischste Erscheinung in der österreichischen Literatur.“² Diese Haltung Beer-Hofmanns hat ihm natürlich schon zu Lebzeiten hohes Lob und Verehrung vor allem in zionistischen Literaturkommentaren, aber nicht nur in ihnen eingetragen. In seiner Persönlichkeit wie in seinem Dichtertum sieht ihn der Kritiker Kurt Walter Goldschmidt 1919 als ein Zeuge „altadeligen jüdischen Rasseblut(s).“³ Wo andere, etwa Schnitzler, zweifelten und verzweifelten, so Solomon Liptzin 1936, findet bei Beer-Hofmann der Ästhet zum „spiritual rebirth“, findet Hoffnung und Zuflucht im Glauben.⁴

Die Frage nach der Entstehung und der Charakteristik von Beer-Hofmanns Bekenntnis zum Judentum hat das germanistische Forschungs- und Interpretationsinteresse an seinem Werk in besonderer Weise geweckt. Auf Beer-Hofmann aufmerksam zu werden, begann es allerdings überhaupt erst seit Ende der 60er Jahre, nachdem er vorher – mit Ausnahme einer Reihe von Studien Solomon Liptzins – eher nur in einigen Zeitungs- und Zeitschriftengedenkartikeln zu Feiern anlässen Erwähnung und Würdigung fand.⁵ Vor allem der 1972 von Eugene Weber edierte Briefwechsel mit Hofmannsthal hat auf den lange Vergessenen aufmerksam gemacht. Weber hat im Vorwort dazu die Missverständnisse und Kontroversen über Beer-Hofmanns jüdisches Bekenntnis als den „wesentlichsten und zugleich auch ergreifendsten Teil dieses Briefwechsels“ bezeichnet. In den letzten Jahren sind eine Reihe von speziellen Studien, aber auch einige umfangreiche Monographien erschienen, die das schmale Gesamtwerk Beer-Hofmanns interpretieren, das letzthin sogar in einem überraschenden Forschungs- und Verlagsunternehmen eine Neuauflage in immerhin sechs Bänden erfahren hat.⁶

Beer-Hofmanns Stellung zum Judentum findet allerdings auch in neueren Arbeiten, bedingt sicher auch durch unterschiedliche Fragestellungen, keine übereinstimmende Kennzeichnung. Die Ausführungen von Hartmut Scheible, vor allem zum „Tod Georgs“ (1980 und 1984), haben anknüpfend an Schnitzlers Bemängelung des unmotivierten Registerwechsels im IV. Kapitel, die ästhetische „Unmöglichkeit“ jener „jüdischen“ Wendung überzeugend dargetan.⁷ Auch Jacques Le Rider (1989) hat sie mit Bezug auf eine erweiterte Narzißmus - Theorie in Frage gestellt.⁸ Weiter geht Rainer Hank (1984), der in seiner Perspektivierung des Frühwerks von Beer-Hofmann mit Hilfe

von Kategorien Walter Benjamins unter dieser Fragestellung zwar exemplarische Analysen von signifikanten Perzeptions- und Darstellungsformen in den Texten Beer-Hofmanns liefert, in der Einschätzung von dessen „Konversion“ aber überraschend apodiktische Urteile fällt.⁹ Sie sei letztlich eine weitere aus dem Arsenal subjektivistischer Posen. „Mehr als um die Aufgabe seiner Subjektivität ist es ihm um noch unverbrauchte Posen der Selbstinszenierung zu tun“ (S.193). „Der exotische Reiz des Landes der Väter gibt Anlaß zu einer neuen Pose des Dandy“ (S.189). Die Verdikte von Karl Kraus kehren wieder, bereichert um die nicht minder problematische These, die Beer-Hofmanns Begriffe Blut und Volk, seinen „jüdischen Nationalismus als irrationale(n) Kollektivismus“ versteht, der Ordnung wiederherstellen soll für eine „in ihrer Subjektivität bedrohte Psyche“ (S.182). Aus einer anderen, ethnologischen und religionswissenschaftlichen Sicht hat Ulrike Peters (1993) Beer-Hofmanns jüdisches Bewusstsein betrachtet.¹⁰ Es entwickle sich in einem sukzessiven Prozess „von völliger Assimilation zu einem jüdischen Bekenntnis und Selbstverständnis“ (S.291). U. Peters erscheint, anders als den drei genannten Autoren, die „Konversion“ unproblematisch, die „Wandlung vom Ästhetismus und der damit verbundenen Isolierung und Entfremdung hin zu einem kollektiven Bewußtsein, zur Bejahung des Judentums“ (S.90). Als Auslöser dieser Wandlung gelten ihr, nicht sehr überzeugend nachgewiesen, die „Entfremdung durch den Antisemitismus“ und die „gleichzeitige zionistische Anregung“ (S.19). Die bisher umfassendste und gründlichste Untersuchung zum Gesamtwerk von Beer-Hofmann von Stefan Scherer hat, insbesondere gegenüber Hank, eine eigene Position in der Einschätzung von dessen jüdischem Bekenntnis formuliert.¹¹ Scherer versteht es als eines „zur jüdischen Herkunft im Sinne eines kulturellen bzw. geistig verstandenen Judentums ohne ausgeprägt politische Komponente“ (S.385). Er zeichnet Beer-Hofmann als souveräne, unbeeinträchtigte Persönlichkeit, die „weder um gesellschaftliche noch um dichterische Anerkennung“ rang, und er nähert dessen Haltung zum Judentum der Schnitzlers an: „Wie Schnitzler sah deshalb auch er, über die selbstbewußte individuelle Repräsentation hinaus, keinen gesellschaftlichen Standort, von dem aus eine Lösung der ‚Judenfrage‘ sichtbar geworden wäre“ (S.401). Beer-Hofmanns Enthaltensamkeit gegenüber praktischem Engagement für die Sache der Juden deutet Scherer als reflektierte Wahrnehmung von „Brüchen in einem gesellschaftlichen Gefüge, das sich in katholischer Selbstapothese den Schein des wohlgeordneten Ganzen zu verleihen versucht“ (S.399); als Ratlosigkeit, wie gegen das antisemitische Vorurteil zu handeln sei. Diese reflektierte Wahrnehmung sei „geschärft durch ein an der Abstraktheit des Gottes-Begriffs herausgebildetes begrifflich-rationales Denken, das wiederum als ‚zersetzend‘ verunglimpft wird, wenn es die bürgerliche Ordnung in Frage stellt“ (S.399). Von welcher „Abstraktheit des Gottes-Begriffs“ Beer-Hofmanns Denken um diese Zeit geschult war, ist nicht erkennbar. Ebenso wenig wird deutlich gemacht, inwiefern das Kennenlernen von Paula als „eine Art religiöses Erweckungserlebnis“ wahrgenommen wurde, ebenso die Geburt Miriams. „Vita nova“ . . . aber eine religiöser Konversionsimpuls? Einleuchtend deutet Scherer Beer-Hofmanns jüdische Haltung nicht nur als Reaktion auf politische und sozialgeschichtliche Veränderungen.

Was an dessen Haltung zu jüdischen Fragen, an seiner jüdischen Identität tatsächlich aber noch anderes ist als Reaktion auf zeitgeschichtliche Ereignisse, ist allerdings genauer und bestimmter zu fragen.

3.2.1. Ein „Hausherrensohn“. – Paula.

Beer-Hofmann ist tatsächlich ein außergewöhnlicher Fall in der Entwicklung gerade der Wiener literarischen Moderne. Er war in der frühen Phase der Jungwiener Literatur durch die Ausstrahlung und das Prestige seiner Persönlichkeit, zu der nicht zuletzt die legendäre Eleganz seiner Krawatten gehörte, die angesehenste Figur.

Materiell war in Beer-Hofmanns Leben alles zum besten bestellt, er war durch väterliche und stiefväterliche Apanagen völlig unabhängig. Aber auch alle übrigen äußeren und inneren Umstände seiner frühen Biographie, so liest man in seinen im Exil verfassten Erinnerungen, waren von einem Lebensgefühl umsorgter Geborgenheit und Wärme geprägt. Wie dem Schicksal zum Trotz: Denn im Wochenbett starb seine Mutter, und er wurde daraufhin zu deren Schwester, die einen Vetter seines Vater geheiratet hatte, nach Brünn gebracht, wo ihn die große Familie wirklich an Kindes Statt aufnahm. Er wurde später, 1884, adoptiert. Alles in der neuen Familie des Fabrikbesitzers Alois Hofmann und seiner Frau Berta – die Ehe war kinderlos – drehte sich um den kleinen Jungen. Beer-Hofmanns früheste Erinnerungen sind die Worte des Dieners Vinzek, dem er in diesen Aufzeichnungen ein anrührendes Denkmal setzt, an das einschlafende Kind: „Schlaf – Richinko – schlaf schön.“ Viele Jahre später noch, wenn er morgens aus schweren Schlaf erwachte, hat er auf dieses Wort gehorcht, „als müßte noch einmal ein leises ‚Schlaf – Richinko – schlaf schön!‘ sich voll Liebe über mich neigen, alle Wirrnisse der Nacht lösen, und mich in das stille Geborgensein umhüteten Kinderschlafes mütterlich wieder einbetten.“¹² Ganz anders als die Jugenderinnerungen Schnitzler, die in distanzierter Reflexion den Gang der privaten Ereignisse, gelegentlich aber auch die nicht abzuwehrenden gesellschaftlichen Entwicklungen darstellen, sind Beer-Hofmanns Rückblicke auf Kindheit und Jugend – gewiss in einem anderen Lebensalter und einer anderen Lebenssituation geschrieben – der Versuch, selbige Erinnerungen zu bannen, ein Epitaph für geliebte Menschen, die, darauf hinzuweisen ist ihm wichtig, nur ein letztes Mal noch in seiner Erinnerung zum Leben erwachen, vielleicht flüchtig noch einmal bei seinen eigenen Kindern. Familiäres Geschichtsbewusstsein, erinnernde Überlieferung hütet etwas Lebendiges; es ist ihm anvertraut.

In diesen Aufzeichnungen, die Beer-Hofmann nach Aussagen von Tochter Miriam am Ende seines Lebens als sein wichtigstes Werk empfand, ist von der Tatsache jüdischer Volks- und Religionszugehörigkeit kaum die Rede. Nichts von der Einhaltung jüdischer Riten, von Synagogenbesuchen. Der Folgerung, dass sie in der Familie, in der Beer-Hofmann aufwuchs, nicht in einem irgend erinnernswerten Sinn stattgefunden haben, hat Sol Liptzin widersprochen. Er hat in späteren Jahren zu Beer-Hofmann in einem nahen persönlichen Verhältnis gestanden, Beer-Hofmann war, neben Schnitzler, sein Trauzeuge. Er stellt („Germany's Stepchildren“, 1944) die Familien Beer und Hofmann als streng im jüdischen Glauben und jüdischer Tradition verwurzelt dar.¹³

Mit 14 Jahren kehrt Beer-Hofmann nach Wien zurück. Er wird Schüler des Akademischen Gymnasiums und studiert danach Rechtswissenschaft. Von einem Beteiligtsein an den antisemitischen Auseinandersetzungen, die in jenen Jahren an der Universität geführt wurden, ist nichts bekannt. Wohl aber wird von einer Militärübung Anfang der 80er Jahre berichtet, bei der Beer-Hofmann herausfordernd selbstbewusst sich als Jude bekannte. Die Rekruten hatten vor der aufgestellten Formation zu erklären, welcher Konfession sie zugehörten: katholisch, evangelisch, mosaisch. Beer-Hofmann trat heraus und erklärte: „Jude“. In einer Notiz in den von Eugene Weber veröffentlichten Nachlass-„Daten“ aus dem Jahr 1886 ist von einem Säbelduell mit dem Freiwilligen Petri während einer Militärübung die Rede; „Petri kampfunfähig.“¹⁴ Ob es dabei auch um

Satisfaktion wegen antisemitischer Beleidigung ging, kann vermutet werden. Beer-Hofmann wurde nach der Offiziersprüfung Reserveoffizier. Im August 1890 – so wiederum in den „Daten“ – gab es in der Militärreitschule in Klagenfurt ein erneutes Duell mit einem Baron Seckendorf („Kampf-unfähig“). Sein Studium und sein privates Leben verlief dennoch ohne erkennbar ernste äußere Probleme. Innere Konflikte bereitete freilich die Frage künftiger beruflicher Tätigkeit. Er promovierte 1890 zum Doktor der Rechtswissenschaft und weiß nicht, was er damit anfangen soll. Sich ganz dem Schreiben, der Schriftstellerei widmen oder eine juristische Tätigkeit . . . das stürzte ihn insbesondere gegenüber dem leiblichen Vater, in dessen Kanzlei er eintreten sollte, in Gewissenkonflikte. Er zog schließlich mit dem Stiefvater, nach dem Tod von Mutter Berta, in ein Haus in der Wollzeile, wo ihm eine Wohnung und ein Diener zur Verfügung gestellt wurden. Nach Olga Schnitzlers Zeugnis lebte er dort in der „feierlich(n) Atmosphäre des Ästheten“, „in bewußter Abkehr von gewohnten bürgerlichen Lebensformen.“¹⁵ „Eine schier unmeßbare Distanz“, schreibt Salten in den Erinnerungen „Aus den Anfängen“, „hat Beer-Hofmann immer gewahrt.“ Und nicht unglaublich ist das Gerücht, der Kaufmannssohn in Hofmannsthals „Märchen“ habe Beer-Hofmann zum Vorbild. In kurzen Zeitabständen lernte er 1890 die übrigen allesamt jungen Mitglieder des später so genannten Jungwiener Dichterkreises kennen. Ihnen, so berichtet er Werner Vordtriede später im Exil, verdankte er überhaupt den Impuls zu schreiben.¹⁶ Unter ihnen war seine Stellung schnell eigenartig und prominent, kaum durch eigene literarische Leistungen und Erfolge, sondern vor allem durch die Souveränität des persönlichen Auftretens, durch Bildungshintergrund und kluge Konversation, die auch manche Eitelkeit selbstsicher vertrieb und die nicht nur Salten imponierte; „ein Herr, der schrieb“, nannte ihn mit bewundernder Distanz Jacob Wassermann, der 1898 in Wien eintraf und staunte.

Von entscheidender Bedeutung aber wird für Beer-Hofmanns Leben, bedeutsam so scheint es gerade für die Frage, die hier zu erörtern ist, 1895 ein anderer Augenblick: das Kennenlernen seiner späteren Frau Paula. In Schilderungen von großer Eindringlichkeit und Glaubwürdigkeit hat er das Ereignis geschildert, den Augenblick, das „Erblicken.“

„Alles erlischt, was vorher war, eine Flut bricht aus mir, und auf ihr treibt Alles, was mir Leben schien, aus mir, als müßte sie alles Bisherige wegschwemmen – Raum in mir schaffen. Meine Seele will einziehen – schon füllt es mich – was war, war nur ein Weg zu diesem Augenblick – alles, was vorher war, muß aus mir weichen.

Auf dieser Flut treibt alles Erinnern hinab – meine Jugend, meine Kindheit, ich fühle Bangen – aber was ist Jugend, was Kindheit – Neues hat begonnen – was vorher war, war ein Eingepupptsein – dies hier ist meine wahre Geburt – – alle Dinge waren nur Platzhalter für den Herren, der nun kam – Ecce Deus fortior me, veniens dominabitur mihi – nun ist keine Unsicherheit mehr in mir, kein Fragen nach dem Sinn – – um mich herum nicht die Welt, die Dinge – um mich der Weltenraum. Ich – nicht mehr einem Ziel zustrebend, nicht mehr auf einem Weg, der endet – – einbezogen – aufgenommen – kreisend in einer Bahn – anfang- und endlos – Stern unter Gestirnen.“¹⁷

Das „Erblicken“, Plötzlichkeit, die „momentane Evidenz“, gewiss auch eine Figur impressionistischer Haltung des Ästheten der Wirklichkeit gegenüber, hier werden sie zu einem Movens, das aus dessen chronischer Selbstbezogenheit hinaustreibt. Als Zweierbeziehung zunächst, diese aber „geführt“, in eine sinnhafte Lebensordnung gestellt, als Kristallisationspunkt aller bisheriger Erfahrung, die in dieses lebenerneuernde Ereignis einmündet.

„Ein Neues hat begonnen“, Sätze aus Dantes „Vita nuova“ werden als Motto und Leitmotiv mehrfach zitiert. „Moment des Erblickens – – so müßte der Moment des Sterbens sein – das ganze Leben rast vorüber.“ Unter vielem, was hier vorüberast – „Ölbaum“, „wie mich Vinzek nachhause trägt“, „hohe, in der Militärreitschule in Klagenfurt abgebrochene Klinge (beim Duell), die durch die Luft blitzt“, „Vinzek auf dem Trittbrett des Wagens, Abschied winkend mit der Mütze. Es war ein Licht das auslöschen konnte – furchtbare Angst vor der Finsternis, in der ich zurückbleiben könnte“ – . . . unter vielem, was das Erblicken Paulas auslöst, ist auch eine Erinnerung unmittelbar danach:

„In der Nacht vom 5. auf den 6.Dezember: Bild Mama Rosa's – zum erstenmal kommt mir zu Bewußtsein – ihr junges Sterben – was weiß ich von ihr? Ihr Bild – ein paar Briefe an ihre Mutter – ein Notizbuch mit Verzeichnis der Bücher, die sie gelesen hat – ein Stammbuch, Noten, ein weißes Crêpe-de-Chine-Tuch (das damals zu jeder Ausstattung gehörte) – ein kleiner weißer Seidenschirm mit buntgestickten Blumen.

Erschrecken, daß ich so gefühllos lebte, daß sie keinen Anteil hatte an meinem Leben. Ich stehe auf, hole Blumen aus dem andern Zimmer – in einer schmalen Glasvase: Fresien. Stelle die Vase auf die Kommode unter dem Bild Mamas. Morgens erwache ich vom ungewohnten Geruch der Blumen. Zwölf Stunden weiß ich von ihr, und schon hat sie mich zurückgeführt zu meiner Mutter, schon hat sie meine Mutter aus ihrer Einsamkeit erlöst. Wer hat jetzt noch ihrer gedacht? – Zwei Schwestern, und ein Mann, der nur elf Monate mit ihr lebte, und für mich – für den sie ihr Leben hingeben mußte, war sie noch eben eine Vergessene. Geht nicht von diesem einen Blick schon jetzt Segen aus, Segen über den Tod hinaus – eine Tote holt ihr Augenaufschlag aus dem Schattenreich zurück.“¹⁸

Die Begegnung mit Paula rollt das ganze Leben wieder auf, rekonstruiert es, gibt den Einzelheiten, dem Beiläufigen und auch den unzusammenhängenden großen Erfahrungen Zusammenhang, Logik und Kausalität, an die der genießende, einsame Ästhet schon nicht mehr zu glauben vermochte. Nicht unähnlich nämlich erscheint diese Rekapitulation bisherigen Lebens der des Ästheten Paul in Beer-Hofmanns erstem großen Erzählwerk. Es ist nicht nur die Rekonstruktion eines allgemeinen Weltbildes, sondern die Wiederherstellung einer familiären Kontinuität, zu der auch die erweckende Erinnerung an den so tragisch bedeutsamen Tod der eigenen Mutter gehört. – Paula Lissy trat zum jüdischen Glauben über und erhielt den Namen Ruth, deren biblische Gestalt, von fremdem Volk und Glauben herkommend, Beer-Hofmann faszinierte.¹⁹ Erich Kahler, mit Beer-Hofmann persönlich vertraut und seinen Werken ein vorsichtiger und differenzierter Interpret, hat in seinem Aufsatz zu dessen Tod 1946 in der „Neuen Rundschau“ von einem im großen und ganzen „widerstandslose(n) Leben“ gesprochen und den „bravourösen Trotz“ eines stolzen Menschen, schon des jungen Mannes betont, mit dem er sich zum Judentum bekannte.²⁰ Stolz, Trotz, ein Moment individueller „Verschlossenheit“, aber auch, komplementär, ein Bedürfnis nach einer höchst emotionalisierten familiär-intimen Verknüpfung und Verwurzelung – höchst eigensinnige individuelle Wesens- und Verhaltensbestimmungen also sind mitzubedenken bei der Betrachtung der Ausdrucksformen von Beer-Hofmanns jüdischem Bekenntnis.

3.2.2. Literarische Arbeiten. Ästhetizismus und „Konversion“

Geschrieben und veröffentlicht hat Beer-Hofmann bedeutsam wenig. Seine Art schriftstellerisch zu arbeiten, nach 1900 umso deutlicher, hatte etwas gleichsam Privates; schien nicht für den literarischen Markt berechnet, war von ökonomischen Aufgaben entlastet. Auch von dieser Kargheit zehrte sein außerordentlicher Ruhm in den Kaffeehauszirkeln um 1900. Auf dieses ironische Missverhältnis von Kargheit der Produktion und dem viel bewunderten Stil der Selbstinszenierung zielte die Kraus'sche Sottise über den Schriftsteller, der „seit Jahren an der dritten Zeile einer Novelle arbeitet, weil er sich jedes Wort in mehreren Toiletten überlegt.“ Was entstanden war, galt Kraus eher als „Produkt der Transpiration“; „Schweißgeburt.“²¹ Das Missverhältnis zwischen den großen Hoffnungen und Erwartungen an ihn im Vergleich zu der steten „Vorläufigkeit“ der literarischen Resultate war freilich auch in Bemerkungen der Freunde unter Beer-Hofmann oft nicht zu überhören, etwa in Schnitzlers ironischem Diktum, dass Poesie aus ihm „herausgeglaut werden“ müsse, oder wenn in Hofmannsthal's Formulierungen von dem die Rede ist, was seine Begabungen und Auszeichnungen an literarischen Ergebnissen „versprechen.“

Nicht mehr als zwei Novellen, dem Inhalt und dem Stil nach in der Art der ästhetizistischen decadence von Oscar Wilde und Joris Karl Huysmans, und ein paar Gedichte schrieb Beer-Hofmann in den 90er Jahren, an deren Ende die Freunde schon ihren Platz in der Literaturgeschichte zu fixieren begannen.

„Camelias“ und „Das Kind“ heißen die beiden Novellen, die Beer-Hofmann 1893 in Berlin (Freund und Jeckel) veröffentlichte. Ein Jahr später erschien eine zweite Auflage. Er schloss sie später aber von jeder weiteren Veröffentlichung aus, nachdem sein Leben und seine literarischen Interessen andere Schwerpunkte gefunden hatten. Auch als Jugendsünden wollte er sie wohl nicht mehr gelten lassen. Von den beiden ersten Arbeiten verdient „Das Kind“ im Kontext von Beer-Hofmann's literarischen Themen und Problemstellungen ein etwas genaueres Interesse. Dem Paul dieser Novelle bereitet es „eine Art künstlerisches Behagen“, seine Geliebte Julie stets wieder neu zu verführen. Er möchte den Triumph immer wie zum ersten Mal genießen, fingiert dafür willkürlich immer neue Widerstände – um sie zu überwinden. Die Beziehung wird zu einem Laboratorium, zu einer Experimentierstation der Gefühle des höchst sensiblen und reflektierten jungen Mannes, soweit es seine eigene Verfassung betrifft. Dann aber bekommt Julie ein Kind, Paul reagiert gequält, verstört, sieht den vorgesehenen Rahmen der Beziehung von Julie gewissermaßen eigenmächtig gesprengt. Für das Kind ist kein Platz in der Beziehung, es wird zu einer Frau aufs Land gegeben. Es stirbt dort. Das tote Kind löst in dem Vater die heftigsten inneren Bewegungen aus, Selbstkritik und „Schuldbewußtsein“. Er fährt in das Dorf, um das Grab seines Kindes zu besuchen. Auf der Rückfahrt nach Wien, beeinflusst auch von der Betrachtung eines Naturphänomens – ein Schwarm von Eintagsfliegen „sterbend und im Liebestaumel vereint“ –, steigern sich Paul's innere Konflikte zu einem Höhepunkt. Ihn beeindruckt aufs äußerste, was er an dem Ort und bei den Menschen dort gesehen hatte. Dort sah er nicht Einzelnes nebeneinander stehend, sondern „e i n Gedanke schlang ein Band um sie.“ Es ist eine elementare, reflexionslose Lebenskraft, die er im Leben der einfachen Menschen und in ihrer Lebenswelt wahrnahm; die „Stimme der Natur.“ Davon sieht sich Paul in seiner Verantwortungslosigkeit gegenüber seinem Kind verklagt. Doch der Skrupel wird Paul bald wieder Herr. Sünde, Laster, Strafe erscheinen ihm, wieder zur „Vernunft“ gekommen, als menschliche Projektionen, um uns Menschen, anders als den Eintagsfliegen, ein „Schicksal“ zu geben. Dies vertreibt den Schuldvorwurf. „Sehnsucht

kam über ihn, heiße Sehnsucht, zu leben, sich am Leben zu freuen” – wie der Schwarm der Eintagsfliegen. – Die moralische Problematik einer selbstreflektierend in sich und um sich selber kreisenden Existenz ist gestellt; die Voraussetzungen und die Problematik einer hedonistisch orientierten Lebensform, eines Lebensexperimentes in den realen – vitalen und künstlerischen Ambitionen sich vereinigen. Nicht nur, darauf ist hier einmal hinzuweisen, bildeten Geschehnisse in den literarischen Werken der Jungwiener Ästheten deren reale Erfahrungen, über die man sich austauschte, nach, sondern manche fiktive, literarisch konstruierte wurden später erst zu verblüffender, fast zynischer Realität. Eine Geschichte, wie sie Beer-Hofmann in „Das Kind“ erfand, wurde ein paar Jahre später im Verhältnis Saltens zu Lotte Glas dem Gang der äußeren Ereignisse nach zu prosaischer Wirklichkeit; die reale Probe gleichsam aufs literarische Exempel. Bei Beer-Hofmann stellt sich diese moralische Problematik in seinem frühen literarischen Text gleichsam von einer vorgeschobenen Position individueller Differenzierung und verpflichtungsloser Selbstkultivierung aus als Vaterproblematik, als Problematik des Gestaltseins in eine naturgegebene, überindividuelle Ordnung. Das Konfliktmotiv ist der privat-familiären Sphäre entnommen. Es erscheint freilich nur als eine ephemerere Irritation. Nur eine Frage ist gestellt, eine Lösung dieser Problematik wird in diesem literarischen Erstlingswerk noch nicht erkennbar.

1900 erscheint die Erzählung „Der Tod Georgs“; vier Kapitel auf einhundert Seiten. Er schrieb sieben Jahre daran. Teile davon waren schon vorher in der „Zeit“ und 1898 im Österreich-Sonderheft des von Harry Graf Kessler herausgegebenen „Pan“ erschienen. Hofmannsthal hatte den Text Kessler empfohlen als Ersatz für nicht verfügbare Arbeiten von ihm und Andrian für das Heft. Beer-Hofmann begann, darauf weist Olga Schnitzler hin, mit diesem ersten größeren Werk als er Paula Lissy noch nicht kannte, und er vollendete es, als sie schon seine Frau war.

Ein genauerer biographisch-zeitlicher Anhaltspunkt für Beer-Hofmanns „Konversion“ ist nicht auszumachen, aber der Handlungsverlauf der Erzählung rekapituliert die Entwicklung und ihre Motivationen gleichsam in einem fiktiven Modell. Der Protagonist der Erzählung ist wieder ein Paul; ein narzißtischer Ästhet von äußerster Kultiviertheit, dem alle Wirklichkeit der Außenwelt, alle Menschen, die ihm begegnen und nahe stehen, es sind ganz wenige, nur zum Anlass und Auslöser von Bildern und Erinnerungen werden. Im geschlossenen Funktionskreis seines egomanen Denkens und seiner figurativen Phantasie erstarren alle Wirklichkeitswahrnehmungen, auch die Gebärden und Bewegungen von Menschen, zu gemalten oder skulpturhaften Gestalten. Alles wird zum Material eines sich unendlich und widerstandslos ausbreitenden ästhetischen Ichs. Der Handlungsinhalt des Werks nimmt dementsprechend den knappsten Raum der Erzählung ein. Im vierten Kapitel vollzieht sich Pauls Umkehr. Ausfallerscheinungen gleichsam seiner ihm bisher stets virtuos und mechanisch zugleich zur Verfügung stehenden ästhetizistischen Fähigkeit lebendige Eindrücke in Bilder und Ornamente zu verwandeln – Allmachtsphantasien des Ästheten, die sich im III. Kapitel wie in einer letzten Steigerung zu einem orgiastischen Traumszenarium steigerten – führen zu tief aufrührenden Zweifeln an bislang vielfach erprobten Sicherheiten. Selbstkritik der Ästheten dieser Art war zwar um 1900 nicht mehr neu, diesmal aber scheint sie, anders als bei dem Paul der frühen Novelle, zu existentiell ernsthaften Konsequenzen zu führen. Sie lassen sich als Fortsetzung und Radikalisierung von Pauls Selbstzweifeln in dem „Kind“ verstehen. Der rettende Gedanke gewinnt nun aber bei Beer-Hofmann eine Fassung, die bei Freunden und Zeitgenossen Erstaunen hervorrief.

Die innere Handlung, der Abschied von der monologischen Existenz des Ästheten vollzieht sich während eines Spaziergangs wiederum im Park Schönbrunn an einem Herbstabend. Paul tritt an den Neptunbrunnen: „aus dem gesunkenen unbewegten Wasserspiegel sah sein eigenes Gesicht deutlich, nur dunkler und trauriger als in Wirklichkeit, ihn an.“²² So hatte er alles Lebendige, alle Menschen und Frauen insbesondere bisher in seinem Leben betrachtet:

„Wie einer über ein schlafendes unbewegtes Wasser sich neigt, sehnsüchtig sein eigenes Bild zu sehen, so hatte er sich über sie geneigt, bis es ihm schien, als starteten durch geschlossene Lider seine eigenen ruhelos flackernden Gedanken, verzerrt, mit dem vertraulichen Lächeln Mitschuldiger, ihn an“ (S.123/124).

Paul empfindet, dass er Schuld auf sich geladen habe.

„Und mehr noch als das; in allem hatte er nur sich gesucht und sich nur in allem gefunden. Sein Schicksal allein erfüllte sich wirklich, und was sonst geschah, geschah weit von ihm weggerückt, wie auf Bühnen, Gespieltes, das, wenn es von andern erzählte, nur von ihm zu reden schien; nur das wert, was es ihm zu geben vermochte: Schauern und Rührung und ein flüchtiges Lächeln“ (S.124).

Das resolute Urteil über seine bisherige Lebensform öffnet Paul die Augen für neue Bedeutsamkeiten.

„Mehr, als bloß entlaubte Bäume und gemeißelter grauer Stein und stehendes dunkles Wasser und Wind und graue Wolken, schien ihm dies alles; über seinen eigenen Sinn hinaus wies es noch auf anderes: Es bedeutete. Unverhüllt, aus nicht lügenden Augen, sah eine Erkenntnis ihn an. Gleichgültiges, das er sonst übersah, hatten seine Gedanken umklammert, und daran emporwuchernd, schlugen sie nach rückwärts Wurzeln in Vergangenes, und rankten zu Kommendem weit in die Zukunft. Und wie herausgehoben aus der Reihe der fliehenden Stunden, schien diese Abendstunde stillzustehen; alle früheren Stunden nur ein Weg zu ihr, und sie selbst eine hochaufgerichtete Pforte, vor der er noch einmal, abschiednehmend, nach rückwärts sich wandte. Denn vor ihm tauchte aus Dunklem und Verworrenem ein neues Leben, leuchtend, wie in Märchen, im Morgenlicht, die große ersehnte Stadt erstrahlt, zu der man durch Wunder und Gefahren gewandert ist, weil in ihr alle Rätsel sich lösen und Langverheißenes sich erfüllt. Und hinter sich sah er das Leben, das er bis jetzt gelebt, versinken; immer rascher und tiefer. Jahre weit, so tief unter ihm schien es zu liegen, daß er mit e i n e m Blick, fremd und unbarmherzig es übersah, als hätte ein anderer, den er nicht liebte, es gelebt“ (S.125).

Paul steht vor einer „hochaufgerichtete(n) Pforte“, hinter der „die große ersehnte Stadt erstrahlt“, in der „alle Rätsel sich lösen und Langverheißenes sich erfüllt.“ Das befreiende, erlösende Wort heißt: „Gerechtigkeit.“ Paul erkennt, dass alles Geschehen in der Welt einem ihm eingeschriebenen „Gesetz“ folgt, kein Mensch hat das Recht und die Macht, dies Gesetz zu brechen, diese gerechten Wege zu verhindern. Es ist das Gesetz des „großen Lebens“, des Verknüpftseins eines jeden individuellen Handelns, individuellen Schicksals in unendlicher Vielfalt mit dem, was ihm vorausging, mit dem, was es in seiner Gegenwart begleitet. Selbstkritische Reflexion geleitet Paul durch jene Pforte hindurch, er empfindet sich jetzt als „Gerechter“, den Blick nicht mehr wie früher nur auf sich und in sich gerichtet. „Angst war ihm fremd; denn woran er schlug – an Verschlösseneres als Felsen – Recht brach für ihn daraus hervor wie sprudelndes Wasser, und Gerechtigkeit wie ein nicht versiegender Bach“ (S.130/131). Welt, Wirklichkeit, Vergangenheit, mit der sich Paul, der reuige solipsistische Ästhet, in dieser sein Leben umstürzenden Abendstunde verknüpft

sieht, sind vor allem seine Ahnen, sein Volk, das Blut derer, das auch in seinen Adern floss. Über ihnen „war Gerechtigkeit wie eine Sonne gestanden, deren Strahlen sie nicht wärmten, deren Licht ihnen nie geleuchtet. und vor deren blendendem Glanz sie dennoch mit zitternden Händen, ehrfürchtig ihre leidenerfüllte Stirne beschatteten. Vorfahren, die irrend, den Staub aller Heerstraßen in Haar und Bart, zerfetzt, bespieen mit aller Schmach, wanderten; alle gegen sie, von den Niedrigsten noch verworfen – aber nie sich selbst verwerfend; nicht, in bettelhaftem Sinn, ihren Gott ehrend nach dem Maß seiner Gaben; in Leiden nicht zum barmherzigen Gott – zu Gott dem Gerechten rufend“ (S.133). Ein Volk, „um Gnaden nicht bittend, im Kampf den Segen seines Gottes sich erringend; durch Meere wandernd, von Wüste nicht aufgehalten, und immer vom Fühlen des gerechten Gottes so durchströmt wie vom Blut in ihren Adern: ihr Siegen – Gottes Sieg, ihr Unterliegen – Gottes Gericht, sie selbst sich bestimmend, von seiner Macht zu zeugen, ein Volk von Erlösern, zu Dornen gesalbt und auserwählt zu Leiden. Und langsam ihren Gott von Opfern und Räucherungen lösend, hoben sie ihn hoch über ihre Häupter, bis er, kein Kampfesgott von Hirten mehr – ein Wahrer allen Rechtes – über vergänglichen Sonnen und Welten, unsichtbar, allem leuchtend, stand. Und von ihrem Blute war auch er“ (S.133/134).

Der von Vorstellungen jüdischer Überlieferung und Existenz begleitete Gedanke der Eingliederung des Ichs in die Kontinuität einer Generationen- und Geschlechterfolge, in der der Einzelne vermittelnd als Empfangender und Weitergebender steht – dieser Gedanke findet sich bei Beer-Hofmann schon in dem 1897 geschriebenen berühmten „Schlaflied für Mirjam“, das Rilke 1898 im „Pan“ - Sonderheft mit großer Ergriffenheit las und, so schrieb er dem Autor, wie ein „Gebet“ zu sprechen pflegte. Es handelt sich wiederum um die Anrede des Vaters an sein Kind. Aus der Einsamkeit, Unverbindlichkeit und Ziellosigkeit des Lebens und Wirkens auf dieser Welt („Keiner kann keinem Gefährte hier sein“ . . . „keiner kann keinem ein Erbe hier sein“) – von der Sinnüberlastung des Ich, erlöst das Bewußtsein der Tradition, ihrer Präsenz in uns und unser Präsenz in ihr. In der vierten Strophe heißt es dann – die Worte sind an Mirjam gerichtet, die im gleichen Jahr geborene Tochter:

„Schläfst du, Mirjam? – Mirjam, mein Kind,
Ufer nur sind wir, und tief in uns rinnt
Blut von Gewesenen – zu Kommenden rollts,
Blut unsrer Väter, voll Unruh und Stolz.
In uns sind alle. Wer fühlt sich allein?
Du bist ihr Leben – ihr Leben ist dein – –
Mirjam, mein Leben, mein Kind – schlaf ein!“²³

In Beer-Hofmanns Erzählung wird das ästhetische Prinzip als Lebens- und Erkenntnisprinzip auf eine äußerste Spitze getrieben, auch erzähltechnisch in innerem Monolog und erlebter Rede. Auf dieser äußersten Spitze kann es sich gleichsam nur einen Augenblick halten, einen provozierenden Augenblick, der eine dramatische Umschlagsbereitschaft enthält.²⁴ Der kostbar gedrechselte Lyrismus der Sprache, auffällig vor allem in dem Überfluss der Adjektive, demonstriert eine letzte Anstrengung, den Lebenssinn des Ich ohne Verbindung mit der Welt aus seiner egozentrischen Energie zu begründen. Zug um Zug entgleitet ihr in dieser sich steigernden Anstrengung konkrete Erfahrung. An seinem Ende hier im „Tod Georgs“ bleibt nur noch deren reflexhafte, leblose Fixierung im sprachlichen Ornament.²⁵ In einer herbstlichen Abendstunde im nahen Blick auf die Wasseroberfläche eines Teichs in Schönbrunn wird Paul seines Lebensdesasters inne. Das ist in allen hier bezeichneten Umständen eine prototypische Situation des spätzeitlichen Wiener Ästheten. Für ihn selber jedoch soll sie, so Beer-Hofmanns Intention, zum radikalen Wandel werden, zum S p r u n g aus der Sphäre des

231

Ästhetizismus. Über ihn wird ein unduldsam kritisches Urteil gefällt. Die Sensibilität des Ästheten erscheint als ein letzter, bizarrer Herrschaftsakt, der an der äußeren Welt nur wahrnimmt und gelten lässt, was ihm dient, was ihn affiziert. Dem die Lösung jeglicher Verpflichtung zum Lebensprinzip, zur ermächtigenden Auszeichnung vor anderen wurde, empfindet plötzlich einen so schweren, so fremden Schuldvorwurf. Zum rettenden Gedanken wird der Begriff der „Gerechtigkeit“, der nach jüdischem Verständnis nicht die humanitäre menschliche Tat meint, sondern den Anspruch und das Recht eines Menschen und eines jeden Dings auf Respekt und Beistand. Recht und Gerechtigkeit sind dabei kaum unterschieden, und sie bezeichnen eine gesamte Qualifikation des Menschen, nicht die einer einzelnen Handlung.²⁶ Bei diesem begründenden Zitat jüdischen Glaubens bleibt Beer-Hofmann freilich nicht stehen. Was in der metaphysischen Spekulation des von seinen narzißtischen Obsessionen geheilten Ästheten mehr erscheint als das bloße Sosein der Dinge, ihr „Bedeuten“, ihr Verknüpftsein mit einem Davor und Danach, das wird in Beer-Hofmanns literarischer Figur schließlich zu einem identifizierenden Bekenntnis zu s e i n e m Volk forciert. Es ist ein Volk in einem besonderen, erwählten Status Gott gegenüber, ein „Volk von Erlösern“. Ein jüdisches Bekenntnis dieserart erscheint, sieht man darin auch einen Hinweis auf die Eigenart von Beer-Hofmanns jüdischem Selbstbewusstsein, als ein reservierter Akt persönlicher Rechtfertigung und Selbstvergewisserung, ohne ein Bedürfnis jedenfalls nach öffentlicher Kundgebung und streitbarer Einmischung. J. Le Rider sieht darin gar eine „bruchlose Fortsetzung seines ursprünglichen Narzißmus“, weil die Wende sich „der Anrufung durch sein eigenes Blut und dem Gefühl für die eigene Abkunft“ verdanke, das „ornamentale Sprachregister“ zudem nicht verlassen werde.²⁷

Dass das Kennenlernen von Paula die Konzeption des „Tod Georgs“, der ursprünglich „Der Götterliebhaber“ heißen sollte, veränderte, dieser Hinweis Olga Schnitzlers findet sich bei Walter Sokel am Text exemplifiziert. „Das jüdische Thema“, so resümiert Sokel, „verknüpft sich also mit dem Liebesthema“, mit einem privaten Lebensaspekt also hier bei Beer-Hofmann.²⁸ In einem erbarmungslosen Gericht über sich selber gibt der Ästhet aber am Ende auch all das preis, was er früher einmal in einer nichtutilitaristischen Beziehung zu den Wirklichkeitselementen als Gewinn hätte verbuchen können. Er zitiert die schwersten metaphysischen Verdammungsurteile gegen sich herbei, fühlt sich eines „Frevels“ schuldig, freilich so erbarmungslos und unnachsichtig, so zitathaft, dass es den Lesern, den Kommentatoren, Zeitgenossen und auch Freunden nicht recht einleuchtend und glaubhaft erschien; dass man sogar gelegentlich an einen letzten Trick des Ästheten glauben wollte, wie er so inquisitorisch gegen sich selber wütete.²⁹ Schnitzlers Bedenken bei der Lektüre der ersten größeren Arbeit Beer-Hofmanns gingen in diese Richtung. Für ihn steckt irgendwo im vierten Kapitel ein „frecher Schwindel.“ „Sie setzen sich sozusagen plötzlich an eine andre Orgel, die auch herrlich klingt- aber das beweist nichts.“³⁰

Auch Bahr war das Buch Beer-Hofmanns „ein tückisch - schönes Rätsel“ es schien ihm, trotz des rätselvollen Schlusses, der decadence zugehörig; „ganz die Art der neueren französischen Romane“, ein „„artistisches“ Buch.“ Völlig überzeugt war er von der ersten größeren Arbeit Beer-Hofmanns wohl nicht.³¹ Deutlicher, als „Anklage“ wie Beer-Hofmann empfand, hat sich Hofmannsthal erst viele Jahre später zu dem „Tod Georgs“ und zu dessen Schlussidee geäußert; in jenem bedeutsamen Brief vom 20.04.1919 an Beer-Hofmann, in dem sich offenbar lange gestaute Skepsis und Irritation entlud. Von den Zügen des bösen Dünkels und der Selbstgerechtigkeit, die ihn so tief verstörten, sei auch in dem „Georg“ schon etwas zu hören gewesen. Im Übrigen hat die zeitgenössische Rezeption des Werks bemerkenswert wenig Notiz genommen von dessen Schlusswendung. Entsprechende Aussagen in der Sekundärliteratur, etwa bei U. Peters

(1993 u. 1996) sind nicht zutreffend. Als „jüdischer Autor“ wurde er verbreitet erst mit der Veröffentlichung der ersten Teile der Dramentrilogie identifiziert.

Die literarische Arbeit Beer-Hofmanns hat sich nach dem „Tod Georgs“ zum größten Teil auf die geplante und unvollendet gebliebene Dramentrilogie „Die Historie von König David“ konzentriert, also auf Stoffe der jüdischen Geschichte und Religion.³² Nur noch das Vorspiel dazu, „Jaakobs Traum“, an dem er schon seit 1898 arbeitete, der erste Teil „Der junge David“ (1933), das „Vorspiel auf dem Theater zu König David“ (1936) sowie einzelne Szenen und Entwürfe wurden fertiggestellt bzw. veröffentlicht. Bruchstücke eines großen dichterischen Plans also, die Beer-Hofmann über immerhin vier Jahrzehnte eigensinnig und kontaktlos mit den literarischen Bewegungen um ihn herum so scheint es verfolgte. Das große Projekt kreist um zentrale Begriffe jüdischen Verständnisses von dem Menschen in seinem Verhältnis zu Gott; um Gerechtigkeit, Exkulpation Gottes und um Erwählung. Im Vorspiel zu der geplanten Trilogie wird Jaakob zur Inkarnation und zum Verkünder dieser Erwähltheit; durch viele Prüfungen und Phasen des Haderens mit Gott, durch viele Versuchungen und Demütigungen bis ihn schließlich, den „Erwählten“, Gottes Auftrag erreicht, der Passionsgeschichte, die seinem Volk noch bevorsteht, voranzugehen und alle Qualen und den Tod schließlich auf sich zu nehmen. Jaakob:

„Nicht Knecht! Gott wählte mich aus – Gott will mich Frei!“ Und in der Schlusszene: „Herr! Was Dein Wille mir auch auferlege . . . wie K r o n e will ich`s tragen – n i c h t wie Joch! Hast Du mein Blut erwählt zur Feuerfackel, Die ob den Wegen aller Völker flammen . . . Laß Deine heiligen Wahl – Herr – n i e vergessen, was fern „spät noch meinem Blut entstammt! –“. „N i c h t – Jaakob! Nieder zu Euch steigt – der mit Gott r a n g – Jisro-El!“³³

Diese spezifische Formulierung der jüdischen Identität und der weltgeschichtlichen Mission des Judentums hat zu mancher Kontroverse und Entfremdung Beer-Hofmann gegenüber geführt. Er hat diesen Gedanken dennoch mit außerordentlicher Konsequenz verteidigt und hat deshalb, nicht nur innerhalb der Wiener Kultur sondern auch innerhalb des facettenreichen Spektrums der ideologischen Selbstdefinitionen jüdischer Intellektueller und Schriftsteller eine seltsam exzentrische Position eingenommen.

Hofmannsthal hat wie erwähnt 1919 aus Anlass der Uraufführung von „Jaakobs Traum“ in einer für seine Verhältnisse geradezu schroffen Form auf Beer-Hofmanns Thesen reagiert. Es soll später im Zusammenhang mit Hofmannsthal davon noch genauer gesprochen werden. Die tiefgreifende Verstimmung war möglicherweise auch beeinflusst durch den Zeitpunkt, an dem es Beer-Hofmann geraten schien, das schon seit dem Sommer 1915 fertiggestellte Stück zur Aufführung zu bringen. Es waren die Wochen und Monate umstürzender politischer und gesellschaftlicher Ereignisse, in denen auch aggressive antisemitische Parolen wieder laut wurden. Dem einen schien gerade aus den Erfahrungen und Resultaten des Krieges friedentiftende Aufklärung notwendig, ohne einer Identitätsbestimmung und dem Bekenntnis von Zugehörigkeiten aus dem Wege zu gehen – Freud liebte darum das Stück sehr –, dem anderen erschien gerade dies, als gieße da jemand Öl ins Feuer und fördere einen bösen, sezessiven Ungeist. Von der Aufführung seines Stückes ein paar Jahre später durch die russisch-jüdische Schauspieler-Truppe „Habima“, die Salten ganz unzureichend fand, war Beer-Hofmann vor allem deswegen bewegt, weil es diesen ungewöhnlichen Schauspielern zur „Schale“ wurde, um Erfahrungen eines kollektiven Schicksals zu artikulieren.³⁴ Auch Salten hat, ohne Beer-Hofmann zu nennen, in seinem Reisebericht aus Palästina in dem jüdischen Bewusstsein der Auserwähltheit die Ursache von „so viel Demütigung, so viel Pein, so viel Verfolgung, unstete(r) Heimatlosigkeit“ und einem „solche(n) Riesenmaß von Jammer“

gesehen, „daß in ihrer Rasse ein überheblicher Stolz“ nicht aufkommen dürfe. Einer solchen Deutung hat Beer-Hofmann in seinem Antwortbrief an Hofmannsthal freilich heftig widersprochen, und doch ist Beer-Hofmanns Wahl von Stoff, Thema und Begriffen wohl nicht ganz schuldlos an solchen Missverständnissen und Vereinfachungen. Von einer bedeutsamen Charakteristik und Paradoxie in der zeitgenössischen Rezeption von Beer-Hofmanns Stück dagegen ist, dass es von kaum einem nachdrücklicher begrüßt wurde als von dem für die Münchner Räterepublik heftig engagierten jüdischen Sozialisten Gustav Landauer, der Beer-Hofmann in überschwänglichen Worten dafür dankt, „daß Sie uns Menschen, uns Juden, das Werk jetzt geben“, und der sich für eine Aufführung auf deutschen Bühnen stark einsetzte.³⁵

Die Arbeit an der großen jüdischen Dramentriologie hat Beer-Hofmann, gewiss mit nicht immer gleicher Arbeitsintensität, bis zum Gang ins Exil beschäftigt. Als wichtigste literarische Arbeit aber erschien Beer-Hofmann das in Amerika verfasste Erinnerungsbuch „Paula“. In ihm findet sich bemerkenswerterweise kaum ein Hinweis oder eine Reflexion auf jüdische Lebensfragen und Lebenspraxis. Die Rangordnung ist darüber hinaus aber auch ein Hinweis darauf, wie sehr ihm persönliches Eingedenken, ein privates Rechtfertigungsmotiv, alle bloß literarische Leistung, auch wo sie der Fundierung der eigenen Existenz im Judentum und dessen Deutung gewidmet war, an Bedeutung zu überragen schien. Ein präventiver ethischer Ernst, gerichtet vor allem auf individuelle Rechtfertigung, auf höchst skrupulöse Klärung der Motivation und der Legitimation des Schreibens findet hier Ausdruck, der manches zur Befremdung gegenüber dem literarischen Naturell Hofmannsthals beitrug. Soviel ist an dieser eigenen Wertschätzung Beer-Hofmanns sicher richtig, dass jenen Fragmenten des Lebensrückblicks, die er „Paula“ überschrieb, „jeder Schutzwall von Begriffen und Philosophie fehlt“, so Peter J. Stern, unter dem seine übrige literarische Produktion litt.³⁶

Jenes Ethos war als Gewissensprüfung des Dichters bei Beer-Hofmann auch eine Frage seines Verhältnisses zu Gott, in den Dimensionen freilich des jüdischen Gottesverhältnisses; „wie sie (Gott und Mensch), aneinander sich entzündeten, aneinander sich bewähren“; „Gegenspieler“ (und „Partner“ z u g l e i c h).³⁷ Von den Dichtern als den „unbezahlten Exculpatores Gottes“ hat Beer-Hofmann gesprochen, dort wo sie Hoffnung schaffen, Kontinuität als Gegengabe zur realen Diskontinuität, Hoffnungslosigkeit. In dieser Arbeit allerdings sind sie immer der Gefahr hybrider Selbstüberhebung ausgesetzt. „Frevel – nah“, „läppisch – nichtig“ handelt, wer hier nicht das Bewusstsein hat, im „Auftrag“ zu handeln und als „Werkzeug.“³⁸ Es bliebe ein „sich selbst ergötzendes, widerliches Spiel.“ Ein Mensch – Gott – Verhältnis ist verknüpft mit einer radikalen Sprachkritik. Sie führen zumindest in den Reflexionen der späteren Zeit bei Beer-Hofmann zu einer antiliterarischen Polemik. „Vor dem Sein eines Menschen schwindet sein Wort, immer – als nichtig – ins Leere“, notiert er unter der Überschrift „Gottes Frömmigkeit“ 1941.³⁹ Entweiht, entheiligt ist das Wort, seitdem es – „Ur-Zeit des Wortes“ – gänzlich jenen Charakter des „Tuns“ verloren hat, seinen Charakter als Beschwörung, Litanei, Opfer-Ritus. Reinen Herzens, so Beer-Hofmann, ist der Dichter am ehesten als Erzähler, in der Aufgabe, ohne Einschränkungen durch die Gesetze der ästhetischen Form „ehrfürchtiger Chronist des Fatums“ zu sein. Auch seine extravagante Askese in der literarischen Produktion scheint bei Beer-Hofmann in einem privat-hermetischen Rechtfertigungsmotiv begründet; hier in einem jüdisch konstituierten Gott-Mensch-Verhältnis und im metaphysischen Rasonieren des Dichters über seinem Werkzeug, der Sprache. Es geht stets um Exkulpation.

3.2.3. Ein stolzer Jude – ein Zionist?

Erkennbar wird, dass sich Beer-Hofmann wie kaum ein zweiter Künstler seiner Zeit zumindest in dem deutsch-österreichischen Kulturraum jüdischen Fragen in seinem literarischen Werk gewidmet hat. Er war einer der ersten, schreibt Raoul Auernheimer mit einer bedeutsamen Differenzierung, die in vielen Literaturgeschichten, die etwas zu Beer-Hofmanns auffallendem Judentum bemerken wollten, freilich überhört wurde, „der sich dem Zionismus innerlich anschloß.“⁴⁰ Noch für den amerikanischen Literaturhistoriker Harry Zohn ist, gerade im weiteren Kreis der Wiener Literaturmoderne um 1900, Beer-Hofmann die einzige Ausnahme unter den Gefolgsleuten Herzls.⁴¹

Wie nun hat sich Beer-Hofmann außerhalb seiner künstlerischen Arbeit, deren gesammelte Werke nur etwas mehr als achthundert Buchseiten ausmachen, zu seinem Judentum verhalten? In seinem eigenen Leben und in dem seiner Familie, so berichtet Tochter Miriam, und sie bedauerte es, haben die Lebensregeln des jüdischen Glaubens keine besondere Beachtung gefunden. Ein Besucher der Synagoge war ihr Vater nicht. Für die Durchsetzung jüdischer Interessen hat er sich kaum öffentlich exponiert, nicht jedenfalls durch öffentliche Erklärungen irgendeiner Art mit seinem Namen, kaum auch, anders als etwa Salten und auch Schnitzler, durch Lesungen seiner Werke vor einem jüdischen Publikum. Sein „Wohltätigkeitssinn“, schreibt Siegfried Trebitsch war wenig ausgeprägt. Sehr viel praktische Loyalität hat er sich die von ihm und von einigen seiner Interpreten (Liptzin, U. Peters) beschworene „Schicksalsgemeinschaft“ der Juden scheinbar nicht kosten lassen. Noch im Züricher Exil hat er von der Nachbarschaft ebenfalls Verfolgter, Juden und ehemals nahestehender Weggefährten, wenig Notiz genommen. Salten hat ihm dafür in seinen autobiographischen Notizen unfreundliche Worte nachgerufen: in kaum einem habe er sich, obgleich er für dessen Werk viel getan habe, so geirrt, als in dem mit der „frisierten Schnauze.“ 1936 noch reist Beer-Hofmann zum ersten Mal nach Palästina auf Einladung zionistischer Organisationen. Bekenntnishafte Erklärungen hat er auch aus diesem Anlass nicht abgegeben. Seine persönliche Würde als Jude aber hat Beer-Hofmann dennoch mit einem selbstverständlichen, unantastbaren Stolz verteidigt. Der patriarchale Nimbus seiner Erscheinung und seines Verhaltens wird ihm von vielen Zeitgenossen in stets ähnlich lautenden Worten nachgerühmt. Sein Bekenntnis zum Judentum ist von einer sonderbaren Gelassenheit und sich entziehenden Privatheit, reserviert gegenüber öffentlicher Demonstration außerhalb seiner künstlerischen Arbeit. Gegenüber der von Hofmannsthal propagierten und oft liebevoll beschworenen Identifizierung des Werkes und seines Schöpfers hat er sich stets wieder gewehrt und mit leiser Ironie auf dessen Tätigsein und Beteiligtsein in der Welt reagiert. Wie viel Irritierbarkeit dennoch und wie viel Skrupel hinter dieser unnahbaren Fassade vielleicht lauerten – darin hat Beer-Hofmann nur höchst selten einen Einblick gewährt. Zweifel an seinen künstlerischen Möglichkeiten, oft langwährende, aber auch Zögern und Zweifel sich zu Menschen rückhaltlos zu stellen, waren ihm wohl nicht fremd. Zu Schnitzler waren die persönlichen Beziehungen am dauerhaftesten und unproblematischsten.

Schwierig war auch die Beziehung zu Theodor Herzl, und dabei ist zugleich zu sprechen von Beer-Hofmanns Haltung zu der von Herzl machtvoll ins Leben gerufenen jüdischen Bewegung, dem Zionismus, als dessen Verfechter, folgt man einigen Kommentaren zu seinem Werk, Beer-Hofmann galt.⁴² Zu dem Verfasser des Judenstaatmanifests hat sich Beer-Hofmann zwar nicht öffentlich, privat aber dennoch nachdrücklich bekannt. Unmittelbar nach dessen Erscheinen schreibt er an Herzl, der ihm die Broschüre zugesandt hatte:

„Mehr noch als alles, was in Ihrem Buch, war mir das sympathisch, was dahinter stand. Endlich wieder ein Mensch, der sein Judentum nicht wie eine Last oder ein Unglück resigniert trägt, sondern stolz ist, mit der legitime Erbe uralter vornehmer Kultur zu sein.“⁴³

Dies ist wohl eine der frühesten Äußerungen Beer-Hofmanns zu den Fragen der eigenen jüdischen Identität. Sie ist ein entschiedenes Bekenntnis, wie sie Herzl tatsächlich von nur ganz wenigen jüdischen Intellektuellen Wiens empfangen hat. Freilich, sie gilt zuerst dem persönlichen Mut, der Integrität und Aufrichtigkeit Herzls, sich derart öffentlich zu erklären. Sie gilt in dieser charakteristischen Wendung Beer-Hofmanns, die Zustimmung und Ausweichung vereint, nicht dem, was Herzl mit seiner vorausgehenden Anfrage erhofft hatte: „Ist es wahr, dass Sie ein Anhänger der in meiner Broschüre [. . .] ausgesprochenen Ideen sind?“⁴⁴ Beer-Hofmann bewundert Herzls „Stolz“, der es ihm unmöglich gemacht habe, in den noch so komfortablen Verstecken zu verharren, sein Stolz, sich zu einem Erbe, Kulturerbe zu bekennen. Legitimität begründe diesen unanfechtbaren Stolz. Am 09.04.1896, noch vor der Veröffentlichung des „Judenstaats“ also, notierte Herzl ins Tagebuch:

„Dr. Beer-Hofmann hat folgende Idee für ‚erste Einrichtung‘: eine große medizinische Fakultät, zu der ganz Asien strömen wird, und wo zugleich die Sanierung des Orients vorbereitet wird. Dann hat er einen monumentalen Brunnenentwurf: Moses, Wasser aus dem Felsen schlagend.“⁴⁵

Man war also schon in dieser Zeit über Herzls Judenstaatspläne ins Gespräch gekommen. Es gab zu Herzl persönliche Kontakte, dauerhaft freundschaftlich können sie allerdings nicht genannt werden. Herzls Aufzeichnungen, seine Tagebücher und Briefe, erwähnen Beer-Hofmann nur an ganz wenigen Stellen. Den Arbeiten, die ihm dieser zuschickte, den Novellen und dem „Tod Georgs“, hat er, ohne sich näher zu erklären, heftig applaudiert. So sehr Beer-Hofmann Herzls Stolz als Jude bewunderte, dessen bedeutsam gepflegte persönliche Aura hat auch ihm den Kontakt mit Herzl schwer gemacht. Die „starken Sympathieen zwischen ihm und mir“ blieben „all diese Jahre latent“, so schreibt er an Bahr zu Herzls Tod.⁴⁶ „Herzl habe ihm gegenüber“, so erzählte er Leo Herrmann 1909, bei dessen Besuch in Wien, „etwas Herablassendes, Protegierendes nicht vermeiden können; er habe, seiner Suggestivkraft bewusst, die Schönheit seiner Augen spielen lassen.“ Der Ton seiner Rede war Beer-Hofmann schwer erträglich: „überlegen, oder auf die Schulter klopfend“, so schreibt er an Bahr am 12.07.1904. Der Werbende konnte und wollte Beer-Hofmann wohl auch in dieser Beziehung nicht sein. Tief betroffen war er dennoch über Herzls frühen Tod, betroffen über die nun nicht mehr zu lösende Komplexität ihres Verhältnisses. Die Nachrufe auf Herzl empfand er in einem Brief an Salten als ein „Chor von Tieren.“ Der Neuen Freien Presse zu kondolieren, lehnte er entschieden ab; „mir war es widerwärtig ohne Zwang mich in die Gesellschaft der genannt werden wollenden zu begeben“, und er beneidete Bahr nicht darum, zu dem heuchlerischen Spektakel von Herzls Beerdigung gehen zu müssen. Er blieb in Aussee. Das schmerzhaft Problematische und Ungelöste des Verhältnisses von Beer-Hofmann zu Herzl wird in einem Brief vom 29.07.1904 von Leo Van Jung an Beer-Hofmann nach der Beerdigung auf dem Döblinger Friedhof deutlich:

„Es tut mir sehr leid um ihn, aber mindestens so sehr tut er mir leid. Er war kein glücklicher Mensch und hat das Leben doch geliebt und hätte gerne gelebt und ganz anders als es ihm bestimmt war. Nach unserem Kreis hat er sich am meisten gesehnt. Besonders um Dich.

Es war sein Schmerz (so hat er es selbst bezeichnet) dass er mit Dir nicht näher nicht inniger gestanden war. Ich weiss es war mehr seine Schuld als Deine, dass es so blieb zwischen Euch, obwohl Du mit Recht Dich im Brief an Salten anklagst.“⁴⁷

Öffentliche Erklärungen und Stellungnahmen von Beer-Hofmann, in denen er für die von Herzl repräsentierte Bewegung Partei nimmt, finden sich kaum. Woran man sich in der Beurteilung seines Verhältnisses zum Zionismus zu halten hat, sind problematisch zu deutende Äußerungen in seinem schriftstellerischen Werk, einige briefliche Äußerungen, einige Gesprächsnotizen anderer, meist von privatem Charakter. Sein Kontakt zur zionistischen Bewegung, folgt man den Mitteilungen, die er Leo Hermann machte, bestand eigentlich nur in dem persönlichen Kontakt mit Herzl. Seit dessen Tod gab es, so Beer-Hofmann 1909, keine Verbindungen mehr zu zionistischen Organisationen. Er habe, so das Gespräch mit Leo Hermann, Herzl gegenüber „einen vollständig jüdischen Standpunkt eingenommen [. . .], fern und fremd jeder Assimilation.“ Hermann war beeindruckt von Beer-Hofmanns „bewußte(m) Judentum“, dennoch gab dieser sich zu erkennen „als Gegner des diplomatischen Zionismus.“

„Er erzählte, daß er einmal mit Herzl in einer zionistischen Versammlung war, in der ein Ostjude über die Wurzel des Zionismus sprach, „und da gefiel er mir außerordentlich, wie er sagte: Ich bin nicht Zionist aus Antisemitismus, ich bin Zionist aus Zionismus.“ Ich sagte Herzl, als er mir den Judenstaat gab: Ich bin Zionist, weil ich nicht anders kann: Aus dem Inneren heraus, ohne Rücksicht darauf, ob mir Ihre Wege einleuchten oder nicht.“⁴⁸

Das hat der Prager Barkochbaner gewiss gerne gehört, nicht ausgeschlossen, dass er aus dieser Begeisterung heraus, auch manches an Beer-Hofmanns Äußerungen überpointiert. Der hoffte, auch gerade in Hermanns Kreisen Zustimmung für das große Werk zu finden, an dem er seit 1909 nun fast ausschließlich arbeitete. Deutlich wird dennoch, wie sehr Beer-Hofmanns „Zionismus“ zunächst einmal nichts mehr und nichts weniger bedeutete wie: Jude sein. Und zwar nicht aus Reflexion und Entschluss, nicht einmal, so scheint es hier, aus negativer, antisemitischer Erfahrung, sondern als integraler und substantieller Bestandteil der Identität; aus einem, so darf man hier aber doch wohl vermerken, aus einem bemerkenswerten Bedürfnis nach Identität. Ein sicher auch erklärungsbedürftiges Faktum, im Falle dieses Autors hat man dafür aber kaum verwertbare Hinweise. Unvermeidlicherweise. Denn Psychologie hält das identitäre Bedürfnis von sich fern.⁴⁹ So stark dieses Bedürfnis bei Beer-Hofmann gewesen sein mag, so gering ist das Bedürfnis nach deren politischer Kundgebung und auch nach Parteinahme und programmatischer Verpflichtung. Alfred Werner hat Charakter und Profil von Beer-Hofmanns Persönlichkeit als die eines „Patriziers“ geschildert. Einer der „romantische und ritterliche Begriffe hinübergerettet hat in unsere unromantische und unritterliche Zeit.“⁵⁰ Alfred Werner berichtet ferner von einer Äußerung Beer-Hofmanns ihm gegenüber noch kurz vor seinem Tod: „One cannot change one`s fate; the road is predestined for each of us. But the way we walk it, the attitude with which we bear our fate, can be of great influence over events.“⁵¹ Wohl ganz zutreffend hat er darum Beer-Hofmanns Lebensphilosophie „deterministic but not fatalistic“ genannt, eine Kennzeichnung, die auch die Distanz zur zionistischen Politik Herzls deutlich genug werden lässt. Diese spezifische Form seines „Zionismus“ entzündete dann auch Beer-Hofmanns hohen Respekt gegenüber der großen Leistung und dem Ethos Herzls, hielt andererseits aber auch zu dessen praktischen Folgerungen, zu praktischen Aktivitäten der Bewegungen, die er ins Leben gerufen hatte, Distanz. An deren Erfolgsaussichten glaubte Beer-Hofmann wohl auch nicht, und er sah ihre Strategie auch an einem Punkt ansetzen, der in seiner Einschätzung jüdischer Spiritualität und jüdischer Geschichte nicht der wesentliche

war. In einem Interview im Exil betont er die besondere Bedeutung, die das Wort „Zukunft“ für einen Juden habe. In diesem Wort Zukunft wird für einen Juden, so Beer-Hofmann, „T r a n s z e n d e n t e s – und nur dieses erhielt ihn durch Jahrtausende am Leben – weitaus stärker anklingen als ausschließlich N a t i o n a l e s, dessen ursprünglicher, natürlicher, gesunder Sinn, weiss Gott nicht durch die Schuld der Juden, einen Beigeschmack bekommen hat.“ Dieser Glaube „an eine Zukunft und an eine Aufgabe“ ist für Beer-Hofmann das Entscheidende an der sogenannten jüdischen Frage, wofür politisch-nationale Konzepte und Anstrengungen nicht ausreichen, sondern, wie er es als seine künstlerische Berufung sah, die Wiederentdeckung und aktuelle Darstellung einer jüdischen Kultur.⁵² Gewiss haben ihm wie vielen anderen die mörderischen Konsequenzen des Nationalismus seit den 30er Jahren den Begriff des Nationalen tief kompromittiert. Schon im Antwortbrief auf Hofmannsthal's Angriffe im April/Mai 1919 freilich hatte er sich aus den Erfahrungen des Krieges mit Heftigkeit gegen „diese rätselhaften Entitäten, die Nationen“ ausgesprochen, aber bedeutsamerweise hinzugefügt: „Der Nationalstolz – in seiner frühesten Vorstufe als Familienstolz – ist unendlich vergeistigt und beseelt.“ Allein davon könne, so hielt er Hofmannsthal entgegen, in „Jaakobs Traum“ die Rede sein.

Gegenüber dem Staat Israel bzw. seinen Gründungsversuchen hat sich Beer-Hofmann allerdings auch nicht ablehnend verhalten. Es ist ein kurzer Entwurf zu einer Antwort auf die Balfour - Deklaration von 1921 erhalten, mit der Beer-Hofmann einer Bitte des Wiener Oberrabbiners Perez Zwi Chajes nachkam. Beer-Hofmann begrüßt die für den Staat Israel politisch und völkerrechtlich wichtige Deklaration. Die Bedeutung aber, die er dem Gründungsprojekt eines Judenstaates in Palästina zumisst, liegt in seiner humanen Aufgabe vor allem aber in einer historischen Legitimität, die durch eine Jahrtausende alte ehrwürdige kulturelle und religiöse Tradition verbürgt ist. Ihre Wiederherstellung wird mit Selbstbewusstsein gefordert. „Wir treten unser Erbe an [. . .] Wir wollen nicht Herren dieses Landes sein. Wir wollen mehr sein – seine hingegebenen Diener.“⁵³

Wie weit Beer-Hofmann aber selbst gegenüber einem gesellschaftlichen und institutionellen Engagement für unpolitische Initiativen zugunsten einer öffentlichkeitswirksamen Wiederbelebung jüdischen Bewusstseins Zurückhaltung übte, bezeugt seine Reaktion auf die Einladung Martin Bubers zu einer Besprechung für die Gründung eines jüdischen Kollegs vom 03.04.1913. Die Erwiderung ließ solange auf sich warten, bis der Termin der Besprechung verstrichen war. Zuvor schon hatte sich Beer-Hofmann nicht in der Lage gesehen, für einen Sammelband der Prager Zionisten etwas beizusteuern. Und auch auf diese Einladung Bubers ist die Antwort denkbar eindeutig: „Ich fühle es als Pflicht Ihnen zu sagen, daß ich das Zustandekommen dieses Colleges nicht wünsche – sondern fürchte.“ Tradition, so Beer-Hofmann, sei im heutigen Judentum zumal zu etwas Problematischen geworden, und er, Beer-Hofmann, hätte daran nichts auszusetzen. Juden hätten keine Kirche, und unklar sei, „wieviel von Tradition wir als lebend, wieviel wir als abgestorben betrachten dürfen [. . .].“ „Leichten Herzens seine Kinder von sich zu geben“, um sie in einem solchen Colleg zu „repräsentativen Juden“ zu erziehen, betrachtet er gerade auch unter den herrschenden Verhältnissen antijüdischer Stimmung als eine zu große Verantwortung, hält es also für nicht verantwortbar.⁵⁴ Ein „repräsentativer Jude“ zu sein oder Leitbilder dafür zu formulieren, hält Beer-Hofmann für problematisch. Eine überzeugende Haltung als Jude liegt ihm auch nach dieser Äußerung ganz im Bereich der persönlichen Reflexion und Entscheidung, was Erziehungs- und Bildungsaufgaben betrifft ganz in der Obhut der familiären Privatsphäre. Die antisemitische Propaganda, ein im historischen Rückblick stets wieder aktualisierbares Phänomen, scheint die Behauptung eines individuellen Standpunktes bei Beer-Hofmann

238

freilich nicht nur als eine Defensivreaktion hervorzurufen, sondern scheint bei den immer schon um seigneurialen Habitus bemühten Künstler eine Kraft persönlicher Würde und persönlichen Stolzes zu mobilisieren – mehrfach in Duellforderungen ja schon bewährt –, die die Ausnahmeexistenz positiv begründet. Als etwas nur zu Erleidendes ist die Feststellung im Brief an Buber, dass Juden etwas unausweichlich Besonderes seien, auch mehrfach an anderen Stellen hervorgehoben, nicht zu verstehen. Gegenüber Herzl, so Beer-Hofmann in einem Gespräch, habe er oft bemerkt: „Sie freuen sich viel zu wenig, ein Jude zu sein.“⁵⁵ Auch der von Beer-Hofmann mehrfach verwendete Begriff der „Schicksalsgemeinschaft“ scheint in den persönlichen Konsequenzen nicht nur das Faktum gemeinschaftlicher Passion zu meinen, sondern eher eine Form individueller Selbstbehauptung, das „innere Gelobte Land“, so J. Le Rider. Zu diesem Stolz hat sich Beer-Hofmann bekannt, freilich, so beteuert er in der Antwort auf Hofmannsthals Chauvinismus-Vorwurf, zu „einer Art Stolz“, der „zufriedene Selbstgerechtigkeit auszuschließen scheint.“⁵⁶

Von einer „Internalisierung des antisemitischen Vorurteils“ wie jüngst in U. Peters’ Dissertation zum Thema zu sprechen, ist im Falle Beer-Hofmanns eine problematische Hypothese.⁵⁷ Neuere Deutungen beurteilen Beer-Hofmanns Judentum, seine literarischen Artikulationen insbesondere, aber vorsichtiger und unentschiedener. Es ist von einer „dezidierten, zionistisch geprägten Rückbesinnung auf das jüdische Erbe bei Beer-Hofmann“ die Rede (J.M. Fischer)⁵⁸, von „innerem Zionismus“ (Scheible), von einer „ästhetisierende(n) und individualistische(n) Variante des Zionismus“ (Le Rider), von seinem Werk als „sympathetic mirror-image vis-à-vis Herzl’s“ (Bunzl). Nicht immer tragen solche Differenzierungen auch zu genauerem Aufschluss und zu einer Profilierung der dahinterstehenden geistigen Persönlichkeit bei. Hinweise sind sie immerhin, wie schillernd und irritierend Beer-Hofmanns jüdische Äußerungen sind. Fraglich ist, ob man seine jüdische Haltung mit dem Begriff Zionismus, mit einer der geläufigen Vorstellungen von Zions - Lehre sinnvoll charakterisieren kann. Oskar Baum, der Prager Zionist aus dem Einflussbereich Bubers, hat in Krojankers Sammelband über „Juden in der deutschen Literatur“ Beer-Hofmanns „Abgeklärtheit“ als seine Gefahr bezeichnet. „Er sieht die Welt wie ein in Geborgenheit Vorbeireisender, als stünde er gar nicht in ihr drin.“⁵⁹

3.2.4. Das Schild Davids über dem Haustor.

Der Zionismus Beer-Hofmanns ist trotz seines persönlichen, gesinnungshaften Charakters von äußeren Entwicklungen und Geschehnissen gewiss nicht unbeeinflusst geblieben. Dies kann angesichts der enormen Veränderungen in der gesellschaftlichen Situation der Juden, die Beer-Hofmanns Leben begleiteten, auch nicht erwartet werden. Olga Schnitzler hat aus der persönlichen Nähe zu Beer-Hofmann den Eindruck gewonnen, dass ihm „das Gift der langsam ansteigenden Feindseligkeit“, der antijüdischen, zusetzte und ihm „das Gefühl der Zugehörigkeit fragwürdig gemacht“ hat, der Zugehörigkeit zu der „einzige(n) Stadt, in der ich leben und arbeiten kann“, zu Wien, wie er Schnitzler einmal von einer Reise aus Italien schrieb.⁶⁰ Diese Zugehörigkeit wurde ihm später gewaltsam entrissen, und Beer-Hofmann hat diesen Bruch auch in sich selber vollzogen und ihn quittiert mit der Annahme der amerikanischen Staatsbürgerschaft noch kurz vor seinem Tode. Die Erinnerung freilich und das heißt hier das Gedenken daran, was ihn als Mensch und Künstler prägte, die deutsch-österreichische Kultur, als Landschaft vor

allem die um Wien und die des Ausseer Landes, daran hat er, auch darin ein Mensch von einer solitären Introversion, mit unerschütterlicher Treue festgehalten. Dass er sich so konsequent und selbstbewusst zu Trennung und Bewahrung, zum Kontinuierlichen und Diskontinuierlichen in seinem Leben stellte, mag hier auch mit dem so eigenartigen und unnahbaren Nimbus der Persönlichkeit Beer-Hofmanns zu tun haben, die eine abschirmende Kraft gegenüber den vielerlei bedrängenden Ereignissen der Außenwelt ihm erhielt. Erich Kahler spricht in seinem Gedenkaufsatz zu Beer-Hofmanns Tod von dessen „überlegener Haltung, die alle widerstrebenden Kräfte ausschied.“ „Er besaß die naive, gesunde Kraft, auch zum Leiden Distanz zu halten.“⁶¹ Beer-Hofmanns Widerstand und jüdische Selbstbehauptung gegenüber der anschwellenden Judenfeindschaft ist ein persönlicher Reflex, der Stolz, das zu sein, was er ist. Er kontrastiert merkwürdig zu seiner Skepsis gegenüber Bestrebungen, die Interessen der Juden, etwa im Sinne der Herzl - Zionisten, zu einem öffentlichen und politisch verfolgten Anliegen zu machen. Hier blieb er eher jener traditionellen, passiven Dimension des Glaubens an die göttliche Vorstellung nahe, die allein die Juden wieder ins gelobte Land und nach Zion führen würde. „M e i n W e g ?“, sagt er 1936 in dem Gespräch mit Martha Hofmann, „Wer könnte im voraus seinen Weg wissen? Und wenn man ihn wüßte, wäre es dann wirklich der innere Weg? Man drückt ja nicht so tiefe Stapfen ein. Es schlägt wie hohes Getreide oder Wasser über einem Schwimmer zusammen.“⁶² Auch dieses Bewusstsein des Geführt- und Bestimmtseins durch ein uneinsehbares Schicksal mag etwas beitragen zu Beer-Hofmanns Skepsis gegenüber praktischem und öffentlichem Engagement; zu einem Stoizismus freilich auch, der ihn bevorstehende Demütigung Vertreibung leichter ertragen ließ.

Die Elemente dieser psychischen Konstitution prägen Beer-Hofmanns Haltung zu seiner eigenen jüdischen Identität. Von ihr ist mitbedingt das Desinteresse daran, die eigene Identitätsfindung in ihren Resultaten und Konsequenzen engagiert und proklamativ nach außen zu tragen. Bestimmt wird es vielmehr durch das vorrangige Interesse an der Wahrung und Verteidigung einer homogenen Substanz der individuellen Persönlichkeit. Dieses Interesse tendiert zum Rückzug in einen schöpferisch-emotionalen Binnenraum, in die Privatsphäre. In deren stets verteidigter Geschlossenheit kann man freilich auch ein Moment der Unsicherheit, des gerade auch künstlerischen Selbstzweifels vermuten, sicher aber war ihre Ermöglichung gegründet auch auf Beer-Hofmanns materielle Unabhängigkeit, die ihn in keiner Weise verpflichtete publizistisch tätig und dann möglicherweise auch in politische und ideologische Auseinandersetzung verstrickt zu werden. Die Familie Beer-Hofmann konnte sich diese Privatheit gerade auch in dieser patriarchalischen Form leisten, weil sie von ökonomischen Aufgaben frei war.⁶³ Gegenüber öffentlicher Stellungnahme und Loyalitätserklärung liegen in Beer-Hofmann große innere Widerstände, und oft hat dies, wie das Verhältnis zu Hofmannsthal beweist, auch persönliche Beziehungen irritiert. Nähe und Ferne zu ihm, so Beer-Hofmann brieflich an Hofmannsthal, war bedingt „durch meine Art einsam, und Ihre Art tätig und an allseitigem Wirken sich freuend, in der Welt zu leben.“ Man muss nicht soweit gehen wie Siegfried Trebitsch, der Beer-Hofmann einen „Eigenbrötler und schließlich auch ein(en) Sonderling“ nannte – sie kannten sich sehr gut aus Wien und trafen auch im Züricher Exil noch zusammen –, um an dieser Feststellung dennoch etwas Zutreffendes festzustellen.⁶⁴ Erich Kahler (1946) spricht mit Bezug auf Beer-Hofmanns familiäre Fundierung von einer „sozialen und kulturellen Hochebene, mit freiem Ausblick nach allen Seiten und doch sorgsam eingeheckt und distanziert.“ Raoul Auernheimer einem anderen über Jahrzehnte mit dem Werk und dem Autor vertrauten Zeitgenossen zufolge war Beer-Hofmann ein Mensch, „der sich gegen jede Art von Verschmelzung, von Vermischung aus tiefsten Antrieben seines Lebens heraus zur Wehre setzt.“ Er lebte, so Auernheimer zu dessen 60.Geburtstag 1926, „in einer Art geselliger Einsamkeit.“⁶⁵ Die Identitätsfindung, auch in seinem

240

Judentum, so scheint es, vollzieht sich bei Beer-Hofmann wesentlich also in einem privaten Binnenraum, zu dem entscheidend auch die eigene Familie und die Geschichte der eigenen Familie gehört. Das Verhältnis zwischen Individualität und Judesein findet sich in einer Notiz Beer-Hofmanns zu Rudolf Kassner im Nachlass so charakterisiert:

„D e r J u d e k a n n w e n i g I n d i v i d u u m s e i n. Seit zweieinhalb Jahrtausenden gibt er sich als Individuum darin aus, – ist er bereits Individualität gesondert, geschieden aus der Allgemeinheit, in seiner Eigenschaft als Jude. Seine Stammeszugehörigkeit besorgt für ihn das ‚Individualität - Sein.‘ Will er sie erhalten, muss er für die Seinen empfinden – Gemeinsinn haben.“⁶⁶

In der Pflege dieses „Gemeinsinns“ an erster Stelle steht für Beer-Hofmann das Verhältnis zu seiner Frau. Barbara Hahn hat kürzlich in einer Würdigung der Bedeutung Paulas für Beer-Hofmann von der „symbiotischen Gemeinschaft“ gesprochen, von dem „Resonanzboden“ die Beer-Hofmanns Texte entstehen ließen; sie als die unermüdlich Fördernde, Besorgte, fest an die Mission ihres Mannes glaubend, seinem Denken und Schreiben soufflierend, er als der alles, noch Kleidung und Ernährung von Paula und den Kindern bedenkende pater familias.⁶⁷ Wenn in zeitgenössischen Schilderungen der Person Beer-Hofmanns so oft von dessen patriarchaler Ausstrahlung die Rede ist, so erscheint dies in bezug auf das einzigartige Liebesverhältnis, das ihn mit seiner Frau verband, als ein emotional höchst intensivierter, in dem oben beschriebenen Sinne als ein jüdischer Patriarchalismus. Er ist es, der diesen so intimisierten familiären Binnenraum Beer-Hofmanns prägte. Das „stolze Paar“ schrieb Annette Kolb höchst beeindruckt: „Salomon in seiner Pracht“ und Paula: „blond, schwebend, wie eine sienesisische Madonna auf Goldgrund.“⁶⁸ Der Modus der künstlerischen Arbeit Beer-Hofmanns und ihre Unabhängigkeit von materiellen Aufgaben war dafür eine Entsprechung, wie sie in ihren Ergebnissen, Beer-Hofmann hat es in seinem Lebensrückblick mit größtem Nachdruck betont, von dem familiären Liebesverhältnis gleichsam in einer anonymen Mitautorschaft bedingt, ja erst ermöglicht wurde.⁶⁹ Nach allem, was man von dieser Familie, insbesondere dem Verhältnis zwischen Richard und Paula Beer-Hofmann weiß, war dies ein höchst außergewöhnlicher emotionaler Privatbereich von ebenso großer künstlerischer Kreativität wie Selbstgenügsamkeit. Die jüdische Identität dieser familiären Sphäre wurde mit Selbstbewusstsein behauptet, ohne dass offenbar ihre rituellen Traditionen besondere Beachtung fanden. In einer auf den 13. Mai 1944 datierten Vorbemerkung zu den „Daten“, die, so Eugene Weber, als Vorarbeit zu dem Erinnerungsbuch „Paula“ gedacht waren, schreibt Beer-Hofmann, dass es ihm mit seinem Vorhaben um die Bewahrung der „Treue“ gehe zu „Menschen, Tiere(n), Dinge(n), Zeiten, Landschaften, die einmal mein waren [. . .], bevor sie langsam, ganz und für immer in die Nacht des Vergessens tauchen.“ In dieser zentralen Motivation Beer-Hofmanns ein durch Erfahrung und durch primäre Lebensbeziehungen konstituiertes Unantastbares und Integrales der eigenen Persönlichkeit zu verteidigen, scheint ein dauerhaft prägendes Lebenselement wirksam, das Deutungen seiner Entwicklung unter dem Stichwort „Konversion“, nämlich die zu einem jüdisch sich bekennenden Menschen und Künstler, problematisch machen.

„Er war wirklich der Gleiche in den eingeschränkten Verhältnissen seiner New Yorker Wohnung wie in den weiträumigen seines exquisiten Wiener Hauses. Er hatte ohne eigene Bemühung, was er jeweils brauchte, und es umgab ihn immer dieselbe Atmosphäre von signoriler Muße und Würde und Bezauberung“, so Erich Kahler 1946 in der Neuen Rundschau. „Dies war freilich nur möglich“, schreibt er weiter, „durch die Distanz, die er der öffentlichen Welt,

den politischen und sozialen Vorgängen gegenüber einhielt. Es war ein streng persönliches, ja egozentrisches Leben, das er führte, und wenn dieses Leben mit seinen Früchten dennoch eine mehr als private, eine überpersönliche Bedeutung gewonnen hat, so nur, weil es in seiner persönlichen Weise vollendet war, weil er es in die Tiefe seiner Beziehungen voll ausgeschöpft hat.“⁷⁰

Es ist hier nicht der Raum, um auch im „Tod Georgs“, diesem literarischen Dokument von Beer-Hofmanns „Konversion“, der Auseinandersetzung des Protagonisten damit nachzugehen, jenem Verschwinden, Vergessen auf den verschiedenen Wegen Herr zu werden, um schließlich am Ende „zu sich selbst“, zu ästhetisch allerdings fragwürdigen Identifikationen und Treuebekundungen zu kommen. J. Le Rider zufolge hat jene „innere Konversion“, die Beer-Hofmann nach dem gleichen Muster erlebte wie „Paul“, dessen Narzißmus „vergleichsweise unerschütterlich gemacht.“⁷¹ Das berühmte „Schlaflied für Mirjam“ ist von der prophetisch beschwörenden Frage nach der Treue, von der Frage nach seinen Möglichkeiten bewegt.⁷²

Treue, Sichanvertrauen gilt dem Verhältnis zu Menschen, allen Lebewesen und dem schicksalhaften Erbe. Wie irritabel, wie leicht provozierbar zu schroffer Reaktion dieses Pathos der Treue bei Beer-Hofmann war, bezeugt etwa seine Reaktion auf Personen, die ihm als ein exemplarischer Ausdruck assimilierten Angepasstseins, als jüdischer Karrierismus in der „Gesellschaft“ erschienen. Heftige Ablehnung bekundet er Josef Redlich, dem prominenten liberalen Parlamentsabgeordneten gegenüber, dessen Haltung mit seinem Begriff persönlicher Würde und Integrität unvereinbar war. Hofmannsthal war über eine solch entschiedene Reaktion erschrocken, sie erschien ihm unfassbar.

In die Rückansichten gleichsam jener Demonstration von Selbstsicherheit und Überlegenheit des Primus in dem Jungwiener Literatenkreis als auch in die literarischen Konfessionen des von vielen so geschilderten glaubensstarken jüdischen Dichterpropheten geben nur wenige eigene Zeugnisse Beer-Hofmanns und solche seiner Zeitgenossen Einblick. Sie sind dennoch nicht zu vernachlässigen. Ohne sich zu sehr in psychologische Spekulation zu verlieren, erscheinen einige Hinweise jedenfalls angebracht. Olga Schnitzler hat recht ausführlich auf die tiefen Krisen und Unsicherheiten hingewiesen, zumindest bis in die Mitte seines Lebens, von denen auch Beer-Hofmann keineswegs frei war. Nicht nur auf die weitläufigen Diskussionen im Jungwiener Dichterkreis, an denen Beer-Hofmann wesentlichen Anteil hatte, über Selbstbewahrung und Selbstbetrug, über die Flucht vor jeder Bindung und über die Idee einer Erfüllung, ohne dass man sich ganz aufgäbe. Sie hat auch in späteren Jahren trotz aller Veränderung, die an Beer-Hofmann durch die Heirat und die Geburt des Kindes vor allem erkennbar waren, mehrfach etwas bemerkt von Beer-Hofmanns „Zweifel an seiner Sendung, Zweifel vor allem an der eigenen Kraft, sie zu bewältigen; der Rausch des Erkorenseins und dann wieder [. . .] Elend tiefer Verlassenheit.“⁷³ Ironie ist in den frühen Jahren häufig Ausdruck und wohl auch Schutzmantel gegenüber diesen Irritationen. „Ob ich zu Wege brächte, einmal Ironie aus meinem Empfinden zu streichen!“, so schreibt er am 05.07.1893 aus Ischl an Hofmannsthal.⁷⁴ Eine tiefe Krise hat Olga Schnitzler nach dem „Charolais“ bei Beer-Hofmann wahrgenommen. Hier begann er sich, so schreibt sie, einer neuen „Abhängigkeit“ bewusst zu werden, die bei ihm in Begriffen wie „Gnade“ und „Erwähltsein“ Ausdruck fanden. Olga Schnitzler beurteilt dies im Rückblick eher kritisch: „Ein Preisgegebensein – einer Entmündigung gleichkommend.“⁷⁵

„Der einsame Weg“ wird zum Thema in einem Gedicht von 1905, Schnitzler gewidmet.

„Alle Wege, die wir treten,
Münden in die Einsamkeit –“

Der elegische Ton des Gedichts betont das Alleinsein des lyrischen Subjekts, das Auf – sich – Gestelltsein, noch in dem Künftigen, wozu es sich zu entschließen gedenkt, wird ihm keiner folgen.

„Dort, wohin ich geh zu wohnen,
will sich k e i n e r zu mir finden.“

Dieses Bewusstsein metaphysischer Einsamkeit schafft einerseits innere Distanz zu gesellschaftlichen Engagements, auch für die jüdische Sache, andererseits wird gerade aufgrund dessen die Sicherheit privater Lebensverhältnisse, die Familie zu dem Ort, wo sich jenes Pathos der Treue verwirklicht und der Ort, der gegenüber irritierenden Lebensfragen und Ungewissheiten Schutz bietet. In ihr wird die emotionale Privatheit mit gegründet und stabilisiert dann durch das Bewusstsein, gemeinsam noch einer anderen, größeren Gemeinschaft zuzugehören. Die Namen seiner Kinder waren Miriam, Naëmah und Gabriel. Diese Bedeutung von Ehe und Familie bei Beer-Hofmann hat ein Fundament in der jüdischen Kultur selber als einer Diaspora-Kultur. Staatliche und politische Aspekte mussten in ihr zurücktreten gegenüber konkreten Bedingungen menschlicher Existenz. Die Einheit von Familie und religiösem Kult, der Familienvater als Vorsteher des jüdischen Kults in der Familie ist Ausdruck dessen. In der „Historie“ Beer-Hofmanns ist die Familie verknüpft mit der Geschichte Israels und diese wiederum mit einer menschheitlichen Dimension. Mit der Familie besuchte Beer-Hofmann 1921 den XII. Zionistenkongress in Karlsbad. Von welcher existentiellen Bedeutung für Beer-Hofmann dieser privat-familiäre Lebenshintergrund war, bezeugt ferner sein Familien-Archiv, das bis ins 17. Jahrhundert zurückreicht und im New Yorker Leo Baeck Institut aufbewahrt ist.⁷⁶ Die „Daten“ geben im Lebensrückblick eine Anschauung davon, wie sehr Beer-Hofmanns Leben über die geschilderte Bedeutung der Beziehung zu seiner Ehefrau hinaus von seiner Familienbezogenheit bestimmt war. Onkel, Tanten, Großeltern gehörten in allen Wechselfällen des Lebens stets dazu. „Jenes wunderbare Vaterschaftsgefühl“ hat Auernheimer „das Urmotiv seiner Dichtung“ genannt. „Man könnte ihn in diesem Sinne und ohne philiströsen Beigeschmack einen Familiendichter nennen. Ein Dichter der Familie ist er gewiß.“⁷⁷ Olga Schnitzler berichtet offenbar mit Zustimmung von einer Äußerung Alfred Kerrs, den beeindruckte, wie sehr das Verhältnis zu seiner Frau und seiner Familie Beer-Hofmann über allem stand, auch über seiner dichterischen Arbeit. In seinen ersten literarischen Arbeiten klang es ja schon an, im „Schlaflied“ dann mit großer Betonung und im „Graf von Charolais“, („Meinem Vater gewidmet“), wo die Vater-Kind-Beziehung im Konflikt mit dem „Gesetz“ das Pathos und die dramatischen Konsequenzen bestimmt. Dem Vater versagt hier die Kraft, an der Tochter, die ihm von einer Frau, die im Kindbett starb, spät geboren wurde, das vielfach geübte Recht zu vollstrecken.

In Desirées letzten Worten „Ja – Vater – Kind! Das bleibt doch!“ überwindet diese Beziehung das eigene Opfer, den Tod.

Ob von einem jüdischen Gesetzesglauben bei Beer-Hofmann überhaupt gesprochen werden kann? „Nur im Endziel“, so Auernheimer, stimme Beer-Hofmanns Version jüdischen Glaubens damit überein: „und das ist Gott“; in der Überprüfung aller geistig - moralischen und existentiellen Entscheidungen von diesem Endziel her; als ein „schützendes mich Umgeben“ hat er in einem Brief an den amerikanischen Freund Samuel Wachtell auf dem Weg ins Exil sein Verhältnis zu Gott beschrieben.⁷⁸ Eine „Idee vom Judentum“

sieht Erich Kahler in dessen Werk repräsentiert. Diese „Idee vom Judentum“ vertrat durchaus auch andere „Bekenntnisse“. Beer-Hofmann zitierte gern, so berichtet Auernheimer, den liberalen Vers Goethes:

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Der hat auch Religion.
Wer diese beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.“

Seine kulturellen Wertmaßstäbe orientierten sich an den Traditionen der deutschen Kunst vor allem. Zu den wenigen Gelegenheiten bemerkenswerter öffentlicher Artikulation neben seiner zurückgezogenen schriftstellerischen Arbeit zählt eine Iphigenie-Inszenierung am Theater in der Josefstadt und bei den Salzburger Festspielen 1928, vier Jahre später eine Bearbeitung und Inszenierung von Faust I und II an einem Abend am Burgtheater und eine Gedenkrede auf Mozart 1906. Seine politische Ethik war die eines liberalen Westeuropäers, wie sie noch in seiner Dankesrede zu einer Preisverleihung des „National Institute of Arts and Letters“ am 18.05.1945 zum Ausdruck kommt. Er hielt sie auf Englisch, der modernen Fremdsprache, er sprach sonst keine, die er sich noch in den letzten Jahren im Exil aneignete. Vom Hebräischen hatte er im übrigen nur einige dürftige, schnell vergessene Schulkenntnisse.

Auch das Verhältnis zu Österreich, zu Wien, zur „Heimat“ – es ist später noch einmal davon zu sprechen – zählte zu den Komplexionen jener „Idee vom Judentum“, die Beer-Hofmann vertrat, als Künstler zumal. Seine Arbeit in den Jahren in Amerika nach der Vertreibung und dem Tod Paulas sollte, so berichtet Olga Schnitzler, nichts anderem mehr gewidmet sein als der Erinnerung, der Erinnerung an „Paula oder Österreich“. „Ich bin ja gar kein jüdischer Dichter. Ich bin ein österreichischer Dichter“, zitiert sie ihn.⁷⁹ Das Erinnerungsbuch enthält wie gesagt kaum eine Bemerkung zur eigenen jüdischen Identität und der der Familie, dafür ruft sie in beschwörender, anrührender Weise die verlorene Heimat, ihre Landschaft ihre Stimmungen und manche Menschen des privaten Umkreises herauf. „Meiner Substanz nach bin ich durchaus Jude, funktionell durchaus Österreicher“, so Beer-Hofmann. Das was das funktionell „Österreichische“ an ihm war, war der Sensibilität und dem geistig-psychischen Habitus nach ein durchaus assimiliertes Kulturbewusstsein, dies wird in den biographischen Fragmenten, in der niedergeschriebenen Erinnerung festgehalten.⁸⁰ Jenes „Substantielle“ – er spricht in dem genannten Brief an Wachtell von einem Sich - Bergen in Gott als etwas „Ungeheures, Unbegreifliches, das sich über uns wölbt“ – diese eine Teil-Identität mag ihm besser als anderen geholfen haben über die verlorene andere, die „funktionelle“, aus deren Bereich er vertrieben war, hinwegzukommen.

Sichere Gewissheiten aber über die innere Entwicklung und ihre Motivationen bleiben verschlossen im Dunkel der Persönlichkeit, die ihren Bereich wohl abzuschirmen und zu verteidigen wusste. Sie bedürfen einer annäherungshaften biographisch-psychologischen Deutung.

Daten einer „Konversion“ von spezifisch jüdischen Inhalten und etwa antisemitischen Veranlassungen aber sind, Schwäche so vieler bisheriger Deutungen vor allem des frühen Beer-Hofmann, nicht auszumachen. „Den Freunden gegenüber“, so Olga Schnitzler, „verschließt er gerade dieses entscheidende innere Erleben, das ihn auf eine höhere Stufe tragen soll.“⁸¹

„Konversion“ – der Begriff ist dem katholischen Kirchenrecht entnommen. Seine religiösen Erscheinungsformen sind oft von einer „Konversionserzählung“ begleitet. Darüber schreibt Hermann Leitner:

„Die Bekehrungsgeschichte stellt das (erzählende) Ich in einer Entscheidungslage dar und führt die Unvermeidlichkeit der Entscheidung vor Augen, aber sie zeigt das Ich nicht als ‚Autor‘ der Entscheidung: Der Bekehrte ist nicht Urheber seiner Verwandlung, nicht Schöpfer seiner selbst; er tritt vielmehr in eine schon geschriebene Geschichte ein.“

„Entscheidend ist“, so Leitner weiter, „daß in der Darstellung seiner Bekehrung der Bekehrte sich als ‚neuer Mensch‘ beschreiben kann, als einer, der buchstäblich aus seiner Biographie herausgetreten ist, seine bisher gültige Identität von sich abgetrennt hat und der sich nun erst zum ‚einzig wahren‘ Leben gebracht sieht, soll heißen: in einen unverfügbar gegebenen Rahmen ‚richtiger‘ Lebensführung aufgenommen wurde.“⁸²

Davon ist bei Richard Beer-Hofmann nichts erkennbar. Er war, soweit das aus Selbstzeugnissen und Auskünften anderer erschließbar ist, in seinen selbstsicheren Verhaltensformen vor der Konversion kein anderer als danach. Konversion ist bei Beer-Hofmann ein Tatbestand, der, so Leitner, weder „synchron die Lebensführung bestimmt“ noch ein „diachron ordnendes Datum“ darstellt.⁸³

Seiner sozialen Wirksamkeit nach behält diese jüdische Haltung bei Beer-Hofmann einen privaten, familiären Charakter. Ausdruck dessen ist u.a. auch, dass er sich in seiner persönlichen Lebensgestaltung jüdischen Riten und Essensvorschriften etwa keineswegs unterwarf.⁸⁴ Sie findet öffentlichen Ausdruck nur in hermetischen Kunstwerken, die er, auch hier selten zu Kommentaren aufgelegt, für sich sprechen ließ. Sie ist in einem prägnanten, öffentlich erklärten Sinn kaum irgend „Position“, seiner Motivation nach eher eine persönliche, häusliche „Frömmigkeit“, ein jüdisch-familiärer Pietismus gleichsam, der sich übrigens, wie Werner Vordtriede im Gespräch mit ihm bemerkte, mit kaufmännischer Rationalität und Geschicklichkeit nicht schlecht vertrug. Seine Haltung zu seinem Judentum war, doch ganz anders als bei Schnitzler, in der Entschiedenheit ihm aber verwandt und sympathisch, eine lakonische Erklärung, war undebattierbare und undifferenzierbare Demonstration und Konfession, auch in seiner ausschließlichen Hingabe an das Thema als Dichter. Das Schild Davids über dem Eingang seines Hauses war ihr Ausdruck. In dieser persönlichen und privaten Bestimmtheit seiner Haltung liegt soviel Begrenzung wie überzeugende Konsequenz.

Anmerkungen:

¹ Robert Wistrich, Herzl and Zionismus, in: Vienna 1900. From Altenberg to Wittgenstein (= Austrian Studies 1). Edinburgh 1991, S.170/171.

² Harry Zohn, Wiener Juden in der Literatur, Tel Aviv 1964, S.33. Vgl. Ders., *Austriaca and Judaica*, New York 1995, S.16 f.

³ Kurt Walter Goldschmidt, Der Dichter Beer-Hofmann, in: Neue Jüdische Monatshefte 3 (1919), S.175.

⁴ Solomon Liptzin, R. Beer-Hofmann, New York 1936, S.20 f. Ders., Goethe und Beer-Hofmann, in: PMLA 65 (1950), S.641-644. Vgl. auch Alfred Werner (Beer-Hofmann: Double Heritage, in: The American Scholar 16, 1947, S.325-334). Während Hofmannsthal bald sein Talent erschöpfte, überwand Beer-Hofmann das ästhetische Epikureertum und den hoffnungslosen Skeptizismus der „gay Kaiserstadt“ des fin de siècle und drang durch zu einer „healthy philosophy of life.“ Aus einem frühen psychoanalytischen Forschungsinteresse an der Literatur wertet Theodor Reik in der ersten Beer-Hofmann-Monographie (Das Werk Richard Beer-Hofmanns, Wien – Berlin 1919) das Werk Hofmannsthals ab. Das Gesetzhafte in jedem Leben „von Werden und Vergehen, von Eros und Thanatos“ sei die Entdeckung Beer-Hofmanns. Ähnlich noch in der Favorisierung Beer-Hofmanns gegenüber Schnitzler noch Esther N. Elstun, Einsamkeit und Isolation in den Werken A. Schnitzlers und R. Beer-Hofmanns, in: MAL 19 (1986), H.4, S.179-195.

⁵ Zu nennen sind außer den im Folgenden erwähnten Arbeiten noch einige neuere Studien insbesondere zu den jüdischen Aspekten von Beer-Hofmanns Werk und Biographie: Antje Kleinewefers, Das Problem der Erwählung bei R. Beer-Hofmann, Hildesheim – New York 1972. Esther N. Elstun, R. Beer-Hofmann. His life and work, University Park – London 1983, v.a. S.1-30. Kathleen Harris, Richard Beer-Hofmann: Ein großer Wiener jüdischer – und deutscher Dichter –, in: Akten des VII. Int. Germanisten-Kongresses. Bd.5. Göttingen 1985. Tübingen 1986, S.171-175.

⁶ Große Richard Beer-Hofmann - Ausgabe in Sechs Bänden. Hg. v. Günter Helmes, Michael M. Schardt und Andreas Thomasberger. Paderborn 1994 f.

⁷ Hartmut Scheible, Nachwort zu R. Beer-Hofmann, Der Tod Georgs, Stuttgart 1980, S.120-160. Ders., Jugendstil in Wien, München und Zürich 1984, S.93 ff und 147ff.

⁸ J. Le Rider, Narziß und das Ornament. Anmerkungen zur Literatur und Kunst um 1900, in: C. Klinger/R. Stäblein (1989), S.209 ff. Vgl. Anm.24.

⁹ Rainer Hank, Mortifikation und Beschwörung, Frankfurt 1984, v.a. S.171 ff.

¹⁰ Ulrike Peters, R. Beer-Hofmann. Zum jüdischen Selbstverständnis im Wiener Judentum um die Jahrhundertwende. Frankfurt 1993. Vgl. auch Dies., R. Beer-Hofmann – Ein jüdischer Dichter?, in: R. Beer-Hofmann. „Zwischen Ästhetizismus und Judentum.“ Hg. v. D. Borchmeyer, Paderborn 1996, S.32-54.

¹¹ Stefan Scherer, R. Beer-Hofmann und die Wiener Moderne, Tübingen 1993a, v.a. S.383-401. Ders., R. Beer-Hofmann und das Judentum, in: N.O. Eke und G. Helmes (Hg.), R. Beer-Hofmann. Studien zu seinem Werk. Würzburg 1993b, S.13-33. S. Scherer hat in einem weiteren Aufsatz mit Bezug auf Beer-Hofmann den Versuch gemacht die antisemitische Erfahrung eines Wiener Juden zur motivationalen Grundlage der Konstruktion des Programms der Jungwiener Moderne zu erklären. Die wenigen vermischten Belege, die der Autor vor allem im dritten Abschnitt (S.21-24) dazu gibt, sind ein doch wohl noch zu vager Hinweis auf Zusammenhänge, die sicher Erklärungen notwendig machen. (Vgl. S. Scherer, Judentum, Ästhetizismus und literarische Moderne. Zu einem Zusammenhang beim frühen Beer-Hofmann, in: Richard Beer-Hofmann, „Zwischen Ästhetizismus und Judentum.“ Hg. v. Dieter Borchmeyer, Paderborn 1996, S.9-31).

¹² R. Beer-Hofmann, Paula. Ein Fragment (=Werke Bd.6), Paderborn 1994, S.20.

Zu Beer-Hofmanns Familiengeschichte vgl. Sarah Fraiman, *Judaism in the Works of Beer-Hofmann and Feuchtwanger*, New York u.a. 1998, v.a. S.13-24.

¹³ „The Beer and the Hofmann families clung to orthodox observances and ancestral customs. Their way of life was still simple, reserved, old-fashioned, and puritanical [. . .] Even when they moved to Vienna and could share in the achievements of this highly cultured city, they gratefully accepted the new rights bestowed by the emancipation but never sought to merge completely with the German bourgeoisie. They lacked the ambition to garner social laurels by sloughing off their Jewish characteristics. They remained modestly within their own fold.” (Sol. Liptzin, *Germany's Stepchildren*, a.a.O., S.240). R. Hank (1984, S.171 f.) zufolge, gab es allenfalls eine usuelle Pflege jüdischen Brauchtums etwa am Vorabend des Sabbats in der Familie Hofmann. Vater Alois hatte aufgrund karitativen Wirkens noch eine Verbindung zur Israelitischen Kultusgemeinde. Vater Hermann Beer, Anwalt in Wien, aber auch das nicht mehr.

¹⁴ R. Beer-Hofmann: Daten. Mitgeteilt von Eugene Weber, in: MAL 1984, H.2., S.19.

¹⁵ Olga Schnitzler, *Spiegelbild der Freundschaft*, Salzburg 1962, S.132. Siegfried Trebitsch beschreibt Beer-Hofmann als den „Glücklichsten“ im Kreise der Jungwiener Schriftsteller.

„Er war nicht nur der Kraftstrotzendste, Gesundeste, sondern auch weitaus der Reichste und Unabhängigste unter allen Wiener Schriftstellern, und ich glaube, daß es das Schicksal keinem so leicht gemacht hat wie ihm“. Alle Probleme schienen dem „robusten, lachenden, felsenfest an sich glaubenden, gegen Erfolge scheinbar gleichgültigen Beer-Hofmann erspart geblieben.“ (S. T., *Chronik eines Lebens*, Zürich – Stuttgart – Wien 1951, S.127).

¹⁶ Werner Vordtriede, *Das verlassene Haus. Tagebuch aus dem amerikanischen Exil 1938-1947*. München o. J., S.183.

¹⁷ R. Beer-Hofmann, Paula, a.a.O., S.115

¹⁸ Ebd., S.118/119.

¹⁹ Vgl. Sol Liptzin, *Reflections. Beer-Hofmann's image of Ruth*, in: MAL 23 (1990), S.H.2, S.111 f.

²⁰ Vgl. Erich Kahler, *Richard Beer-Hofmann (1866-1945)*, in: *Neue Rundschau* (1946), S.227-237.

²¹ K. Kraus, *Die demolierte Literatur (1897/1899)*, in: *Frühe Schriften*. Hg. v. Joh. J. Braakenburg, München 1979, S.186. „Kennen Sie Beer-Hofmann? Der soll ganz fein sein!“ lässt er in der „Fackel“ einen „Ästheten aus Breslau“ feststellen (Nr.307/308, 1910, S.55). Persönlich gab Kraus vor, Beer-Hofmann trotz seines „Zionismus“ zu schätzen, er nahm ihm nur „seine dichterische Produktion in ihrer Gesamtheit übel.“ Mit „neujüdischer Literaturmache“ wolle er ihn jedoch nicht in einen Topf werfen. An Beer-Hofmanns Rede zu Beginn des Goethe Jahres 1932 kritisiert er den edlen Bildungshumanismus als Dekoration, notwendige Ideologie: „Wortgesindel, das dem Tatgesindel den Vorspann macht“ (Fackel, Nr.868-872, 1932, S.1 und 5).

²² R. Beer-Hofmann, *Der Tod Georgs (= Werke Bd.3)*, Paderborn 1994, S.123 (Im Folgenden Seitenzahl im Text).

²³ R. Beer-Hofmann, *Ges. Werke (GW)*. Mit einem Geleitwort von Martin Buber. Frankfurt 1963, S.654.

²⁴ Jacques Le Rider hat in einer überzeugenden Herleitung aus der Geschichte der psychoanalytischen Theorie diesen umschlagsbereiten, forcierten Moment beschrieben. Lou Andreas – Salomè hatte Freud auf einen „primären Narzißmus“, einen „kosmogonischen Narzißmus“ aufmerksam gemacht und darin eine doppelte Richtung des Narzißmus enthüllt. Freud hat sie dafür gelobt, diesen Gedanken, so Le Rider, in einem „theoretischen Rohzustand“ aber dennoch belassen. Dieser „kosmogonische Eros“ als „die Berührung des ‚Transsubjektiven‘ auf dem Höhepunkt des ‚Subjektiven‘“ ist, so Le Rider sehr zutreffend, eine häufig vorkommende Erscheinung in der Ästhetik des fin de siècle. (Vgl. J. Le Rider 1989, S.209 ff.). H.O. Horch (*Das Glück der Eintagsfliegen*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr.106 vom 7.5.1994, Literaturseite) sieht Beer-Hofmann im Schlusskapitel des „Tod Georgs“ eine „verblüffend einfache Wahrheit“ entdecken. „Er bewältigt“, so Horch, damit das Problem des Ästhetizismus

und Solipsismus; seiner Intention nach, wäre einschränkend hinzuzufügen. Der Intention sind vor allem jüdische Literaturhistoriker in den 20er und 30er Jahren gerne gefolgt, indem sie auch in Beer-Hofmanns Frühwerk dichterische Botschaften des zuweilen geradezu in Goethesche Dimensionen gerückten jüdischen Nationaldichters zu kennzeichnen versuchten (vgl. Werner 1936, S.2 und Solomon Liptzin, Richard Beer-Hofmann, New York 1936, S.6 ff. Kritisch dazu Peter J. Stern, Nichts als Erinnerung, in: Forum 13 1966, S.392 und Albert Soergel/Curt Hohoff, Dichtung und Dichter unserer Zeit, Bd. I, Düsseldorf 1961, S.422). Die frühen novellistischen Arbeiten – „Camelias“ und „Das Kind“ vor allem – werden dabei aus der Perspektive des Spätwerks betrachtet, zahlreiche Themen und Motive, des später sich vollendenden dichterischen Werks seien, so Liptzin 1936, hier schon in „embryonic form“ enthalten. Selbstverständlich war einer solchen vor allem von ethischen Vorsätzen bestimmten Betrachtung von Literatur die decadence von Beer-Hofmann frühen literarischen Protagonisten und ihrer Verhaltensformen in Bezug auf die Aufgaben, die eine solche Literaturgeschichtsschreibung für sein dichterisches Werk vorsah, nicht behaglich. Aber Liptzin macht auch da feine Unterschiede: „Beer-Hofmann`s characters, though allied to those of Schnitzler and Hofmannsthal, nevertheless manage as a result of an inner catastrophe to recover their balance and to stride forth into a new life filled with a more substantial meaning.“ Im übrigen wird ihm allein, Beer-Hofmann, von Liptzin attestiert, dass er bald über die frivolen Anfänge hinauswuchs.

²⁵ Vgl. H. Scheible (1984), S.141 ff. Ders. (1980), S.144 ff.

²⁶ Vgl. Artikel „Gerechtigkeit“; in: Jüdisches Lexikon. Bd.2 Hg. v. Georg Herlitz u. Bruno Kirschner. Berlin 1928, S.1024 f. Artikel „Justice“, in: Encyclopaedia Judaica, Bd.10, Jerusalem 1971, S.476 f.

²⁷ Vgl. J. Le Rider, Das Ende der Illusion, a.a.O., S.395.

²⁸ Vgl. Walter Sokel, Narzißmus und Judentum, in: LuK 23 (1988), S.8-20.

²⁹ Die formalen und erzähltechnischen Experimente in „Der Tod Georgs“ haben zumindest in den letzten zwanzig Jahren beträchtliches Forschungsinteresse gefunden und wohl überhaupt erst Beer-Hofmanns Name wieder bekannt gemacht. Hingewiesen sei aber nur auf Studien, die zu den hier interessierenden Fragen Stellung nehmen. Die zeitgenössische Kritik hat sich für die spezifisch jüdische Wendung der Erzählung im vierten Kapitel wenig interessiert. Wichtig war ihr, mit Sympathie aber auch mit heftiger Ablehnung, in dem Werk die literarischen Kennzeichen einer neuen österreichischen Schriftstellergeneration nachzuweisen, die sich vor allem mit dem Phänomen des Sterbens und des Todes beschäftigte. Die jüdische Literaturgeschichtsschreibung hat, vor allem in den Veröffentlichungen von Alfred Werner und Solomon Liptzin, umso nachdrücklicher in dem „Tod Georgs“ die Prädispositionen der weltanschaulichen und literarischen Wendung zu den Fragen jüdischer Überlieferung und Existenz hervorgehoben. (Vgl. dazu auch Erhard Buschbeck, Formen und Gestalten. Zum 20.Todestag R. Beer-Hofmanns, in: Die Furche 1965, Nr.40, S.40 ff). Aus der aktuellen Forschungsliteratur ist zu diesen Fragen im Zusammenhang mit dem „Tod Georgs“ auf die Monographien von E. N. Elstun (1968, S.69 ff), R. Hank (1984, S.182 ff), S. Scherer (1993a, S.303 ff) sowie auf die Aufsätze von J. Le Rider (1989) und H. Scheible (1980) als Nachwort zur Textausgabe bei Reclam hinzuweisen. Hinzuweisen ist noch auf die Dissertation von Karin C. Inderwisch (Augen-Blicke bei R. Beer-Hofmann, Paderborn 1998), deren detaillierte Studien zu den Vergangenheit und Gegenwart, Traum und Erinnerung verknüpfenden Erlebnisformen des Augen-Blicks bei Beer Hofmann eventuell auch auf Figurationen jüdischer Thematik erweitert und konkretisiert werden könnten.

³⁰ A. Schnitzler an R. Beer-Hofmann vom 02.05.1900, in: A. Schnitzler, Briefe 1875-1912, a.a.O., S.380 f.

³¹ Hermann Bahr, Der Tod Georgs, in: Bildung. Essays. Leipzig 1901, S.157 ff. Wiederabgedruckt in Gotthart Wunberg, Das Junge Wien. Österreichische Literatur und Kunstkritik 1897-1902, Bd.1 Tübingen 1976, S.1036 ff.

³² Vgl. dazu vor allem Hans-Gerhard Neumann, R. Beer-Hofmann. Studien und Materialien zur „Historie von König David.“ München 1972. S. Liptzin, R. Beer-Hofmann and Joseph Viktor Widmann, in: MAL, Bd.8, 1975, Nr.3/4, S.74-80.

-
- ³³ R. Beer-Hofmann, GW, S.83.
- ³⁴ R. Beer-Hofmann, Theater „Habima“, in: Das Neue Rußland Jg.3 (1926), Nr.9/10, S.40-42. (Nachdruck eines Interviews in der Vossischen Zeitung).
- ³⁵ Gustav Landauer, Sein Lebensgang in Briefen, Bd.2, Frankfurt 1929, S.339 (vom 13.12.1918).
- ³⁶ P. J. Stern, (1966), S.393.
- ³⁷ R. Beer-Hofmann, „Vorspiel im Himmel“ in: GW, S. 631 f. und „Die Beschenkten“, ebd., S.629.
- ³⁸ R. Beer- Hofmann, „Von einer Dichtung reden“, in: GW, S.630.
- ³⁹ R. Beer-Hofmann, GW, S.632.
- ⁴⁰ R. Auernheimer (1948), S.101.
- ⁴¹ Harry Zohn, Die Rezeption Herzls in der jüdischen Umwelt, in: N. Leser (Hg.), Th. Herzl und das Wien des fin de siècle, Wien – Köln – Graz 1987, S.106 f.
- ⁴² So zuletzt Matti Bunzl, The Poetics of Politics and the Politics of Poetics: R. Beer-Hofmann and Theodor Herzl Reconsidered, in: The German Quarterly 69 (1996), H.3, S.277-304. Die Annäherung der Positionen wird möglich, weil er beide, Beer-Hofmann und auch die kulturellen Prämissen von Herzls Zionismus, einordnet „in a cultural framework of cosmopolitan universalism“ (S.299). Beer-Hofmanns Beitrag sieht er dann auch „in the context of the debates surrounding the larger cultural projects of the Zionist movement“ (S.279). „Part and parcel of the Zionist cultural project of inventing and consolidating Jewish nationhood for an assimilated Western audience“ (S.287).
- ⁴³ Zit. Alex Bein (1974), S.141. (Bein zitiert nicht ganz vollständig: er lässt das Wort „vornehmer“ weg. Vgl. Original, 13. III. 1896, in CZA, Jerusalem).
- ⁴⁴ Jeffrey Berlin, The unpublished letters of Richard Beer-Hofmann to Hermann Bahr (with unpublished letters between Beer-Hofmann and Theodor Herzl), in: Identity and Ethos. FS für Sol Liptzin. Hg. Mark H. Gelber, New York – Bern – Frankfurt 1986, S.134.
- ⁴⁵ Th. Herzl, Briefe und Tagebücher, Bd.2. Zionistische Tagebücher 1895-1899, Berlin –Frankfurt – Wien 1983, S.317.
- ⁴⁶ R. Beer-Hofmann an H. Bahr vom 12.7.1904, in: R. Beer-Hofmann, Briefe 1895-1945. Hg. v. Alexander Kosenina. Paderborn 1999, S.14 f.
- ⁴⁷ Zit. R. Hank (1984), S.180. Der Brief an Salten ist nicht auffindbar.
- ⁴⁸ L. Hermann, Aus Tagebüchern, a.a.O., S.159.
- ⁴⁹ Werner Kraft spricht in einer bedeutsamen Anspielung von Beer-Hofmanns „geistigen Bedürfnis, für das jüdische in sich eine geistige Verwendung zu finden“ (W. K., Wort und Gedanke. Kritische Betrachtungen zur Poesie. Bern – München 1959, S.188).
- ⁵⁰ A. Werner (1936), S.6.
- ⁵¹ A. Werner (1947), S.331.
- ⁵² Vgl. J. Le Rider, Das Ende der Illusion, a.a.O., S.381.
- ⁵³ Abgedruckt bei U. Peters (1993), S.342 f (Anhang).
- ⁵⁴ Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. I, Heidelberg 1972, S.327/328. Ebenso in R. Beer-Hofmann, Briefe (1999), S.26 f.
- ⁵⁵ Martha Hofmann, Richard Beer-Hofmann. Gespräch mit dem 70jährigen Dichter, in: Israelitisches Wochenblatt für die Schweiz 36, 06.11.1936, S.4.
- ⁵⁶ H. v. Hofmannsthal – R. Beer-Hofmann. Briefwechsel. A.a.O., S.157.
- ⁵⁷ U. Peters (1993), S.295.
- ⁵⁸ Jens Malte Fischer, Rez. des Briefwechsels H. v. Hofmannsthal – R. Beer-Hofmann, in: Germanistik 34, 1993, S.927.
- ⁵⁹ Oskar Baum, R. Beer-Hofmann, in: G. Krojanker (1922), S.201.
- ⁶⁰ O. Schnitzler, Richard Beer-Hofmann, in: Scripta Humanistica Kentuckiensia. Supplement to the Kentucky Foreign Language Quarterly, Lexington 1961, S.6.
- ⁶¹ E. Kahler (1946), S.228/229.
- ⁶² M. Hofmann (1936), S.3.

- ⁶³ Vgl. zu diesem hier nicht weiter auszuführenden Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit die klassische Studie von Jürgen Habermas, *Strukturwandel in der Öffentlichkeit*. Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied – Berlin ³1968, v.a. S.168 ff.
- ⁶⁴ S. Trebitsch (1951), S.129.
- ⁶⁵ Raoul Auernheimer, *Der Dichter Beer-Hofmann*, in: NFP vom 11.07.1926, S.1.
- ⁶⁶ Nachlaß Harvard University. Zit. nach U. Peters (1993), S.313 (Anhang).
- ⁶⁷ Vgl. Barbara Hahn, *Unter falschem Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen*. Frankfurt 1991, S.104 f.
- ⁶⁸ Annette Kolb, *Kleine Fanfare*, Berlin 1930, S.77.
- ⁶⁹ Der Abteilung „Verse“ in seinen „Ges. Werken“ stellte Beer-Hofmann folgende Bemerkung voran: „Vor dem Bilde Paulas/seien diese Verse niedergelegt, /Die nur durch sie wurden./Keiner von ihnen, bevor sie kam –/Keiner mehr, sei dem sie ging.“
- ⁷⁰ E. Kahler (1946), S.227.
- ⁷¹ J. Le Rider, *Das Ende der Illusion*, a.a.O., S.397.
- ⁷² Kaum Hinweise finden sich in der Forschung bislang zu dem pathetischen Verhältnis, das Beer-Hofmann zu Tieren hatte, insbesondere zu den Hunden in seiner Familie, den „vertraulichen Hausgeistern“, so Erich Kahler. Von den Hunden, von ihrem Kauf, ihrem Ergehen, ihren Erkrankungen und ihrem Tod werden in den „Daten“, die einen so improvisierten und lückenhaften Bericht über sein Leben geben, genaue Informationen geben. Indem „Lied an den Hund Ardon – da er noch lebte“ hat Beer-Hofmann den „schweigende(n) Gefährte(n)“ ein Denkmal der Treue gesetzt. Er nennt ihn nicht nur den Gefährten, sondern „Mein Geschwister“. Der Verweis auf diesen vernachlässigten Aspekt der Dichtung Beer-Hofmanns soll hier genügen-
- ⁷³ O. Schnitzler (1962), S.149.
- ⁷⁴ H. v. Hofmannsthal – R. Beer-Hofmann. Briefwechsel. A.a.O., S.21.
- ⁷⁵ O. Schnitzler (1962), S.148.
- ⁷⁶ Vgl. K. Harris (1986), S.172.
- ⁷⁷ R. Auernheimer (1926), S.2 und ders., *Richard Beer-Hofmann*, in: NFP vom 22.10.1922, S.2.
- ⁷⁸ R. Beer-Hofmann, *Briefe, Reden, Gedichte aus dem Exil* (1975), S.472.
- ⁷⁹ Olga Schnitzler (1962), S.131.
- ⁸⁰ S. Scherer (1993 II, S.26/27) lässt beidem eine nicht unproblematische Deutung zuteil werden. Die Verbundenheit mit Österreich sei Ursache dafür, dass er „sein Judentum nicht orthodox“ vertrat. Und: Dass das Erinnerungsbuch kaum etwas von jüdischem Bewusstsein enthalte, sei plausibel deshalb, weil es ihm zu selbstverständlich gewesen war.
- ⁸¹ O. Schnitzler (1962), S.148.
- ⁸² Vgl. Hermann Leitner, *Wie man ein neuer Mensch wird, oder: Die Logik der Bekehrung*, in: E.M Hoernig (2000), S.67.
- ⁸³ Ebd., S.81.
- ⁸⁴ Vgl. S. Fraiman (1998), S.61.

3.3. „Der moderne Künstler, wienerische Kavalier und, frappierend, ein jüdisches Element“. Hugo von Hofmannsthal.

Es mag verwundern, in Erörterungen der jüdischen Identität von Autoren der Wiener Moderne auch Hofmannsthal ausführlicher behandelt zu finden. Einerseits floss nur „ein Viertel jüdisches Blut in seinen Adern“ (Buber) – die Formulierung des wohlmeinenden Bewunderers von Hofmannsthal hilft hier kompromittiertes Vokabular zu vermeiden –, andererseits hat er in seinem literarischen Werk nirgendwo klar sich mit Fragen jüdischer Identität auseinandergesetzt und in seinen nichtliterarischen Äußerungen nur höchst selten und wie es scheint meist widerwillig dazu Stellung genommen. Geht es, wie es in den einleitenden Ausführungen dargelegt worden ist, nicht nur um die Deutung eines Bewusstseins jüdischer Identität, das in Linien des literarischen Werkes erkennbar wird, so lässt sich auch Hofmannsthals einsilbige Stellungnahme zu dem Problem nach Inhalten und Gründen befragen, gerade auch seine Nicht-Stellungnahme in Zeiten, die von verschiedenen artikulierten „jüdischen Fragen“ aufgewühlt waren.

In der weitverzweigten Forschungsliteratur zum Werk Hofmannsthals und zu seiner Biographie hat die Frage nach seinem Verhältnis zum Judentum, in der Fülle der hier zu untersuchenden Aspekte, über eine lange Zeit kaum Beachtung gefunden.¹ Die Einschränkung will sagen, dass erst jüngst zwei Aufsätze von Jens Rieckmann auf diese eigenartige Forschungslücke aufmerksam gemacht haben und durch neu entdeckte Dokumente des unpublizierten Nachlasses und ihre weithin auch nachvollziehbare Deutung in einigen Aspekten auch Licht in das Dunkel gebracht haben.²

Ernst Simon (1977) stellt fest, dass Glaube und kulturelles Erbe des Judentums bei Hofmannsthal nur von marginaler Bedeutung waren. Derlei Fragen wurden von ihm mit äußerster Diskretion behandelt. John Milfull (1981) spricht davon, dass das jüdische Familienerbe bei Hofmannsthal „regelrecht tabuisiert“ werde.

In einer der wichtigsten Veröffentlichungen der letzten Jahre zum Thema wird von Jacques Le Rider (1990) Hofmannsthals „Tendenz“ so beschrieben: „... alles, was die ‚Judenfrage‘ aufwerfen könnte, zu verdrängen.“³ Steven Beller (1993) spricht, „um es gelinde auszudrücken“, von „etwas gereizt(en) Reaktionen Hofmannsthals auf seine jüdische Abstammung.“⁴ Gert Mattenklott nennt Hofmannsthals Verhältnis „zur eigenen Teilhabe an jüdischer Geschichte“ „geradezu idiosynkratisch.“⁵ Die bisher geltende Annahme von Hofmannsthals Desinteresse und Nicht-zur-Kenntnisnahme seines eigenen jüdischen Erbteils und auch der gesellschaftlichen Problematik des jüdischen Volkes haben Rieckmanns Untersuchungen in Frage gestellt. Zu einer Reihe von Fragen, etwa zu Hofmannsthals Haltung zum Zionismus und dem Antisemitismus in seinen vielerlei Erscheinungsformen konnte Rieckmanns Aufsatz nur wenige Hinweise geben, ebenso zur Verknüpfung seiner Aussagen mit ideologischen Voraussetzungen von Hofmannsthals Werk und geistiger Erscheinung sowie Beobachtungen von Zeitgenossen und Interpreten dazu. Im Folgenden soll versucht werden, auf diese Fragen einige ergänzende Hinweise zu geben.

3.3.1. Voraussetzungen.

3.3.1.1. Familiengeschichte als Assimilationsgeschichte.

Das Wappen der Familie Hofmannsthal enthielt u.a. zwei Gegenstandselemente: eine Seidenraupe und die Gesetzestafeln Moses'.⁶ Das gibt einen bemerkenswerten Hinweis auf die Familiengeschichte, und genauso bemerkenswert ist, dass Hugo von Hofmannsthal von diesem Familienwappen wenig Gebrauch machte. Entstehung und Form des Wappens deuten zurück auf den noch nicht so weit zurückliegenden glanzvollen Aufstieg der Familie Hofmannsthal. Es war der alte Isaak Löw Hofmann, der Urgroßvater des Dichters, der Erfolg und Ansehen der Familie in Wien begründete.⁷ Er kam 1792 von Prag nach Wien und war dort für das Großhandelshaus Königswart im Textil- und Seidenhandel tätig. Nicht nur geschäftlich war er sehr erfolgreich, sondern er wurde auch erster Vorsteher der jüdischen Kultusgemeinde und machte sich karitativ vielfältig verdient. 1835 verlieh ihm Ferdinand I. den erblichen Adelstitel „Edler von Hofmannsthal“. Es war für einen Juden, der keineswegs einer der privilegierten Familie entstammte, sondern alles seiner persönlichen Tüchtigkeit verdankte, eine höchst selten verliehene Auszeichnung; Grundstein einer großen Assimilationskarriere der Familie. Hofmannsthals Großvater heiratete 1841 Petronilla von Rhò aus dem lombardischen Kleinadel in der Nähe Mailands, und er trat im Zusammenhang mit der Heirat zum katholischen Glauben über, einer höchst natürlichen Assimilationstendenz folgend, wie Hofmannsthal später befand. Der Schritt wurde dennoch wie es scheint mit einigem Skrupel gegenüber dem Vater getan, für den Treue zum Judentum und Assimilation sich durchaus vertrugen. Dieses romanische Familienerbe hat Hofmannsthal später durchaus stärker betont als etwa das jüdische. Augustin Emil von Hofmannsthal, der Großvater, war ein ebenso tüchtiger Kaufmann, aber er war auch ein Sammler von allerlei Kostbarkeiten und schönen Dingen, er war, schreibt Hofmannsthal in den „Aufzeichnungen“, „der Erwerber dieses ganzen Gewebes von Gefühlen, Begierden, Zärtlichkeiten, Behaglichkeiten.“⁸ Beide Großväter nennt Hofmannsthal, sich verteidigend gegen den Vorwurf einer egoistischen, ästhetischen Einsamkeit seiner Werke, „rechtliche, gesellige, in allen menschlichen Verhältnissen heimische Männer.“ Und in den beiden Großmüttern, so betont er, mischte sich deutsches und italienisch-urbanes Wesen.⁹ Einen Schritt weiter im bürgerlichen Assimilationsprozess ging der Vater von Hofmannsthal, Dr. Hugo Hofmann von Hofmannsthal. Dessen Vater veranlasste ihn zu einem akademischen Studium. Er wurde Anwalt und später ins Direktorium der Central - Bodencreditanstalt berufen. Er heiratete 1873 die Tochter eines Richters und K.K. Notars halb schwäbischer, halb österreichischer Herkunft. Hermann Broch schreibt über ihn und das Leben seiner Familie:

„Er lebte das normale, ruhig arbeitsame, leicht hedonistische Leben des Wiener Patriziers, dessen politische Ideale sich in Kaiser- und Österrichtreue erschöpfen, und wichtiger als seine Ämter in der Anwaltskammer usw. waren ihm sicherlich die Aufführungen des Burgtheaters – die patrizialen Stammsitze dort hätte er niemals aufgegeben –, wichtiger waren ihm die Konzerte in dem karyatidenstrotzenden neuen Musikvereins – und dem biedermeierisch intimen Bösendorfer-Saal, den Triumphstätten Liszts, Clara Schumanns, Bülow's, Rubinstein's, Brahms', Joachims.“¹⁰

An die 200 Bände, vor allem Memoiren und Autobiographien, so Hofmannsthal über seinen Vater, brachte er wohl im Jahr hinter sich. Er wird als eine sympathisch gewinnende, traditionsbewusste und höchst kultivierte Persönlichkeit geschildert. Von der Tradition der jüdischen Vergangenheit der Familie wird freilich nichts Spezifisches mitgeteilt, sie erschien vielmehr, so das Urteil von Mitschülern über Hofmannsthals Familie, ganz „bourgeois.“ Über jüdische Eigenheiten, über Juden östlicher Herkunft und wohl auch Zionisten teilte der Vater geläufige Ansichten Wiener Bürger mit mehr oder weniger scharfem Ausdruck. Rieckmann (1993a) weist dazu aus Entdeckungen im Nachlass auf einige aggressiv antijüdische Äußerungen in Briefen des Vaters gegenüber dem Sohn hin. Nach der Lektüre eines Feuilletons von Max Nordau über Verlaine etwa: „Wie heißt denn dieser eckelhafte Jud eigent[lich]?“ Während einer Waffenübung des Sohnes im Osten des Reichs mahnt der Vater auf die Weinflaschen zu achten: „für den Juden wärs doch schad.“ Ausdrucksformen dieser Judenfeindschaft in der Familie Hofmannsthals – der Onkel Silvio soll freilich etwas ideologisierte gewesen sein, so Rieckmann – waren aber eher gleichsam konversationelle, kulturelle Stereotypen, typisch für die soziale Schicht, aus der sie stammten.

3.3.1.2. Erziehung

Hugo von Hofmannsthal wurde am 01. Februar 1874 in Wien geboren, in der Salesianergasse 12, früher Wag Gasse im III. Bezirk. Es ist eine „Herrschaftswohnung“, „(wie in Wien jede hieß, die mindestens vier Gassenzimmer besaß)“ (H. Broch), in einer biedermeierlichen Wiener Vorstadtstraße. Rudolf Alexander Schröder blieb von seinem ersten Besuch in der Salesianergasse die Erinnerung einer „bescheiden nüchternen Vornehmheit des noch aus guter Zeit stammenden Gebäudes sowie der ganzen Gasse.“ Hermann Bahr hatte im gleichen Haus seine erste Wiener Wohnung. Das Haus und die Umgebung – nicht weit ist es zum Ring, noch näher der Belvederepark – ist dem Status der Familie wohl angemessen.

Der Bezirk „Landstraße“ ist alte, bürgerliche Vorstadt. Im Biedermeier bekam er sein Gesicht, ein gut organisiertes und gutsituiertes Viertel, das im Zeitalter Franz Josephs gewaltig expandierte und an die Stadt heranwuchs.¹¹ Der Literaturgeschichte bietet er vielfältige Bezüge, freilich eher in den Generationen vor und nach Hofmannsthal. Stifter wohnte hier einige Zeit, ebenso Marie von Ebner-Eschenbach, nach dem Krieg viele Jahre Robert Musil, und durch Ingeborg Bachmann („Malina“) ist sie zu einem Stück literaturgeschichtlicher Topographie geworden. Der Anteil der jüdischen Bevölkerung ist vergleichsweise gering. Er betrug in den Jahren 1880 bis 1910 nur etwas mehr als 6% der Gesamtbevölkerung des Bezirks (etwa 6% ebenfalls der jüdischen Gesamtbevölkerung Wiens im gleichen Zeitraum).¹² Es ist, soweit es den privat-familiären Rahmen betrifft, eine Welt der Sicherheit, gegründet auf Besitz, liberalen Fortschrittsglauben und kulturelle Identifikationen, in die Hofmannsthal geboren wird. Diese häusliche Welt trotzte eine gute Zeit noch den Irritationen und Erschütterungen draußen, die in rascher Folge ihre Lebensgrundsätze untergrub.

Er ist das einzige Kind, und er wird, so Werner Volke, „mit ans Ängstliche grenzender Sorgfalt behütet und erzogen.“¹³ „Ein wohlverwahrtes Muttersöhnchen“, erinnern sich Mitschüler, das an „eigentlichen Hetzen“ nicht teilnahm.¹⁴

Das ängstlich Behütende scheint in der häuslichen Atmosphäre eher von dem bedrückten Wesen der Mutter auszugehen, während die väterliche Erziehung eher auf die Gewinnung geistiger Güter zielte und hier in dem hochbegabten Kind bald die erstaunlichsten Fähigkeiten wachrief. Literarische und historische Werke las er als Schüler schon im Original, in Englisch, Französisch und Italienisch. Das Theater, das Burgtheater vor allem, gehört zum selbstverständlichen Repertoire der Erziehung, schon der Knabe führt über die Theaterbesuche eine Korrespondenz mit Freundinnen. Reisen, kürzere zunächst zu den Großeltern nach Niederösterreich und auf den Semmering, später nach Fusch, Strobl und ins Ausseer Land vermitteln die Bekanntschaft mit traditioneller österreichischer Kulturlandschaft. Unter den Stichworten „Vorfahren, Stadt, Landschaft“, die das Gefühl und das Bewusstsein der „Einheit“ bildeten, fasst er in „Ad me ipsum“ seine Kindheit bis zum zehnten Lebensjahr zusammen. 1884 wird er, durch Hauslehrer wohl vorbereitet, Schüler des Akademischen Gymnasiums und schnell ein Vorzugsschüler. Mitschüler berichten von der Lesewut des jungen Hofmannsthal, dass man ihn oft an der Hand des Vaters in Ausstellungen sah, vor allem solchen alter Kunst. Grundlegende Konstanten eines Weltverhaltens werden hier offenbar schon gelegt: eines ästhetischen Verhältnisses zur Wirklichkeit im Medium von Literatur, Tradition, reflektierter Erfahrung von Theater- und Natureindrücken. Ein anregungsreicher, unpolemischer und respektvoller Diskurs vertiefte und förderte eines solches Weltverhalten – begrenzte es auch. Von der „absoluten Einsamkeit“ seiner frühen Jugend spricht Hofmannsthal 1912 in einem Brief an Schnitzler: „frühreif und doch unendlich unerfahren.“

Eine existentielle Gewissheit, die das Herkommen bestimmte und die keiner drastischen Erfahrung und keines Beweises bedurfte, war dem jungen Hofmannsthal nach der Beobachtung Saltens aber schon als Jugendlichem eingeprägt:

„Er kannte als Knabe schon genau den Platz, auf den Geburt und Herkunft ihn gestellt hatten. Sprosse jüdischer Vorfahren, die sich im Finanzwesen emporgearbeitet und den Finanzadel errungen hatten. Sohn eines Bankdirektors und einer heiter-wienerischen Mutter, die einer unbezweifelbar urwüchsigen, erzkatholischen Wiener Patrizierfamilie entstammte. Das war und blieb in dieser Zeit des Rassenwahnsinns, des Klassenkampfes ein heikler ein empfindlich exponierter Platz.“¹⁵

3.3.1.3. Freundschaft

„An der schönen blauen Donau“ heißt das Blatt, das nicht nur den Ruhm genießt Ort von Hofmannsthal's erster Veröffentlichung zu sein, sondern auch sonst durch das Interesse seines Redakteurs Paul Goldmann sich ersten literarischen Versuchen noch ganz junger Schriftsteller öffnete und deren Bekanntschaft miteinander vermittelte. Nicht die Zeitungsredaktion aber war es, in der Hofmannsthal in diesen neu und modern sich bildenden Kreis junger Künstler eingeführt wurde, sondern das Kaffeehaus gegenüber der alten Hofburg. Gustav Schwarzkopf, der Schauspieler und Schriftsteller, 21 Jahre älter als Hofmannsthal, lernte ihn und seine Eltern im Sommer 1890 in Fusch kennen und nimmt ihn im Herbst desselben Jahres mit ins Café Griensteidl. Hier lernt er Schnitzler, Beer-Hofmann und Salten kennen, die „jüdisch-literarische Bohème“, wie ein Mitschüler Hofmannsthal's das später in der Erinnerung an ihn nennt; im April des folgenden Jahres den nach Wien zurückgekehrten Hermann Bahr und im Spätherbst 1893 Leopold von Andrian.

Weit hinaus über alles auch literaturpolitische Kalkül, das in dieser Gruppierung, der Hermann Bahr den Namen „Das Junge Wien“ gab, war für Hofmannsthal das Menschlich-Freundschaftliche dieser Beziehung zu den kunstbegeisterten Menschen aus den Jugendtagen wichtig, und zwar wichtig in einer Weise, dass darin etwas Essentielles, etwas den Menschen in seinen psychischen und geistigen Reaktionen Konstituierendes erkennbar zu werden scheint. Es war nicht nur dieser Kreis, der das ausmachte, was Hofmannsthal in einem Brief an Harry Graf Kessler 1898 als eine „gegliederte Landschaft um mich“ bezeichnete, sondern ebenso der Kreis um die Brüder Franckenstein, Felix Oppenheimer und Hans Schlesinger, seinen späteren Schwager, oder individuelle Beziehungen, die in sein Leben und seine Arbeit in unterschiedlicher Weise tief einwirkten wie die zu Edgar Karg von Bebenburg, Eberhard von Bodenhausen, Stefan George, Rudolf Borchardt, Rudolf Alexander Schröder, Rudolf Pannwitz, Josef Nadler und Carl Jacob Burckhardt. Richard Alewyn hat Hofmannsthal als „Genie der Freundschaft“ bezeichnet. Freundschaft, die Begegnung mit einzelnen, bedeutsamen Menschen war für ihn in einer spezifischen Form Persönlichkeitskonstitution, in seinen Worten – in „Ad me ipsum“ – „Auflösung und Neugeburt“ der Person, ihre Regeneration. Das Gespräch mit den Freunden, unmittelbar oder im schriftlichen Verkehr, war ihm nicht nur Mittel, sondern „geradezu die Form seiner Existenz.“¹⁶ In der dauerhaften Freundschaft sah Hofmannsthal das „Geheimnis der Contemporaneität“ beschlossen, und diese konnte sich kaleidoskopisch nach vielen Seiten, zu den unterschiedlichsten Temperamenten und Figuren hin entfalten, und blieb darin auch von verstörenden Erfahrungen nicht verschont. „Der höhere Mensch“, schreibt er im „Buch der Freunde“, ist die „Vereinigung mehrerer Menschen.“¹⁷ Andrian hat in seinen Tagebuchaufzeichnungen von der Eigentümlichkeit von Hofmannsthal's Freundschaften gesprochen: „Er war dem Anderen etwas Einziges etwas Centrales – die Freundschaftssonne – während die anderen ihm ein besonderes, ein Menschen Ausschnitt waren deren Gesamtheit seine Freunde waren.“¹⁸

Im realen oder imaginären Gespräch einander freundschaftlicher verbundener Menschen sah er eine geistige Kraft bewahrt, die, wie er an Karg von Bebenburg schreibt, „besser und vornehmer ist als das Leben.“ Was hier noch, 1894, nach ästhetizistischer Absonderung klang, entwickelte sich später zur Vorstellung einer öffentlichen Wirksamkeit, der Hofmannsthal bis an sein Lebensende, mit immer größerem Zweifel und mit Resignation wohl auch, anhing. Noch im Zusammenhang der Vorbereitung auf seine Schrifttumsrede schreibt er am 19.12.1926 an Martin Buber, er habe „in alten Sachen herumgelesen“, und „aus diesem Gemeinschaftsgefühl heraus will ich mir

255

dann etwas aufzeichnen, das ich zu den Leuten rede – ohne jeden Wunsch das Individuelle oder Originale zu sagen – denn ein Wir scheint mir schöner als dieses Zweifelhafte Ich.“¹⁹ Menschen, hat er in einer eigenartigen Formulierung gesagt, hätten in ihm „Epoche“ gemacht, er nannte ausdrücklich so unterschiedliche drei: George, Pannwitz, Nadler; von Benjamin hat er an anderer Stelle Ähnliches gesagt. Was an diesem Epochalen nennenswert und bedeutsam war, vollzog sich für Hofmannsthal in jenem geheimnisvollen Dialog befreundeter – bekannter und vieler unbekannter – Geister; ein „Wunderbare(s), Schwebende(s), das zu hohem Geschick uns von einem Gott gegeben ist“, so schreibt er an Marie Luise Borchardt am 21.03.1923.

„Was soll mir das Reden über Deutschland, das alles ist nur Hypochondrie und Geschwätz – Deutschland sind wir, geheim verbunden Geistern der Vorwelt und Geistern, die nach uns an den Tag kommen – was sollen wir klagen über Epoche, Epochen waren immer fürchterlich, wir aber sind da, um das unsere zu tun, und um es mit Entzücken zu tun.“²⁰

Dieses Freundschafts- und Gesprächsbedürfnis freilich war irritierbar, und wo und wie seine Grenzen sichtbar wurden, sagt viel über das geistige Element dieses Bedürfnisses. Die behagliche Zutraulichkeit des freundschaftlichen Umgangs, ihr bedeutsam Konversationelles, das vielerlei Stimmen und Temperamente vertrug – Schnitzler nannte Hofmannsthal einen „Virtuosen der Beiläufigkeit“ –, wurde gestört durch das Andrängen so herrschaftlicher Geister wie George und Borchardt etwa, soviel Klärung und produktive Förderung sie auch für Hofmannsthal bedeuteten. Fremd stand er zu den beiden Deutschen George und Borchardt wohl durch ein Element des Geselligen, der „geistigen Geselligkeit“, wie sie Max Rychner als Wesen von Hofmannsthal's Geistigkeit, und als „österreichisches Wesen“, charakterisiert hat.²¹ Das Einsiedlerische von deren Wesen, das nicht Gemeinschaftsfähige war ihm fremd, und er sah im Widerstand dagegen eine für die deutsche Kultur, zu der als Österreicher stand, heilsame Kraft. Unvereinbar war dieses geistige Ideal der Freundschaft jedenfalls mit Fragen nach nationaler und rassistischer Zugehörigkeit. Derartiges betrachtete Hofmannsthal wohl als Barbarei und ein willkürliches Zerreißen dieses geistigen Zusammenhangs. An Eberhard von Bodenhausen schreibt er am 17.02.1918: „Und was, aber wirklich was hat das Leben Reineres und Stärkeres sogar, als solche Begegnungen und Verknüpfungen – an denen das verworrene trübe Blutelement keinen Anteil hat?“²²

Auf die Empfindlichkeit Hofmannsthal's diesen Fragen gegenüber ließ sich, wenn man als heimlicher Mitwisser die reale und psychologische Relevanz des biographischen und zeitgeschichtlichen Hintergrunds im Auge behielt, nur mit freundschaftlich diskreter Ironie reagieren – oder, wie vorherrschend in den überlieferten Mitteilungen der Freunde, mit Schweigen. Keiner verstand sich auf diesen ironischen Ton besser als Arthur Schnitzler. Einen „jüdischen Millionärssohn“ nennt er den Freund in einem Brief im Juni 1901. Der Substanz der Freundschaft tat dieser Ton keinen Abbruch, sie stand dem dichterischen Sendungsbewusstsein gerade des jungen Hofmannsthal so verstiegen hoch, dass sie ihm wie eine letzte Bastion vor dem Untergang erschien; vor dem Untergang, den es sich inszenierte: „Was wir für ein verzweifelter (exasperierter) Künstlergeschlecht sind, schwimmen durch den tönenden verworrenen Sturm der Zeit, „zwischen den Zähnen die Krone der Kunst“.

„Die hinter uns kommen, werden größer sein als wir, aber wir sind doch seit den Stürmern und Drängern wieder die e r s t e n g a n z e n K ü n s t l e r. Wie merkwürdig auch das wieder ist, daß wir vielleicht in W i e n die letzten denkenden, die letzten ganzen, beseelten Menschen überhaupt sind, daß dann vielleicht eine große Barbarei kommt, eine

slavisch - jüdische, sinnliche Welt. Das zerstörte Wien zu denken: alle Mauern verfallen, der innere Leib der Stadt bloßgelegt, die Wunden mit unendlichem Schlingkraut übersponnen, überall lichtgrüne Baumwipfel, Stille, plätscherndes Wasser, alles Leben tot; welch wundervolle Fern- und Durchsichten! Und Wächter zu sein in einem der Trajanstürme vor der Karlskirche, der noch aufrecht steht und mit Gedanken, die hier keiner mehr versteht, zwischen den Ruinen herumzugehen.²³

3.3.1.4. Beruf des Dichters: „Zusammenziehen und Harmonisieren.“

Im November 1893 hatte sich Hofmannsthal als Einjährig-Freiwilliger zum Militärdienst gemeldet. Eine Reihe von Waffenübungen folgten in späteren Jahren, die ihn in den östlichen und nördlichen Teil der Monarchie führten. Er brachte es bis zum Leutnant der Reserve.

1905 trat er aus dem österreichischen Heer aus und legte sein Offizierspatent nieder. Salten spricht von einem „adeligen Kavallerieregiment“, in dem Hofmannsthal zunächst diente, und er erschien während dieser Zeit zu den gemeinsamen Treffen in Dragoneruniform. „Er hatte auch jetzt die ihm von jeher eigene Freude an Gesetzmäßigkeit, an Ordnung, an Gehorsam und Befehlen, am sinnvollen Mechanismus des Militärs, an dem tieferen Sinn des Reglements wie der Zeremonien.“ Sie bezog sich ebenso übrigens auf traditionsverbürgte Ordnungen etwa der Kirche. Die gemeinsamen Treffen am Sonntagvormittag sollten erst nach 11 Uhr stattfinden, denn, so Hofmannsthal in Saltens Erinnerung: „ich muß in die Mess.“

„Er ging als Gymnasiast jeden Sonntag mit den andern Schülern ins Hochamt, nahm diesen Kirchengang keineswegs als Pflicht nur, sondern es war ihm ein tiefes religiöses Bedürfnis und seine aufrichtige, seine herzlich nahe Beziehung zum katholischen Christentum, die schon damals in ihm wurzelte, wurde unter uns niemals zum Gegenstand irgendeiner Diskussion.“²⁴ –

Soviel Unbequemlichkeit und Stumpfsinn der Militärdienst auch versprach, Hofmannsthal freute sich darauf, weil er in ihm etwas loszuwerden hoffte von der Treibhausluft, von dem Scheinhaften einer rein ästhetischen Existenz. „Dieser Dienst hat sehr viel Schönheit und einen großen Sinn“, schreibt er am 25.10.1894 an Leopold von Andrian, der die Armee später als die „Quintessenz von Österreich“ beschrieb. Die Erfahrungen in den weltentrückten Gegenden an der Peripherie der – so muss es ihm erschienen sein – zivilisierten Welt führen in der Tat die bisher entwickelten ästhetischen Grundsätze, die gleichzeitig solche des praktischen Lebens waren, des „schönen Lebens“, in eine tiefe und folgenreiche Krise. Er erlebt in diesem Dienst eine Lebensregion von einer unzugänglichen, gestaltlosen, und bewusstlosen Dumpfheit und Rohheit, die die militärische Routine äußerlich und beziehungslos kontra punktiert. Auch den Mangel an menschlicher Anteilnahme, Freundschaft erlebt er „unter Menschen, denen jeder Anteil schon fast wie Affektation erscheint“, schmerzlich, so schreibt er am 09.08.1895 an Schnitzler. In dieser Welt von geistigem und materiellen Elend, gegenüber der er sich in Buchlektüre und Reflexion auf einsamen Ritten zu sammeln versucht, tauchen, wie er in brieflichen Mitteilungen an die Freunde zu Hause stets wieder erwähnt, Juden bzw. antijüdische Stereotypen bemerkenswert häufig auf. Die schockierende Erfahrung eines ganz bewusstlosen, zivilisationsfernen Lebens löst in Hofmannsthal eine weitreichende Wandlung seines Selbstverständnisses als Mensch und Künstler aus. Eine rein

kontemplative Existenz, wie sie im Bannkreis der kulturellen Überlieferung und ihrer ästhetizistischen Verabsolutierung sich leben ließ, konnte solche Erfahrung nicht verarbeiten. Es geht um Synthesen, die die neu erfahrene Distanz zwischen Worten und Wirklichkeit, zwischen Poesie und Leben wieder verbindet. „Man kann nicht“, schreibt er aus Göding am 18.06.1895 an den Freund Karg von Bebenburg, das Leben so wiedererzählen, „wie man ein Vierkreuzerstückel auf's andere legt“.

„Die Worte sind nicht von dieser Welt, sie sind eine Welt für sich, gerade so eine ganz vollständige Welt, wie die Welt der Töne. Man kann alles, was es gibt sagen; und man kann alles, was es gibt, musizieren. A b e r m a n k a n n n i e e t w a s g a n z s o s a g e n w i e e s i s t [. . .] Die Dichter tun ganz dasselbe wie die Komponisten, das heißt sie drücken ihre Seele in einem Medium aus, das ja auch im ganzen Dasein verstreut ist, denn das Dasein hat wohl die Gesamtheit aller möglichen Töne in sich, aber auf's Vereinigen kommt's an.“

Hier gewinnt die Kontroverse mit Stefan George eine signifikante Bedeutung für Hofmannsthals quasipolitische Neuorientierung als Künstler. Der deutsche George will die radikale, unversöhnliche Konfrontation mit der Wirklichkeit. In dieser Konfrontation soll der Dichter, und dazu lädt er Hofmannsthal ein, führen. Dem widerstrebt Hofmannsthals kritische Reflexion des Ästhetizismus ebenso wie sein ideologisches Österreichertum.²⁵ Es geht in diesen Neuorientierungen Hofmannsthals Mitte der 90er Jahre eben nicht nur um künstlerische Besinnungen, sondern um Rechenschaft über das bisherige Leben des Anfang Zwanzigjährigen. In Notizen zum unvollendeten „Roman des inneren Lebens“ heißt es:

„Thierisches Leben, weltlich strebendes, höheres Traumleben, ehrlich gutes Streben (stille Wünsche)

alles das lag bei mir vollkommen getrennt und operierte mit verschiedenen Menschengruppen. Meine ganze jetzige Arbeit Zusammenziehen und Harmonisieren

Scheu vor heftiger Opposition, Unterdrücken, Mimicry wohl der Grund von diesem Proteusspiel

Ich habe sehr früh (Verkehr mit Gruß) statt ich zu bleiben eine Rolle ergriffen

ich wurde so gewöhnt, was ich vorstellte, nicht wirklich zu sein, dass ich mich dann auch gewöhnt was ich wirklich war nie für das zu halten was es vorstellt so erschien mir dasselbe immer als ganz zweierlei wenn ich und wenn ein anderer es tat.“²⁶

Das Tun, Praxis, später so genannt: das Soziale, die sittliche Aufgabe werden für Hofmannsthal jetzt zu entscheidenden Kategorien, um aus der „Prae - Existenz“ in die Existenz zu treten. „Die Verwandlung im Tun“, notiert Hofmannsthal in „Ad me ipsum“, „Tun ist sich aufgeben.“ Es ist einer der Wege zum Sozialen „als Weg zum höheren Selbst.“²⁷ Tun und Praxis sind Imperative, von denen er sich als geistiger Mensch, als Schriftsteller neu bestimmt sieht. Und hier ist es, in den Gestaltungen des Dichters, vor allem der Traum, die Magie, die nicht mehr nur ästhetisch bedeutsame Form, die Elemente jener neuen Synthesebildungen werden, aber auch die Reflexion seiner Wirkung, die der Ästhet verschmähte. In einer halb ironischen Bemerkung gibt der Einundzwanzigjährige in einem Brief aus Göding an Schnitzler schon Anweisungen, wie mit seinem Nachlass zu

verfahren sei, wenn ich „mir das Genick brech (unwahrscheinlich, aber möglich)“; „... sollt ihr meine vielen Notizen auf Zetteln herausgeben, in Gedankengruppen geordnet, mit einem sehr einfachen, die Assoziationen aufdeckenden Kommentar. Denn meine Gedanken gehören alle zusammen, weil ich von der Einzeit der Welt sehr stark durchdrungen bin.“²⁸ „Einheit der Welt“ aber hieß für Hofmannsthal im Laufe eines schmerzlich erlebten historischen Zerfallsprozesses in den folgenden Jahren immer dringender jene gedankliche Vorstellung einer umfassenden Bezüglichkeit historischer und aktueller Erscheinungen herzustellen. Im „Buch der Freunde“ notierte er:

„Es muß einen Stern geben, auf dem das vor einem Jahr Vergangene Gegenwart ist, auf einem das vor einem Jahrhundert Vergangene, auf einem die Zeit der Kreuzzüge und so fort, alles in einer lückenlosen Kette, so steht dann vor dem Auge der Ewigkeit alles nebeneinander, wie die Blumen in einem Garten.“²⁹

3.3.2. Stellungnahmen

3.3.2.1. Kunstpflege im Kreise der jüdischen Großbourgeoisie.

Überblickt man den Lebenslauf Hofmannsthals und einige prägnante Aspekte seiner geistigen Erscheinung, wie sie als Hintergrund der hier zu stellenden Fragen skizziert wurden, so lässt sich zweierlei feststellen. Zum einen: Es ist ein Lebenslauf von einer geradezu paradigmatischen Vollkommenheit der geistig gewiss vielseitigen und ambivalenten Selbstbehauptung in der gesellschaftlichen Sphäre des deutsch-österreichischen Bürgertums und innerhalb der Maßstäbe der deutschen und westeuropäischen Kultur; Fortsetzung, Bekräftigung und kulturelle Überhöhung der Assimilationsleistung, die der Vater und Großvater schon vollbrachten. Zum anderen: Spuren der Erinnerung und Vergegenwärtigung der jüdischen Vergangenheit werden in der Familie Hugo von Hofmannsthals kaum erkennbar. Dennoch müssen die Antworten auf die hier gestellten Fragen nicht nur reine Hypothesen über ein Schweigen und Verschweigen bleiben, wie das in der Forschungsliteratur auch der letzten Jahre noch angenommen wurde, sondern es gibt, wie Jens Rieckmann zuletzt wieder gezeigt hat, artikulierte Anhaltspunkte, die doch etwas konkretere, wenngleich noch immer keineswegs ganz eindeutige und abschließende Antworten ermöglichen. In der kulturellen Überhöhung des Assimilationskonzeptes von Hofmannsthals früher Biographie schon ist eine Paradoxie der geistigen und sozialen Elemente enthalten. Die forcierte kulturelle Assimilation führt – zu sehen selbstverständlich auf dem Hintergrund zentrifugaler gesellschaftlicher Entwicklungen – zunächst zu einer sozialen Dissimilation. Der sich gegenseitig befeuernde Rausch von Mitgliedern einer elitären geistigen und künstlerischen Clique, zumeist Juden, fand Widerhall und Protektion zumeist bei einer Reihe von großbürgerlichen, jüdischen Familien – ihre Zahl darf man aber auch sicher nicht zu hoch schätzen. Zu dieser paradoxen, postassimilatorischen Situation ist im Einleitungskapitel einiges gesagt worden.

Der junge, begnadete und viel bestaunte Loris war, Alters- und Standesgrenzen überwindend, die signifikanteste Figur innerhalb dieser Konstellation. Wie viel schon dem Jugendlichen das Haus der Josephine von Wertheimstein in Döbling, das Künstlern eine

mäzenatische, kunstverständige Gastfreundschaft bot, bedeutete, ist in seiner Erschütterung über den Tod der „großen alten Frau“ offenbar geworden.³⁰ Es war der Versuch von Teilen, insbesondere den Frauen der jüdischen haute bourgeoisie vormärzliche Traditionen etwa der Fanny von Arnstein wiederaufzunehmen, wenn auch in einer sehr veränderten gesellschaftlichen und gleichsam kunstpolitischen Situation. Hofmannsthal war häufiger Gast bei den Gesellschaften, die Sophie Todesco, die Schwester Josephine von Wertheimsteins, in ihrem Wiener Stadtpalais in der Kärntner Straße gab, vielfach auch in den Häusern der verwandtschaftlich verbundenen Familien Auspitz und Lieben; ein Verkehr, der in den Sommermonaten in Aussee fortgesetzt wurde. Dort war er in den 20er Jahren vor allem auf dem „Ramgut“ für monatelange Arbeitsaufenthalte zu Gast, das der Baronin Yella Oppenheimer, der Tochter Sophie von Todescos gehörte. Mit Felix, dem Sohn der Familie, verband Hofmannsthal eine enge persönliche Freundschaft. Auf dem „Ramgut“ stand ihm ein Zimmer mit Doppeltüren zur Verfügung, und den ausziehenden und heimkehrenden Kühen des Gutes wurden die Glocken verstopft, um den lärmempfindlichen Dichter zu schonen. Dass er auch noch Schwiegersohn des Generalsekretärs der Anglo - Österreichischen Bank war, hat ihm nur zu oft mal freundschaftlich mal aburteilend den Spott zugezogen, zur Bankiersgesellschaft, zur jüdischen natürlich, zu gehören.

Einen „jüdischen Millionärssohn“ nennt ihn Schnitzler scherzhaft, einer, so Karl Kraus weniger scherzhaft, „der für die Frauen von Börsenmillionären und andere sublime Geister schreibt.“³¹ Welcher Art ist dieser Zusammenhang zwischen den Familien Hofmannsthal und den Wertheimstein? Versucht man der Frage zunächst einmal in einer sozialen und assimilationsgeschichtlichen Richtung nachzugehen, so erkennt man Gemeinsamkeiten und freilich auch bedeutsame Unterschiede. Ihren Adelstitel empfangen die Vorfahren beider Familien im vormärzlichen Biedermeier. Gleichwohl, darauf hat Ilsa Barea hingewiesen³²; die Wertheims, dies war ihr Name vor ihrer Nobilitierung, waren lange vor den Hofmanns schon in Wien ansässig geworden als in Wirtschafts- und Finanzgeschäften tätige „privilegierte Juden.“ Die Wertheimsteins leiteten aus dieser Familiengeschichte ein aristokratisches Selbstbewusstsein ab, eine patrizische Stellung. Von den Veränderungen der rechtlichen Situation von Juden nach 1848, von den antisemitischen Reaktionen im Gefolge auch des Zustroms östlicher Juden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren sie kaum betroffen. Zur jüdischen Gemeinde hatten sie eine konventionelle, unbetonte aber eben auch nicht gelöste Beziehung, ihr soziales Selbstbewusstsein gab dafür auch keinen Anlass.³³ Anders, wie dargestellt, die Familie Hofmannsthal. Hugo von Hofmannsthal wuchs auf in einem katholischen, bürgerlich liberalen Familienmilieu, und doch wird in seinem hochreflektierten Geschichtsbewusstsein die jüdische Vergangenheit seiner Familie nicht gänzlich bedeutungslos gewesen sein. Die Villa der Wertheimsteins in Döbling und die Gesellschaft, die sie beherbergte, ermöglichte einen weltoffenen, herrschaftsfreien Dialog, der das Ressentiment politischer, nationalistischer, religiöser Art ausschloss.³⁴ Der Kreis restituierte in einer fast etwas künstlichen Weise die gesellschaftliche Situation einer nachachtundvierziger Liberalität – Bauernfeld als ihr markanter Bezugspunkt. Das künstliche Element darin hat zugleich das künstlerische gefördert, den Charakter eines geschlossenen Kreises von einer hohen, äußeren Entwicklungen sich widersetzenen kulturellen Ambition. Die jüdenfeindlichen Tiraden der Anhänger Schönerers und Luegers erreichte die jüdischen Patrizierfamilien nicht, was diese – Familien wie die Gomperz, Todescos und Wertheimsteins – aber ermöglichten, war eine spannungsfreie Zone gebildeten Verkehrs für Geister von eigenem Anspruch, unabhängig von Alter, Stand, Nationalität und Religion. „... und hoffe, dass wir im Mai unter den Wipfeln des Wertheim'schen Gartens in Döbling wandeln werden wie Dante und Virgil; der letztere bin

260

natürlich ich“, schreibt Ferdinand von Saar an den über 40 (!) Jahre jüngeren Hofmannsthal am 25.03.1883.³⁵ Und Josephine von Wertheimstein über Hofmannsthal, von dem auch sie ein Zwei-Generationen-Abstand trennte, an ihre Tochter Franziska:

„Ich muss auf einem andern Stern schon mit ihm bekannt gewesen sein: oft sagt er etwas, als ob es aus meiner Seele herausklingen würde; das moderne Unverständliche lässt er immer mehr und mehr fallen. Saar, Hofmannsthal und ich, wir plauderten wirklich angenehm über ernste Dinge, und wieder hatte ich das Gefühl, als ob eine verschlossene Thüre, die in einen besonderen Blumengarten geht, sich plötzlich öffnet und Duft und Farben und Sonnenlicht herausströmt, mich erwärmt und erweitert und beglückt, für eine Stunde.“³⁶

Die geistige und soziale Ausnahmestellung, die dieser Kreis im Verständnis Hofmannstahls verkörperte, entsprach dem eigenen Selbstbewusstsein als Künstler. Dass mit Gerty Schlesinger zum ersten Mal nach drei Generationen wieder eine Frau jüdischer Herkunft in die Familie von Hofmannsthal eintrat, wurde durch diese Tatsache umso leichter entproblematisiert. Die Atmosphäre des Wertheimsteinschen Salons war anziehend in besonderer Weise für diejenigen, die sich von der gesellschaftlichen Desintegrationserscheinungen, zu denen die antijüdische Hetze gehörte, in ihrem Assimilationsbewusstsein, in ihrem Heimatrecht beunruhigt und verstört fühlen mussten und in diesem Kreis jüdischer Patrizier und altliberaler Künstler und Gelehrter ein neues „Heimatrecht“ sich zu sichern hofften. Für diese gesellschaftlichen Desintegrationserscheinungen wurde durchaus nicht aber nur eine neue kleinbürgerliche (und sozialistische) Politik verantwortlich gemacht, sondern, von den Suggestionen eines kulturellen Antisemitismus, den auch viele in der jüdischen „Aristokratie“ teilten, geleitet, durchaus auch charakteristische Teile des Wiener Judentums selber. „Die öffentliche Meinung“, schreibt Hofmannsthal an Andrian am 24.8.1913 aus Aussee, „– die sie, halb mit Recht, als Judenmeinung verschreien“ gilt Hofmannsthal aus „Pöbelherrschaft.“ „Die Judenmeinung“, setzt er fort, „ist mächtig genug, aber sie duckt sich vor Autorität, vor dem Ausland, vor bekannten Namen: sie ist stark nur im Bösen, zum Guten ohnmächtig in Wien.“

Die Zugehörigkeit zu einer reflektierten künstlerischen Moderne und gleichzeitig die gesellschaftliche Intimität mit der privilegierten Hochbourgeoisie war allerdings nicht unproblematisch. Insbesondere da nicht, wo die Radikalität jenes Modernebewusstsein oder deren Vorbilder wie Ibsen und Hauptmann Fragen auch von aktueller gesellschaftlicher Problematik nicht vermieden. In aufschlussreicher Weise wird die heikle Verständigung in solchen Situationen in einem Dialog zwischen Hofmannsthal und Marie von Gomerz deutlich, die der soeben erschienene Briefwechsel enthält. Es geht um das Urteil der Tochter eines Großindustriellen und Bankiers aus dem Familienverband Gomerz-Auspitz über Hauptmanns „Weber“. Hofmannsthal antwortet:

„Ihr Urteil über die Weber scheint mir im allgemeinen unbestimmte Verstimmung auszudrücken; im einzelnen weiß ich damit nichts anzufangen. Ich verstehe ja ebenso wenig wie Sie, etwas von diesen Dingen, für mein Empfinden hat Herr Hauptmann einfach eine traurige und ärmliche, aber doch die einzige in beschränktem Sinn heroische Erinnerung seiner Heimat in einem Gedicht lebendig zu machen versucht, ebenso wie ein anderer hübsche Volkslieder eines glücklichen Landes nachdichtet oder die alten Gassen, eine die für ihn der verwandte, unvergessliche Duft des Zuhaus schwebt, in Aquarell malt: dass der Stoff vielfach an schmutziges und aufregendes Elend streift, über das man in guter Gesellschaft nicht spricht, und das uns die ganze Welt darin ängstigt und verstimmt, dafür kann der Dichter doch nichts, er sieht das anders, mit Rührung und Ehrfurcht. Von Tendenz habe ich nichts gespürt; und warum sind denn Sie persönlich so böse auf die Ostrauer Kohlenarbeiter? Ich habe zu viele Taine gelesen, um für die großen Massen ein anderes Gefühl zu haben als das der Furcht; es ist das einzige, wovor

261

sich auch ein gentleman fürchten darf, denn es ist etwas unpersönliches, blindes und allen wertvollen, menschlichen Dingen gefährliches in ihnen; aber Individuen haben immer eine Seite, von wo man sich selbst als ganz ‚brave moralische‘ Leute zurechtlegen kann; dass sie manchmal betrunken und manchmal wahnsinnig sind, gehört zu den traurigen und hässlichen Dingen, die man erfährt, um sie zu überwinden und um nicht mehr davon zu sprechen. Das Hässliche ist dazu da, dass man ihm aus dem Weg geht und das Schöne, dass man es sucht und aufnimmt. – Wirklich Unrecht haben Sie, glaub ich, mit dem Ausdruck ‚althergebrachte Volkstypen‘; das sind doch wirklich geschaute und gefühlte Menschen ohne alles Schablonenhafte.“³⁷

Der Moderne, so scheint es hier, werden die gesellschaftskritischen Zähne gezogen, um ein Einverständnis nicht zu gefährden. Selbstbewusst und widerspruchsfähig erhält sie sich nur in ihrer ästhetischen Konsequenz, und dies wird ihr – die Freundin pflichtet Hofmannsthal bald bei – auch gestattet. Dieser Art von ästhetischem Radikalismus verwandelt sich die Szenerie der „Weber“ – mit einem Impuls des beseelten Austriazismus, so scheint es –, in ein „Aquarell“, über dem ihm ein „unvergesslicher Duft des Zuhaus schwebt“ und das auch die Ostrauer Kohlearbeiter nicht mehr „so böse“ aussehen lässt. Die gemeinsame Basis und die vorrangige Motivation der Zusammenkünfte des „gentlemans“ und der Bankiersbaronesse ist die Verachtung der Masse, die gemeinsame Weihe für das diskrete „Schöne“ und die individuelle Verfeinerung. Im Medium dessen gewinnt der Literat leicht die Oberhand und kann es sich leisten salopp, naiv und kameradschaftlich zu reden, während die Aristokratin nach klugen Worten ringt und mehrere Entwürfe machen muss, um einen Brief an den bewunderten Freund loszuwerden.

Seinen Status als „Auserwählter höhern Grades“ hat Hermann Broch innerhalb seiner Theorie eines „zweistufigen Narzißmus“ bei Hofmannsthal als erhöhte „Kompensationsfreude“ auf die ursprüngliche und niemals ganz vergessene Demütigungssituation als gesellschaftlicher Außenseiter zurückgeführt.³⁸ Bemerkungen aus den Jahren seiner frühen künstlerischen Entwicklung, Briefe etwa aus seinem Freiwilligen-Jahr 1894/1895 geben auf diese erhöhte Kompensationsfreude Hofmannsthals einige, wenn auch diskrete und oft ironisch durchbrochene Hinweise. In diesen Facettierungen, in diesen subtil verschleierten Pointen prägt sich stilistisch sehr genau diese einzigartig sublimierte Kompensation Hofmannsthals aus; mit bedeutsamer Beiläufigkeit hingeworfen und im nächsten Satz sogleich wieder lächelnd überspielt und zurückgenommen. Im Offizierskasino der Reiterkaserne in Brünn sieht er die jungen hochadeligen Herrn unter alten Historienbildern sitzen, „dann und wann“, so lässt er den Freund Beer-Hofmann – siezend natürlich – wissen, auch ein Starhemberg, Kinsky, Auersberg und Taxis. „Ja, sie haben sogar einige ganz einzige Bewegungen der Arme und Augenlider, die im übrigen Europa nur mehr in Museen zu sehen sind und die ich sehr goutiere.“ Man muss dieses stilistische Kabinettstückchen eines finnenreichen Eigensinns freilich im Zusammenhang lesen.³⁹ Schilderungen von Hofmannsthals äußerem Verhalten, bis in physiognomische Eigenheiten, heben stets wieder das vollendet „Österreichische“, „Wienerische“ seiner Erscheinung hervor. Saltens anschaulicher Hinweis auf Hofmannsthals Freude am Katholischsein und an offiziershafter Eleganz ist bereits erwähnt worden. Willy Haas, für den die Begegnung mit Hofmannsthal zu einer der bedeutsamsten in seinem Leben wurde, blieb dessen „ausgepichtestes Wiener Aristokraten – und Gardeoffiziers – Argot“ in Erinnerung (ein „wundervoller Snob“).⁴⁰ Für Felix Braun, auch er in der Verehrung Hofmannsthals grenzenlos, war er der exemplarische Typus des „österreichischen Kavallerieleutnants“, sogar „seine Unterlippe“, fand er, „hing habsburgisch nieder.“⁴¹ Unausgesprochen scheint in diesen Hinweisen auf das äußerlich Hervorstechende an Hofmannsthal ein anderer Hinweis versteckt, der auf eine habituell

wahrnehmbare Form von Überassimilation, auf eine kaum als solche wahrnehmbare Forciertheit, zu der vor allem wohl die väterliche Erziehung beitrug. In diese Richtung zielte auch Schnitzlers Kritik an der snobistischen Allüre, und Schnitzler, der in der Kenntnis von Menschen nicht oft so wortlos-apodiktisch sich äußerte, behauptete, er kenne Hofmannstahl so tief und genau, wie keiner der vielen, die ihn mehr bewunderten als kannten. Jakob Wassermann, ein deutscher Jude und in diesen Fragen ein empfindsam Mitbetroffener, hat in der Beschreibung Hofmannsthals als eines „österreichischen Menschen“ zwar auch den Hinweis auf das „Blut alter Rassen“, das sich in ihm mischte nicht vergessen, ihm ist es aber, recht typisch, Voraussetzung für dessen Geistesadel, „das Facettierte, die Spannweite, den Tiefgang.“⁴² Leopold von Andrian, in einer so sensiblen menschlich-künstlerischen Beziehung zu Hofmannstahl stehend und was österreichische Fragen betrifft höchst engagiert, hat in seinen Erinnerungen und Tagebuchnotizen zu Hofmannsthal deutlicher noch auf die psychologische und soziale Seite von dessen kultiviertem Österreicher- und Wienerertum hingewiesen. In den Erinnerungen, die er dem Sammelband Helmut Fiechtners anvertraute, kommt er mehrmals auf Hofmannstahls Rassen- und Blutsmischung, „die in seinen Adern kreiste“, zu sprechen. Neben der kulturell so inspirierten Umwelt hat sie ihn, so Andrian, zu „ein(em) echt österreichische(n), ein(em) altösterreichische(n), ein(em) großösterreichisch(n) Dichter“ werden lassen. „Wie hätte er sich dessen nicht bewußt werden sollen?“⁴³ In Tagebuchnotizen im Dezember 1893, also kurze Zeit nach ihrem Kennenlernen, sieht er Hofmannsthals Persönlichkeit in einer dreifachen Zusammensetzung: der moderne Künstler, der betont wienerische Kavalier mit harmlos snobistischer Allüre („Er spricht von allen Comtessen per Vorname“) „u n d, frappierend, ein jüdisches Element.“ Andrian schreibt:

„Unter all dem [. . .], bei gewissen erregten Momenten, der Accent der Juden, aber ich weiß nicht warum, gerade der niedrigsten, der Watschenjuden [. . .]. Aber immer nur für einen Moment. Und dann meistens eine herzige Comtessenentschuldigung – mit einem ich ‚küß Dir die Hand‘.“⁴⁴

Über die Kennzeichnung des Freundes hinaus, die hier wohl eher etwas ausdrückt von dessen ironischer Lässigkeit und kultureller Versatilität, gibt die Bemerkung Aufschluss über Andrian selber. Selber Spross der Ehe eines altösterreichischen Adligen mit einer Jüdin (der Tochter des Komponisten Giacomo Meyerbeer) konnte er sich seines gesellschaftlichen Status wohl sicherer fühlen, besaß aber dennoch aufmerksame Sensibilität genug für das eigenartig zusammengesetzte Wesen des Freundes. Hinzuweisen ist hier auf die bereits in 2.2.2. zitierte Bemerkung Andrians gegenüber Hofmannsthals bezüglich ihrer beider „hastiger“ Vermischung zweier „avancierter Rassen.“

Jens Rieckmanns Zitate bislang unbekannter Äußerungen Hofmannsthals weisen darauf hin, wie viel an dessen bisher bekannten Ausführungen zu diesem Thema (und vielleicht auch denen der Freunde) verschwiegen wurde, und die bisherige Forschung zu diesen Fragen dann auch zu entsprechenden, eingangs beschriebenen Einschätzungen geführt hat. In Hofmannsthals Äußerungen über Juden tritt häufig, so resümiert Rieckmann, ein sowohl in seiner assimilierten Bürgerschicht wie überhaupt in der Gesellschaft um 1900 verbreitetes spontanes Registrieren der Rassezugehörigkeit zu Tage, nicht selten, wie bereits dargestellt, mit einem negativen Affekt. Dies kann in den Rahmen damaliger gesellschaftlicher Üblichkeiten eingeordnet werden. Es galt in einer besonderen, in das Konfliktpotential der Assimilationsgeschichte verwickelten Weise, für das Vorurteil, das sich, wie im Eingangskapitel dargestellt worden ist, von Wiener Juden gegen das Ostjudentum richtete. In einer Reihe von Briefen Hofmannsthals an seine Wiener Freunde während seiner Militärübungen im Osten wird derartiges Ressentiment

– Broch nennt es den „inneren Antisemitismus“ der Assimilierten – deutlich.⁴⁵ Problematischer wird sein Verhalten, wo sich das, was Schnitzler Hofmannsthal's Snobismus nannte, verbindet mit antisemitischem Ressentiment. Rieckmann gibt auch dafür Beispiele, und darüber hinaus Beispiele für Hofmannsthal's etwas allürenhafte Kennzeichnung und Demonstration der Standesgrenzen, sein peinlich penibles Bemühen, hier reale oder eingebildete missliche Konfrontation von seiner Ansicht nach unvereinbaren gesellschaftlichen Rängen und Statusinhabern zu vermeiden. Zu einer Aufführung eines eigenen Stücks („Was die Braut geträumt hat“) im Hause des Industriellen Marcus Moritz Benedict 1897 bittet er Andrian, wenn er selbst der nicht besonders dringlich ausgesprochenen Einladung Folge leisten wolle, doch wenigstens den Freund Robert Michel nicht mitzubringen. Es handele sich bei den Benedicts, ähnlich wie bei den Schlesingers, deren Tochter er später heiratete, um „noch ausgesprochener jüdische kleine Finance.“ Eine „problematische Gruppe von Menschen“ in unverhältnismäßiger Größe sei an diesem Abend zu erwarten, für deren Einordnung man, eine gewisse „Übersicht über sociale Verhältnisse“ benötigt, woran es Robert Michel wohl mangle.⁴⁶ Die Episode macht deutlich, wie sehr jenes „Heimatrecht“ in einer entrückten Gemeinschaft des jüdisch-patrizischen und des Geistesadels ein „Luftschloß“ war, wie wenig es in einem eigenen, zweifelsfreien sozialen Selbstbewusstsein doch fundiert war, und wie sehr es deshalb der gelegentlichen Demonstrationen von Zugehörigkeiten und Nichtzugehörigkeiten bedurfte, die nur die Frage seiner eigenen Zugehörigkeit aufwarfen. Diese Sortierungen, die Hofmannsthal am Herzen lagen, betrafen insbesondere die jüdische Gesellschaft Wiens. Unübersichtlich geworden, galt seine distanzierte Aufmerksamkeit besonders einem charakteristischen und expansiven Teil dieser Gesellschaft, der „kleinen Finance.“ Wie sehr Hofmannsthal dieser Argwohn durch Erziehung überliefert war, ein Imperativ geradezu der Erziehung in einer assimilierten Familie des Wiener Judentums war, bezeugt eine Tagebuchnotiz Andrians, in der von „Hugos Eitelkeit“ die Rede ist:

„Er spricht von ihr als von etwas das er überwunden hat. Mit 8 Jahren die Lust, wenn er mit jemand aus d. 3^{ten} Gesellschaft ging, einen Juden nicht zu grüßen. Er sagt er habe diese Lust durch einen stärkeren snobisme überwunden, der aus d. 3^{ten} Gesellschaft ist ihm so schäbig vorgekommen, daß es ihm schon nicht mehr der Mühe wert schien den Juden nicht zu grüßen.“

Jener „stärkere Snobisme“ äußerte sich zunächst in Form ästhetischer Kontemplation. Hier fand er durchaus Teile der jüdischen Hochbourgeoisie, die die überlieferte Tradition des Salons fortzusetzen versuchten, auf seiner Seite, mehr noch; er fand sich von ihnen, anders als in den alten Salons, in einen umschwärmten Mittelpunkt gerückt. Was wie gesellschaftlicher Snobismus auf Seiten des jungen Hofmannsthal aussah, das begegnet hier – am Beispiel von Hofmannsthal's Verhältnis zu Marie von Gomp0errz wurde das deutlich – einer Art geistigem Snobismus auf Seiten mancher geldadeligen Gastgeber und gestaltet das Verhältnis wohl nicht so einseitig dependent. Später äußert sich jener „stärkere Snobisme“ in einem „sozialen“ Sinne, in der trügerischen Vorstellung von der traditionserhaltenden, norm- und konsensbildenden Kraft der österreichischen aristokratischen, „ersten“ Gesellschaft. Er hat allerdings auch nicht gezögert, sie vernichtend zu kritisieren, wo sie in dieser Aufgabe versagte.⁴⁷ Freilich, so fährt er in dem zitierten Brief fort, sehe er in keiner anderen Schicht Ersatz. Ausweglosigkeiten und das Fehlen gesellschaftlicher Bezugspunkte also auch hier. Die dichterische und zugleich die soziale Seite dieses Snobismus bei Hofmannsthal macht eine Kennzeichnung in Andrians Tagebuch aus seinen letzten Lebensjahren deutlich.

„Ich sagte den menschlichen, man könnte aber auch sagen, den aristokratischen, nicht im strictesten Sinn, sondern im allgemeineren, ‚Leute aus der Gesellschaft‘, der ersten und zweiten und vielleicht noch der dritten, (paar Worte, wer dazu gehört, Leute, mit oesterreichisch - aristokratischen Manieren, u. in die sich H. der grade noch dazugehörte sich dichterisch hineinverliebt hatte).“⁴⁸

Das Sich - hinein - verlieben in die österreichisch-aristokratische Sphäre ist sicher unter dem sozialen Aspekt deutbar durch den Status des „gerade noch“ Dazugehörens. Aber es hat, folgt man den vorsichtigen Hinweisen Andrians, auch eine weniger anfechtbare Seite. Sicher hat Hofmannsthal's Snobismus seinem sozialen Selektionsbewusstsein nach einen prekären Aspekt (gerade auch in der Anfälligkeit gegenüber Positionen eines kulturellen Antisemitismus), andererseits schien ihm in dieser Haltung am ehesten eine Verteidigung geistiger und moralischer Werte möglich, die eine vieldeutig artikulierte historische Modernisierungsbewegung untergrub. Hofmannsthal's konservative Kritik berührte hier Fragen, die keineswegs leicht zu erledigen oder als reaktionär zu verunglimpfen sind. Salten spricht von einem Verhalten Hofmannsthal's, „was wie Snobbismus [sic] aussah.“ Er führt diesen Snobismus deutlich zwar auf Hofmannsthal's gesellschaftliches Karrierebedürfnis und auf dessen Beschränkungen aufgrund des Makels seines jüdischen Blutanteils zurück, deutet aber, wie zitiert, an, dass damit dieser Snobismus nicht völlig erklärbar sei.

„Er befand sich nach seiner Geburt wie nach seinem Blut in einer besonderen Stellung. Hugo v. Hofmannsthal. Als Stämmeling früh geadelter Industrieller und urwüchsig katholischer Wiener Patrizier, so stand er, gerade um die Zeit der dümmsten rassentheoretisierenden Gehässigkeit, an einer haarscharfen Grenzlinie. Sie bedeutete gar nichts für den, der sich zur Masse kehrte, ins Breite, nach unten. Diese Position an der gesellschaftlichen Grenzlinie wurde aber dem Mann gefährlich, der nach oben strebte. Gesellschaftlich nach oben. Und Hofmannsthal drängte nach oben. Er wurde nach oben getrieben, gejagt, gehetzt. Von einer leidenschaftlichen Energie, von seinem glühenden Ehrgeiz, von dem, was wie Snobbismus aussah.“⁴⁹

Hofmannsthal's Snobismus⁵⁰ verdankte sich zu einem wesentlichen Teil einem kritischen Geschichtsbewusstsein und der dichterischen Imagination, die daraus ihm erwuchs. Keineswegs hat er wie gesagt dem sozialen Korrelat dieses Snobismus ohne Zweifel und Ironie vertraut. Es ist dies, schreibt Andrian, zu diesem Komplex Hofmannsthal's, „bei einem Dichter [. . .] noch möglicher als bei einem anderen Menschen.“ Andrian führt aber auch dies wieder auf „seine Rassemischung“ zurück: „nicht - deutscher Oesterreicher . . . u. zwar Großoesterreicher Abwägungen: Er ist es seiner Dichtung nach (Rilke - er).“

3.3.2.2. Verdikt über „jüdischen Intellekt.“

Dass Hofmannsthal, zumindest bis etwa zur Jahrhundertwende, sein jüdisches Erbe in belegbarer Form reflektierte und dabei von den Denkschemata des kulturellen Antisemitismus beeinflusst blieb, darauf ist hingewiesen worden und diesen Fragestellungen innerhalb der Hofmannsthal-Forschung hat Jens Rieckmann mit aufschlussreichen Belegen aus Hofmannsthals Nachlass eine neue Richtung gewiesen. 1893, als Neunzehnjähriger, notiert Hofmannsthal in seinem Tagebuch:

„Wenn meine ganzen inneren Entwicklungen und Kämpfe nicht wären als Unruhen des ererbten Blutes, Aufstände der jüdischen Blutstropfen (Reflexion) gegen die germanischen und romanischen, und Reactionen gegen diese Aufstände.“⁵¹

Reflexion wird mit jüdischem Wesen gleichgesetzt. Dies hat seine gesellschaftliche und historische Logik, und der Gedanke war stets Bestandteil eines kulturellen, ökonomischen und politischen Antisemitismus, der Juden für Traditionsbrüche überall verantwortlich machte, ihrem überlegenen, vordrängenden und respektlosen Intellekt eine unheimliche, desintegrative Kraft zuschrieb. Es ist begreiflich, dass Hofmannsthal dieser Kraft, die sich in Österreich erst nach 1848 und Laufe der Emanzipationsphase entfalten konnte, misstraute und dass dieses Misstrauen viel weniger die alte, aristokratische Schicht der „privilegierten“ Juden betraf. Es war wohl eher das Misstrauen, das die traditionsorientierte Bildung und geistige Reaktionsweise des glücklich Integrierten widerspiegelte, als dass es in der theoretischen Artikulation eine deutlicher antijüdische Spitze zuließ. Der synthetisierenden Intention von Hofmannsthals Denken musste dieser vordrängende, Autorität und Bindung infragestellende intellektuelle und gesellschaftliche Habitus der Juden suspekt erscheinen, Teil jener allgemeinen „Confusion“, unter der er litt – und, als Neunzehnjähriger noch unterm Einfluss von geläufigen biologistischen Vererbungstheorien, musste er in sich selbst von diesem Erbe jüdischer Reflexionsneigung bedroht fühlen. Eine eigene jüdisch-intellektuelle Behinderung, einen Begriff der „Einheit“ zu legitimieren, das „Leben“ zu erfassen. Was diesen auftrumpfenden Intellektualismus der Juden ihm darum so problematisch machte: seine traditionslose Beliebigkeit und geistige Verantwortungslosigkeit in der Kritik und der Demontage von Bindungen – dies verdeutlicht Hofmannsthal an einem ihm so befremdlich deutschen Geist wie Walter Rathenau. Über dessen Buch mit dem Titel „Reflexionen“ schreibt er am 14.10.1908 an Harry Graf Kessler:

„Was für ein raffiniert unangenehmes Buch! Welche Mischung von Pedanterei, Prätension, Snobism (bei der vollkommensten Abwesenheit von ‚Welt‘) mit abgestandener und wieder aufgekochter ‚Deutschheit‘ aus jüdischem Geist reproduziert.“⁵²

Etwas von dieser Skepsis gegenüber einem unheilvollen jüdischen Scharfsinn bestimmte auch noch Hofmannsthals Reserviertheit gegenüber der Arbeit Sigmund Freuds. In einem Brief an Oscar Schmitz vom 22.01. des gleichen Jahres charakterisiert er Freuds „fachliche Akribie“ als einen Wesenszug des „scharfsinnige(n) jüdische(n) Arzt(es)“.⁵³ Die Einschätzung Freuds hier als „eine(r) absolute(n) Mediocrität voll bornierten, provinzmäßigen Eigendünkels“ ist später sicher einer positiveren Beurteilung gewichen, wenngleich, wie Renate Böschstein (1989) an der unterschiedlichen Behandlung des

Mythos bei Freud und Hofmannsthal überzeugend dargelegt hat, eine Differenz zwischen beiden in Fragen intellektueller Moral gleichsam unaufhebbar blieb. Deren Gebote hatten für beide eine jüdische Implikation: für Freud eine produktiven Außenseitertums, für Hofmannsthal eine demoralisierender Infragestellung.

Diese spezifisch jüdische Intellektentwicklung hatte in Hofmannsthals früher Sicht ihre besonderen öffentlich in Erscheinung tretenden Ausdrucksformen, etwa den weithin von Juden bestimmten Journalismus oder den „jüdischen Bodenwucherer.“

Dieser, der vor allem jüdische Bodenspekulant also, schien verantwortlich für die Zerstörung des alten Wien, wie es sich der Künstler imaginierte. Die Polarität zwischen einer instrumentellen, gedächtnislosen (jüdischen) Rationalität und dem beseelten, wiederherstellenden Geistesethos der jungen modernen Künstler belegt eine Notiz 1894 Hofmannsthals, die sich gerade auf die magische Suggestion Wiens bezieht. Es ist einleitend schon darauf hingewiesen worden.

„Was wir für ein verzweifelter exasperiertes Künstlergeschlecht sind, schwimmen durch den tönenden verworrenen Sturm der Zeit, ‚zwischen den Zähnen die Krone der Kunst.‘ Die hinter uns kommen, werden größer sein als wir, aber wir sind doch seit den Stürmern und Drängern wieder die e r s t e n g a n z e n K ü n s t l e r. Wie merkwürdig auch das wieder ist, dass wir vielleicht in W i e n die letzten denkenden, die letzten ganzen, beseelten Menschen überhaupt sind, dass dann vielleicht eine große Barbarei kommt, eine slavisch - jüdische, sinnliche Welt, Das zerstörte Wien zu denken: alle Mauern verfallen, der innere Leib der Stadt bloßgelegt, die Wunden mit unendlichem Schlingkraut übersponnen, überall lichtgrüne Baumwipfel, Stille, plätscherndes Wasser, alles Leben tot; welch wundervolle Fern- und Durchsichten! Und Wächter zu sein in einem der Trajanstürme vor der Karlskirche, der noch aufrecht steht und mit Gedanken, die hier keiner mehr versteht, zwischen den Ruinen herumzugehen.“⁵⁴

Im Journalismus überhaupt sah Hofmannsthal mit kritisch konservativem Vorbehalt eine bedenkliche, von Heine allzu stark beeinflusste Form moderner Schriftstellerei, die, dem Gesetz der Verkäuflichkeit folgend, des kulturellen Respekts und der geistigen Selbstachtung meist entbehrte. Eine deutlichere Distanzierung von der verbreiteten reaktionären Kritik am jüdisch beherrschten modernen Journalismus vermisst man bei Hofmannsthal. An einen künftigen Journalismus stellte er höchste geistige Anforderung, das meiste, was ihm in der Presse begegnete, war damit unvereinbar.⁵⁵ Was er hier las und empfand, auch in der Neuen Freien Presse, war, schreibt er an Schnitzler am 06.06.1900 von einer Englandreise, „eine kleinliche, ordinäre, herabgekommene Atmosphäre [. . .], in welcher man n i e m a l s w i r k l i c h zu leben trachten muss. Warum schreibt ein anständiger Mensch wie Goldmann 6 Spalten voll mit Nichts, dieses Nichts in dem unbeschreiblich widerwärtigen witzelnden jüdischen Ton, der nirgends in der Welt existiert als im Feuilleton deutscher und österr. Zeitungen?“ Worauf genauer Hofmannsthal an diesem jüdischen Ton so sensibel und mit heftiger Abwehr reagierte, erklärt er Schnitzler in einer kleinen kritischen Anmerkung zu dessen von ihm hochgelobten „Einsamen Weg.“ An einem Satz von Felix Wegrat „Die Begeisterung scheint nicht gerade groß zu sein‘ (oder so ähnlich)“ beanstandet Hofmannsthal das Wort „Begeisterung“; warum nicht einfach: „Freude“? Er hört in dem großen Wort „einen so saloppen, anatolmäßigen Jour - Ton.“ „Diese Wort ‚Begeisterung‘: nämlich ein großes Wort wählen, um es dann durch ironischen Ton sogleich zu drücken, also Hausse und Baisse in einem Satz veranstalten, ist direct jüdisch-wienerischer Jargon und Felix würde das gewiß nicht in den Mund nehmen.“⁵⁶ – Der „jüdische Bodenwucherer“, so in dem zitierten Brief an Andrian, galt Hofmannsthal als der, der um der Rendite willen das alte Wien, die Zeugnisse seiner ehrwürdigen Vergangenheit

demolierte, der „eine Straße durchs Winterpalais des Prinzen Eugen legen oder eine alte Kirche umreißen“ lässt. In einem Brief vom 02.09.1917 warnt er Rudolf Pannwitz vor einem „gewisse(n) intellektuelle(n) Wiener Judenmilieu“, einer „Mollusken- und Parasitenwelt“, die „der wahre absolute andere Pol zu der Gesellschaft, [die] in meinen Dichtungen postuliert oder supponiert [ist] – und die im Elemente zumindest meine Welt ist und oesterreichische Welt ist.“⁵⁷ Von dieser bodenlosen, spekulativen Intellektualität, wie sie, aus heutiger Sicht anrühlich, Hofmannsthal offenbar dem von der Emanzipationsbewegung freigesetzten jüdischem Geist zuordnete, sah er wohl auch notwendige Übereinkünfte gefährdet, Voraussetzung der Erhaltung zentraler Institutionen nicht nur des so heiklen österreichischen Vaterlandes⁵⁸, sondern auch idealen Programms eines Universalismus auf der Basis der mitteleuropäischen Geisteswelt. Daran wollte er, wie vorhin erwähnt, als Dichter unter der Maxime „Zusammenziehen und Harmonisieren“ mitwirken. Auch hierhin, in einem Grundprinzip seines künstlerischen Selbstbewusstseins, scheint sich ein Motiv des kulturellen Antisemitismus exponiert.

Hofmannsthal hat sich diese Übereinkünfte zunächst wohl als Konsensbildungen über „ein Gutes und Richtiges“ (M. Stern) vorgestellt. Im Laufe der Jahre aber, mit einer Unterbrechung vielleicht zu Beginn des Weltkrieges, nähert sich seine konservative Kulturkritik substantialistischen Prämissen, „erfand“ Traditionen, denen seine eigene differenzierte Reflexionswelt, die er in seinen früheren Jahren als seinen jüdischen Erbeil ansehen mochte, strukturell widerspricht.⁵⁹ Von dieser „Selbstverleugnung“ Hofmannsthals, von dieser Zwanghaftigkeit, sieht Gert Mattenklott „die eigentümliche Spiritualität seines europäischen Votums“ mitbegründet. „Europa im emphatischen Sinne Hofmannsthals, ist gewiß nicht antisemitisch, aber es ist unjüdisch.“⁶⁰ Diese Entwicklung mündet in Aporien und in eine Tragik, die der gedanklichen Arbeit, soviel Hellsicht und Zukunftsahnung sie auch enthält, die Wirksamkeit versagt. Matthias Mayer hat sie zuletzt als eine „Kunst der Abdankung“ charakterisiert.⁶¹ Sie dankt ab in Opposition zu einem Geist, in den Hofmannsthal sowohl in der Aktualität Österreichs wie in der allgemeinen Intellektuellenentwicklung Juden allzu deutlich verstrickt sah. Die antijüdische Kritik, die Hofmannsthal in diesem Zusammenhang, vor allem in bezug auch auf seine eigene jüdische Erbschaft und ihre daher rührenden persönlichen Gefährdungen übt, lässt auch hier eine Doppeldeutigkeit erkennen: Sie ist symptomatische Kritik an der Moderne aus einem konservativen Geist, abzuleiten ist aber auch aus ihr keine Einschränkung des modernen Reflexionsanspruchs.

Dass sich Hofmannsthal durchaus schon als Schüler Gedanken machte über Fragen, die die Juden und ihr historisches Schicksal betreffen, dafür hat Jens Rieckmann Belege im Nachlass gefunden.⁶² Über einen Theaterbesuch von Hermann Mosenthals erfolgreichem Stück „Deborah“ am Burgtheater schreibt er seiner Jugendfreundin Gabriele Sobotka. Hofmannsthal lobt darin Mosenthals „Verteidigung des Judentums“, die damit all dem entgegentrete, was früher und heute Juden angetan wurde. Ein Versäumnis des Stückes sei es aber, einen zentralen Punkt der antijüdischen Attacken, die angebliche materielle Habgier der Juden, nicht aufgegriffen und widerlegt zu haben. 1887, Hofmannsthal war dreizehn, erschien ihm gerade dieser Punkt angesichts der öffentlichen Kontroversen offenbar bemerkenswert. Er fand den Vorwurf, der Juden in der antisemitischen Agitation vor allem der kleinbürgerlich christlichsozialen Bewegung mit einem volksfeindlichen Materialismus und einem modernen Kapitalismus identifizierte, der traditionelle Rechtschaffenheit unter die Räder brächte, „lächerlich.“ Er jedenfalls schätzt das „geistig und sittlich so starke, nach jeder Richtung hin eingeschlossene Volk“ sehr hoch. Dass Mosenthal es nicht verstand, den historischen Zusammenhang zwischen jüdischer Wirtschaftstätigkeit und ihrer Diskriminierung aus Vorurteil und Bosheit in seinem Bühnenstück aufzudecken, sind Bedenken, die der Dreizehnjährige der Freundin

ausführlich auseinandersetzt. Mosenthals, des liberalen Juden Toleranzmahnung scheint dem Schüler also eher zu schwachmütig, bieder und ohne analytische Durchdringung dieses Themas, das für sein Bewusstsein angesichts des engagierten Plädoyers offenbar besondere Aktualität besitzt und eine andere Behandlung verdiente. Eine Andeutung darauf, welche Art anderer Behandlung hier denkbar wäre, findet sich in einer Nachlass-Bemerkung Hofmannsthals, die in die im Erscheinen befindliche neue Kritische Ausgabe aufgenommen wurde. Dort heißt es unter dem Datum des 22. VII. <1891> in einer Notiz über noch zu bearbeitende Erzählstoffe:

„2.) Sohn eines jüdischen Vaters; Mutter bigotte Katholikin; der Salon einer alten Tante erregt in ihm vagues atavistes Verlangen, nostalgie nach den Bräuchen, dem Geist, Mimik, Demuth Ressentiment, Aristokratie des Judenthums; dieser Drang von der Mutter zum Aloysiuscult abgeleitet, den er in confusen Träumen vom Martyrium der Keuschheit und Judenverfolgung übt: Wallfahrt, Orgel, Geissel. er wird in der Kirche ohnmächtig.“⁶³

Es scheint als ob die Notiz des noch nicht Zwanzigjährigen ein künstlerisches und emotionales Pathos involvierter Einfühlung in ein Schicksal ausdrücken, das noch freier ist von kulturkritischer Reflexion, in die bald darauf auch das Judentum gezogen wird. „Die Identifizierung des Judentums mit dem geistigen Prinzip bleibt im Denken Hofmannsthals in den neunziger Jahren konstant, wird aber zunehmend mit negativen Vorzeichen versehen“, schreibt Rieckmann (1993a). Die Ausdifferenzierung dessen, was hier „geistiges Prinzip“ genannt wird, stellt in den 90er Jahren nicht nur das Reflektorische als allgemeine Verhaltensform sondern auch, so Rieckmann, den in Hofmannsthals frühen Aufsätzen als ästhetisches Lebensprinzip erörterten Dilettantismus unter Verdacht. Er richtet sich vor allem darauf, dass das nur beschauliche, im Medium von Denken und Bildung vollzogene Leben, wie er es immer vor allem aus den Erfahrungen der Militärübungen den Freunden darstellte, verarme. Ob man allerdings in dieser Verbindung von Dilettantismus und „jüdischer Denkungsweise“ wie sie Hofmannsthal Rieckmann zufolge herstellt eine Übernahme der „Position des kulturellen Antisemitismus“ sehen kann, verengt die Entstehung und Problematik dieser Haltung doch wohl zu sehr auf diese jüdischen Aspekte. „Nur gibt es kaum ein Milieu das für einen heranwachsenden Menschen ohne ganz ausgeprägte Begabung verwirrender und gefährlicher wäre als das österreichische, nun gar das jüdisch-wienerische“, so zitiert Rieckmann aus einem Brief Hofmannsthals an Franziska Schlesinger, seine spätere Schwiegermutter vom 13.07.1898 (?). Die Einschränkung „ohne ganz ausgeprägte Begabung“ macht die Folgerung Rieckmanns problematisch – auch „noch zu diesem Zeitpunkt“ –, dass sich Hofmannsthal hier „trotz der ‚Assimilationsleistung‘ seiner Vorfahren mit diesem ‚jüdisch-wienerischen‘ Milieu“ identifiziere. Mit dem Begriff „identifizieren“ pointiert hier und auch an anderer Stelle Rieckmann die vielgestaltigen Bezüge Hofmannsthals doch zu stark.

3.3.2.3. Persönliche Auseinandersetzungen und Provokationen.

Zwischen kulturtheoretischen Intentionen und konfliktreichen sozialen Gegebenheiten war oft ein schmaler Grat, und die Reibungen zwischen beiden erzeugte jene dubiosen Reaktionen und Verlegenheiten Hofmannsthals, für die Rieckmanns Darstellung neue Belege gibt. In den Jahren nach 1900 hat sich Hofmannsthals Haltung gegenüber der Gesamtheit der „jüdischen Fragen“, auch denen nach seiner eigenen jüdischen Identität, verschärft, wurde immer weniger konzessionsbereit. Dies steht gewiss in Zusammenhang mit seinen Vorstellungen von der sozialen Verantwortung des Schriftstellers, im Zusammenhang mit den integrationistischen Ganzheitsbegriffen, die er mit den Mitteln christlicher Symbolik im „Jedermann“ und im „Großen Welttheater“ szenisch entwarf. Fragen nach ethnischer Besonderheit empfand er hier als sezessiv, als kontraproduktiv später dann auch für jene „europäische“ Form der Zivilisation, zu deren Bildung bzw. Rettung er als Dichter etwas beizutragen hoffte. Die schweigende Ablehnung etwa gegenüber der von Herzl in Gang gesetzten zionistischen Bewegung ist von daher leicht begreiflich. Abgesehen davon, dass diese vielfach die geistige und persönliche Freundschaft, die Hofmannsthal mit der jüdischen Bankiersgesellschaft pflog, als die mit „Plutokraten“ diffamierte. Der Neuen Freien Presse sandte er zu Herzls Tod ein Beileidstelegramm, in dem er in Worten formeller Freundlichkeit den „nicht nur bedeutenden, sondern guten und vornehm gesinnten Menschen“ lobte. Von dem Zionistenführer ist mit keinem Wort die Rede.⁶⁴ Dass er zionistischen Proklamationen wohl bis an sein Lebensende fremd blieb, darauf deutet die Erinnerung Max Mells an das letzte Gespräch mit Hofmannsthal in Rodaun hin. Er äußerte sein Unverständnis gegenüber einer Rede, die in Wien bei einer Feier zu Ehren Herzls gehalten wurde.⁶⁵

Auf Schnitzlers „Weg ins Freie“ hat Hofmannsthal mit recht deutlicher Ablehnung reagiert. „Verstört“ habe ihn die Lektüre des Romans, zu dem er sich, so schreibt er Schnitzler am 24.07.1908 aus Fusch, in einem „gar nicht glückliche(n) Verhältnis“ befände. Darüber persönlich zu sprechen, erschien ihm einige Wochen „qualvoll“, „peinlich“ aber auch, darüber zu schweigen. Zwei Jahre später bittet Hofmannsthal Schnitzler für eine erneute Lektüre um ein weiteres Leseexemplar, weil er „damals halb zufällig halb absichtlich“ den Roman in der Eisenbahn liegen ließ. Er spricht von einem „intim erregten Zustand gegen das Buch“, aber: „eben heute historisch.“ Noch in seinem letzten veröffentlichten Brief an Schnitzler am 03.06.1929 heißt es: „Ich habe diese Arbeit nun einmal weniger gern.“⁶⁶ Schnitzler, der das Werk mit einer Widmung an Hofmannsthal versehen hatte, war tief verstimmt über den „meskinen Eisenbahnunfall.“ Hofmannsthal indes hatte ausdrücklich betont, dass es „nicht der Bereich des Judenproblems“ war, der ihn irritierte; es seien „menschliche viel mehr als künstlerische“ Momente. Rieckmann (1993a) hat für die Deutung von Hofmannsthals Verhalten auf einen Brief Schnitzlers an den Kritiker Alfred Mayer vom 10.10.1912 hingewiesen und die Vermutung ausgesprochen, dass Hofmannsthals Irritation eher aus der Tatsache resultierte, dass Schnitzler die Hauptfigur Georg von Wergenthin zu sehr dem Freund Clemens von Franckenstein nachgebildet habe.⁶⁷ Dieser Brief Schnitzlers gesteht zwar manche Ähnlichkeit „äußere(r) Momente“ zwischen der realen und fiktiven Figur zu. Aber: „Wer aus der Gestalt des Wergenthin irgendwelche Schlüsse auf Franckenstein ziehen sollte, wird erheblich fehlgehen.“ Dennoch habe er „von dritter Seite“ gehört, dass Franckenstein darüber „aigriert“ gewesen sei.⁶⁸ Ob diese „dritte Seite“ Hofmannsthal war und ob Rieckmanns Deutung zutrifft, muss offen bleiben, sie wird durch die Briefstelle jedenfalls nicht unmittelbar gestützt. Fest steht, dass sich Schnitzlers Distanz zu Hofmannsthals Arbeiten seit diesem Vorfall vergrößerte. Er, der von sich behauptete, dass er Hofmannsthal kenne wie kein zweiter,

270

hinter dessen vieldeutiges menschliches und geistiges Erscheinungsbild zu blicken in der Lage sei, sah in dessen Verhalten seinem Roman gegenüber ein „tiefes Symptom.“ Ein Ausweichen, so darf wohl vermutet werden, vor einer realistischen gesellschaftlichen Diagnose, in der wohl auch das Verhältnis zum Judentum, zur eigenen jüdischen Identität eine Rolle spielte. Ein Ausweichen, eine Befangenheit auch im persönlichen Verhältnis zueinander, in den „jüdische Fragen“, allgemeiner und persönlicher Art, so gut wie nie berührt wurden. Schnitzler arbeitete an diesem Hofmannsthal so verstörenden Werk während der gemeinsamen Ferienzeit mit dem Freund im Sommer 1907 im Pustertal. Gesprochen wurde darüber aber nicht.⁶⁹

Etwas klarer scheinen die Bedenken, die Hofmannsthal gegen einzelne Momente in Arbeiten Beer-Hofmanns erhob, gegen dessen jüdische Bekenntnisse darin vor allem. Am Tag nach der Uraufführung von „Jaakobs Traum“ am 19.04.1919, er lag krank im Bett, schrieb er Beer-Hofmann, er wäre dankbar, dass er bei der Aufführung nicht hätte anwesend sein müssen. Und dann direkt und unverschnörkelt: „fremd“ sei ihm, nicht nur an diesem Stück, der „chauvinistische“ und „national-stolze“ Zug, „ein fremder und böser Zug“, und, wie der „Dünkel“ und die „Selbstgerechtigkeit des Einzelnen“, gelte dies ihm als „die Wurzel alles Bösen.“⁷⁰ Die schroffe Reaktion Hofmannsthals löste auf der Ebene der über so viele Jahre bewährten Vertrautheit der beiden Schriftsteller – von 1901 bis 1906 waren sei auch Nachbarn in Rodaun – eine tiefreichende Krise aus. Wie stets hat Hofmannsthal, erschrocken über das eigene scharfe Wort und Beer-Hofmanns Reaktion wochenlanges Schweigen, zu erklären, relativieren und zu beschwichtigen versucht: „alles nur Hypochondrie“, so im Brief vom 07.05.1919, „immerhin ist es mir lieber, es gesagt zu haben.“ Auf Beer-Hofmanns dann doch noch erfolgter weitausholender Zurückweisung und Zurechtweisung antwortet Hofmannsthal mit einer anrührenden Schilderung der Bedeutung, die Beer-Hofmann als Mensch und Künstler über so viele Lebensjahrzehnte für ihn gehabt habe. Der Brief vom 23.05.1919 ist in bezug auf das vorher so kritisch zu Beer-Hofmanns Stück Gesagte ein nahezu vollständiger Widerruf, und doch deutet er auf einen Punkt, der, abseits der Triftigkeit der Werkkritik, die eigene Gereiztheit erklärt und unter dem sich das Werk der Missverständlichkeit preisgibt. Er nennt diesen Punkt den „einzig Verzeihbare(n).“

„In diesem Punkt hat der Krieg mich krank gemacht. Es war mein Schicksal, viele Dinge doch aus größerer Nähe, nicht bloß aus Berichten wahrzunehmen und dabei ist mir das Verhältnis zur eigenen Nation aufs schwerste erschüttert worden. Mir flößen nun diese rätselhaften Entitäten die Nationen, ein solches Grauen ein, daß jedes harmlose Wort, das auf die Nation reflectiert, mich krank macht.“⁷¹

Das Pathos und die vitale Bedeutsamkeit bewahrter Freundschaft nötigt Hofmannsthal, wie diese kritische Phase der Beziehung zu Beer-Hofmann zeigt, zu so weitgehenden Differenzierungen, dass sie den Konflikt im einzelnen verwischen – ein „krankhafte Irritation“ nennt er seine frühere Kritik. Sie transponieren ihn aber auf eine Ebene, wo er die persönliche Schärfe verliert, dennoch aber noch erkennbar bleibt. Es gibt eine andere briefliche Mitteilung, die in ganz anderer Weise zu „Jaakobs Traum“ Stellung nimmt. An Borchardt schreibt Hofmannsthal am 18.06.1918:

„Beer-Hofmann las mir sein Stück, es ist schön, sehr schön, der ganze Mensch ist darin, lebenswert, gütiger als in irgend einer frühern Arbeit; es ist ein jugendliches Werk in gewissem Sinne auch ein reifes, es erinnert in einem gewissen Hauch nachgoethischer Geistigkeit an Immermann. Schön, daß er dies geben konnte.“⁷²

Das Lob pointiert die treffende und liebenswerte Repräsentation des befreundeten Menschen in dem Stück gegenüber einem Dritten, während die schroffe Zurückweisung des weltanschaulichen Inhalts, als ethnische Identifikation verstanden, an den befreundeten Autor selber adressiert war. Deutlich wird darin und in den teilweisen Revokationen der Kritik eine Ambivalenz des Wertens bei Hofmannsthal, die das Geschaffene nicht von dem Schöpfer als befreundeten, in den eigenen Lebensgang verflochtenen Menschen ablösen kann und will. „Kann denn Geistiges“, schreibt er am 19.06.1923 an Florens Christian Rang, der ihn auf Walter Benjamin aufmerksam gemacht hatte, „anders gewollt und erreicht werden als auf dem Wege der geistigen, privaten Verbündung?“⁷³ Eine Verbündung frei eben auch von den Verfinsterungen und der Stupidität des „Blut-elements.“⁷⁴ So recht scheint sich nach diesem Rückschlag das Verhältnis zwischen den beiden Freunden aber nicht mehr erholt zu haben. Mag manches auch an diesem Konflikt mit Beer-Hofmann einer unglücklichen Stimmung entsprungen sein, einer Spontaneität freundschaftlich argloser Laune, die gelegentlich bei Hofmannsthal auch unbedachte, brüskierende Äußerungen ermöglichte – die Bekenntnisse ethnischer Zugehörigkeit, die Beer-Hofmann mit noch so humanistischer Intention in seinem späteren Dramenwerk ablegte, waren mit Hofmannsthals kritisch - restaurativen Ordo - Vorstellungen und seiner Ganzheits-Philosophie in diesen Jahren kaum vereinbar.

Im gleichen Jahr fand sich Hofmannsthal noch einmal durch die Lektüre von Bahrs Roman „Die Rote Korah“ und einen Brief Bahrs an ihn zur Stellungnahme jüdischen Fragen gegenüber herausgefordert.⁷⁵ Eine Figur dieses Romans, der Notar Raibl, behauptete mit Offenheit und Stolz in sich selber eine Vereinigung österreichischer Identität und jüdischer Herkunft zu verkörpern. Hofmannsthal reagierte mit großem Lob auf Bahrs Arbeit, vor allem darauf, dass die „geistige Führung“ des Romans sich fernhielt von rassistischen Theoremen, von einem „die Epoche beschwerenden Determinismus“. Zum heiklen Punkt seiner eigenen Mitbetroffenheit von den Aspekten der jüdisch-österreichischen Problematik des Romans bemerkt er zunächst: „Aber das Problem selbst, als mich angehend, ist mir weder in der Jugend noch später eigentlich je ins Innere gedrungen.“ Einige Zeilen später allerdings gesteht er zu, dass „durch die bedeutende Beimischung romanischen Blutes von der Natur meines Vaters her, das Ganze für mich um einen vollen Ring der Spirale noch problematischer oder besonderer steht.“ Dass dieses ganze Problem blutmäßiger Abstammung und seiner denkbaren Konsequenzen letztlich doch nicht ganz auflösbar und erkennbar ist, konzidiert Hofmannsthal am Ende des Briefs, wenn er zu seiner Aufhellung auch noch „einen andern Grund“ für möglich hält, „der sich mir verbirgt.“ Die Erklärung der biographischen Irrelevanz solcher Identitätsfragen, die Hinweise auf bedeutsame andere Abstammungsmerkmale, das Zugeständnis möglicher anderer und unerkannter Gründe überspielen die subjektive Bedeutsamkeit der Fragen, demonstrieren die Unlust, mit derlei Persönlichem sich auseinander zu setzen.⁷⁶ Was allein bedeutsam für Hofmannsthal war, findet sich in seinem Lob von Bahrs literarischer Arbeit.

Zu heftiger Kritik dort, wo die Fragen persönlicher zugespitzt wurden, sah sich Hofmannsthal drei Jahre später aber im Zusammenhang mit dem Sammelband Gustav Krojankers veranlasst, zu dem Willy Haas einen Aufsatz über ihm beitrug. „Juden in der Litteratur“ hatte Hofmannsthal schon „zu meiner beträchtlichen Überraschung“ auf den ihm zugesandten Fahnen als Obertitel des Aufsatzes gelesen. Von Willy Haas sah er sich in dem Text als „repräsentativer Jude“ dargestellt, dem „ahasverischen Problemkreis“ zugehörig. Die reale jüdische Abstammung sei für diese Einordnung nicht vor allem maßgebend, Haas übernimmt, beeindruckt offenbar von Hofmannsthals heftiger Reaktion, dessen faktische Richtigstellung als Fußnote noch in seinen Text. Der „ahasverische Problemkreis“ sei „nichts anderes als der Problemkreis der jüdischen Bestimmung

nach Jesus Christus“: der „w a n d e r n d e Jude“ und der „e w i g e Jude.“ Von dem Phänomen des „Wandernden“, des „Gleitenden“ sei fast das gesamte Werk Hofmannsthals bestimmt: ein „Reisender[...], ewig Heimkehrender, doch nie Heimgekehrter.“ Dies, so Haas, spiegelte sich in Hofmannsthals Helden, die nichts national Bekenntnishaftes haben, in den landschaftlichen Stoffkreisen kein Land der Erde auslassen.

Hofmannsthal hat in einer Form darauf reagiert, die nicht nur dieses „Elaborat“ in ungewöhnlicher Schärfe ablehnt, sondern gleichzeitig abrechnet mit einem journalistischen Zeitgeist „in einer hinreichend confusen Welt“, der „das Gefühl für Verantwortlichkeit in dem was man in solche ‚geistigen‘ Zusammenhänge verbringt“ so abhanden gekommen ist, dass jegliches „Ungenau und Willkürliche“ möglich wird⁷⁷; auch das Fälschen und Ignorieren von Tatsachen. Diese Tatsachen seiner eigenen Biographie hält er Haas’ Hervorspinnungen entgegen, „der Tatbestand ist dieser: . . .“ Hofmannsthal erläutert dem Interpreten, der ihn belästigte, weitläufig seinen Stammbaum. Der Sohn des väterlichen Urgroßvaters war Christ geworden „einer höchst natürlichen, ja wohl der zu Anfang des XIX. Jahrhunderts einzig möglichen Tendenz folgend, aus einer nicht mehr begreiflichen Absonderung in die als die menschliche und allgemeine erkannte Sphäre zu treten.“ Aber dies alles, so Hofmannsthal, „ist langweilig und ganz privaten Interesses.“ Deutlich wird in dem Brief, dass Hofmannsthal in der Diskussion der Fragen nach der jüdischen Identität, privat, gesellschaftlich und erst recht in geistigen Problemstellungen, in diesen Jahren zumindest eine Verflachung, ja eine Perversion des Denkens und der intellektuellen Kommunikation sieht. „Eine der hässlichsten Larven des ‚Zeitgeistes‘“ blicke ihm aus Texten wie denen von Haas entgegen; die Schwächung und Desintegration geistiger Verantwortlichkeit in solch simplifizierenden rassistischen Zurechnungen, denen unter Umständen auch noch die Tatsachen geopfert werden. Gefährdet sah Hofmannsthal von solcher Praxis wohl auch die Möglichkeit unbefangenen geistigen Austauschs, der geistigen Freundschaft. Trotz aller Schärfe der Verurteilung wird auch hier der Ton des Bedauerns, der menschlichen Enttäuschung gegenüber Haas in dem Text mehrmals offenbar; der Enttäuschung vor allem deshalb, weil es geistiger Freundschaft hier und heute im besonderen zwischen Kritiker und Künstler, dessen Stellung – seine eigene – er „in dieser heutigen Welt [. . .] eine unendlich precäre“ nennt, so dringend bedarf. Hilflös sah er sich da – und nach Jahren der Unterbrechung des Kontaktes hat Hofmannsthal Willy Haas durchaus wieder mit freundlichem Rat und Hilfe zur Verfügung gestanden.⁷⁸

Wie sensibel und irritiert Hofmannsthal auf Zurechnungen seines Werks aus der Feder von Kritikern oder Wissenschaftlern, die Fragen rassistischer Zugehörigkeiten involvierten, reagierte, zeigen auch die Umstände der Entstehung der Eranos - Festschrift. Sie war 1924 als Geschenk zu Hofmannsthals 50.Geburtstag geplant. Borchardt und Willy Wiegand gewannen dafür auch Josef Nadler.⁷⁹ „Christian Wahnschaffe und Das Große Welttheater“ war der Titel des Aufsatzes, den Nadler zunächst beizusteuern gedachte. In ihm stellte Nadler Hofmannsthal neben Jakob Wassermann als die beiden Hauptexponenten der „mit Mendelssohn in die deutsche Geistesgeschichte eintretenden Bewegung“, nämlich der „Einverdeutschung des Deutschland mitbewohnenden Juden.“ Auf Borchardts Hinweise reagierte Nadler nicht. Hofmannsthal ist tief enttäuscht und empört über Borchardts Aufsatz darin sowohl wie über den Nadlers, vor allem über seine Gleichstellung mit Wassermann in den genannten geistesgeschichtlichen Zusammenhängen. Wiegand teilt er unverzüglich mit, dass ihm eine Publikation der Festschrift unwillkommen sei, solange Nadlers „peinlicher Aufsatz“ darin stehe.⁸⁰ Wiegand und Hofmannsthal in einem Brief an Nadler bewegen diesen dann doch, auf den Beitrag zu verzichten. Ein Aufsatz über das Altwiener Theater wurde als Ersatz gereicht. Aber auch hier wieder: Die Wertschätzung Nadlers – sicher nicht in allen Einzelurteilen

Nadlers, in seiner „literarischen Militärgeographie“⁸¹ – überdauert den Konflikt, ja die merkwürdige Begeisterung Hofmannsthals für ihn erfährt nicht einmal eine kurzfristige Trübung.⁸² Nadler hat auch im IV. Band seiner Literaturgeschichte 1932 auf diese jüdische Prägung der Wiener Moderne hingewiesen und Hofmannsthal davon nicht ausgenommen.

3.3.3. Frühe Rezeptionen unter jüdischem Aspekt.

Umso unbefangener hat in dessen Gefolge – Nadler wurde 1945 von seiner Wiener Professur suspendiert – die völkische Literaturwissenschaft diese Interpretationsmuster im Hinblick auf Hofmannsthal übernommen. Walter Linden (1937) lobt George für die Kraft, mit der er sich den „ästhetizistischen Lockungen und Versuchungen“ Hofmannsthals, des „Wiener Halbjuden“ und dessen „weichfließende(r) leid-metaphysische(r) Dichtung“ entrang.⁸³ Paul Fechter, weniger doktrinär sicher, spricht von Hofmannsthals „größtenteils jüdischer Welt“, in deren literarischen Äußerungen Literatur und das Literatendasein selbst zum Thema wird, unlebendig, isoliert. Der Zynismus seiner Deutung des späten Hofmannsthal nennt dessen Haltung „klar und besonnen, indem er über dem Staatsgedanken den Volksbereich aufsteigen sah als geistigen Raum der Nation.“ „Von der Literatur zur Erkenntnis der neuen Notwendigkeit des Lebens aus dem Volkstum ging sein Weg.“⁸⁴ Die Dogmen der völkisch-rassischen Literaturbetrachtung ließen sich auf das Werk und die geistige Persönlichkeit Hofmannsthals in vielerlei Weise, und, wie man an der Deutung Paul Fechters sieht, nicht stets nur in negativer Weise beziehen.

Das Syndrom ihrer Wert- und Unwerturteile hatte markante Züge, mit denen schon Hofmannsthals erste literarische Arbeiten, die die Urteilsstereotypen über ihn bildeten, unvereinbar waren. Es ist die Abwehr gegen das Lebensferne, Intellektuelle, gegen das Feminine, mit dem deutschtümelnde und christlich-kleinbürgerliche Kunstrichter gegen die Wiener Moderne zumal zu Felde zogen – und mit dem in ironischen, halbernstesten Anspielungen gelegentlich auch die Jungwiener Freunde und Weggefährten gegeneinander stichelten. Im vorurteilsvollen Bewusstsein jener Propagandisten waren Dekadenzsymptome schon in den Jahren vor der Jahrhundertwende, der bekannteste und aggressivste Agitator war Ottokar Stauf von der March, mit dem jüdischen Charakter verknüpft.⁸⁵ Jacques Le Rider hat auf die Fusionierungen etwa von Antijudaismus und Antifeminismus aufmerksam gemacht.⁸⁶ Nicht nur das literarische Werk sondern wohl auch die Persönlichkeit des jungen Loris, an dem viele auch durchaus nahestehende und wohlwollende Zeitgenossen und Zeitgenossinnen wie etwa Marie Herzfeld in ihrer schönen Charakterisierung die feminine Persönlichkeitsatmosphäre, das „Pagenmäßige“ (M. Herzfeld) bemerkten, wurde von diesen dumpfen rassistischen und männerbündlerischen Ressentiments getroffen. Es ging das Gerücht, an das auch Wohlmeinende schon glauben mochten, er spiele mit Juwelen und kostbaren Steinen, wenn er dichte. Ebenso wie Schnitzler, Beer-Hofmann oder sonst einer war Hofmannsthal, Werk und Persönlichkeit in einem, für die irrationalistische Literaturpropaganda zumindest um 1900 Protagonist einer verhassten modernen Kultur, die ihr als eine ausgemacht jüdische Idee erschien.⁸⁷ Weniger polemisch, vielfach sogar in Äußerungen der Bewunderung, blieb auch in späteren Stellungnahmen zu Hofmannsthal die Assoziation des unerklärlich Exzeptionellen des Frühwerks mit trüben Hinweisen auf sein gemischtes Bluterbe erhalten. Richard Dehmel etwa kommentiert in einem Brief an

Johannes Schlaf vom 14.06.1898 das Werk Hofmannsthals und Altenbergs so: „Als ob Ahasver zu sterben anfängt und seine letzten und tiefsten Kräfte zusammenrafft.“ Und am 23.12.1918 in einem Brief an Richard Schaukal sieht er Hofmannsthal und andere Österreicher nur durch ihr „jüdisches Blut“ darin gerechtfertigt, dass sie sich einer politischen Erklärung deutscher Schriftsteller verschlössen.⁸⁸ Dass sich Hofmannsthal solchen Interventionen nicht anschließen mochte, weil er ein vordringlicheres Anliegen in der Reform der künstlerischen Kultur in Deutschland sah, darüber diskutierte er u.a. im Briefwechsel mit Harry Graf Kessler, der ihn gerade seiner „Blutmischung“ („du mit deiner Blutmischung“) als ersten für diese Reform berufen sah.⁸⁹ Und ein so anders gearteter Geist wie Max Kommerell bringt 1931 noch einmal in einem Brief an Hofmannsthals Tochter dessen frühe „Knabenweisheit“ mit seinem „alten Bluterbe“ in Verbindung.⁹⁰

Umgekehrt haben auch projüdische – häufig kulturzionistische – Literaturbetrachtungen Hofmannsthals Werk unbefangen zu ihrem eigenen Bestand und Erbe gerechnet. An Gustav Krojankers Sammelband und den darin enthaltenen Beitrag über Hofmannsthal ist schon erinnert worden. Krojanker schrieb im Vorwort: „Unangreifbar und gesichert ist das Buch nur in seinem Ausgangspunkt: in der Tatsache des jüdischen Menschen als einer besonderen Form menschlichen Seins, die gleiche Inhalte auf ihre Art aufnimmt und ausdrückt.“⁹¹ Auch in dem von Siegmund Kaznelson herausgegebenen Sammelband „Juden im deutschen Kulturbereich“ rechnet Arthur Eloesser Hofmannsthal, mit ungenauen biographischen Angaben, zum „Kreise Wiener jüdischer Dichter.“⁹² „Der edelste aller österreichischen Poeten“ nennt ihn Franz Werfel und zählt ihn derart zu den „Geschenk(en) Israels an die Menschheit.“⁹³ Ähnlich Julius Bab, der 1913 in der „Freistatt“ Hofmannsthal gemeinsam mit Heine in die Reihe künstlerisch fruchtbarer emanzipierter Juden und in einen Gegensatz zur kunstlosen Ghetto-Kultur altjüdischer Observanz.⁹⁴ Und auch für Martin Buber war Hofmannsthal „in mancher Hinsicht als ein jüdischer Dichter anzusehen“, so in einer Rede 1939 in Jerusalem für die „Habima“, für deren Repertoire er die Aufnahme des „Turm“ empfahl.⁹⁵ In früheren Jahren allerdings war gerade zionistischen Kreisen um Buber Hofmannsthals „Judentum“ eher fatal. In Bubers Zeitschrift „Der Jude“ rechnet Max Brod 1916/17 mit dem „politikfremden Individualismus“ so vieler jüdischer Literaten als Symptom „einer K r i s e d e s j ü d i s c h e n G e i s t e s“ ab. „Die Tat ist wie ein Bette, auf dem die Seele ausruht“, zitiert Brod aus Hofmannsthals „Elektra“, und er fährt fort: „Kann die Ratlosigkeit, mit der die jüdische (oder jüdisch tingierte)⁹⁶ Seele die befreiende Tat ansieht, sich selbst nackter charakterisieren als in diesen Zeilen.“ Ein „tiefster Punkt eines passiven Volkes“, so Brod, sei hier erreicht.

Aus der projüdischen Inanspruchnahme Hofmannsthals und aus dem vielgestaltigen Ressentimentbewusstsein der nichtjüdischen Kommentatoren seines Werks und der literaturgeschichtlichen Strömung, die es repräsentierte, zogen die Nationalsozialisten die Konsequenz. Gerty von Hofmannsthal musste sich schon 1937 um einen Ariernachweis ihres Mannes bemühen, um die Verkaufsmöglichkeit von dessen Werken zu erhalten.⁹⁷ Schon in den 20er Jahren hatten antisemitische und christlich-soziale Blätter gegen die Salzburger Festspiele, gegen das katholische Mysterienspiel der „Juden“ Reinhardt, Moissi und Hofmannsthal gehetzt; sahen die Kathetrale zur „Synagoge“ entweiht, den Domplatz zum „Neuen Judenschulplatz.“⁹⁸ 1938 stürmten SA-Trupps das Salzburger Festspielhaus und zertrümmerten die aufgestellte Büste Hofmannsthals. Der „Jedermann“, über ein Jahrzehnt bei den Festspielen im Sommer aufgeführt, wurde abgesetzt. Was die deutschnationalen und christlich-sozialen Agitatoren schon an den Werken des jungen Loris auszusetzen hatten, vollzog ein knappes halbes Jahrhundert später das erwachte Deutschtum endgültig: die Bestreitung

seiner Zugehörigkeit zur deutschen Kultur, die Annullierung einer Leistung, der sich vier Generationen der Familie Hofmannsthal mit Hingabe gewidmet hatten.

* *

*

In der Vielschichtigkeit der Gründe, deretwegen die große zusammenfassende Darstellung von Hofmannsthals Leben und Werk noch nicht geschrieben werden konnte, bildet das Verhältnis zu seiner eigenen jüdischen Vergangenheit eine weitere Facette.⁹⁹ Vielfach ist Hofmannsthals kontaktilles, synthetisierendes, ja kameradschaftliches Wesenselement im Geistigen wie im persönlichen Umgang beschrieben worden. Den Mitschülern blieb von diesem Verhaltensmerkmal schon des Jugendlichen etwas in Erinnerung. Hilde Spiel hat in einer rückblickenden Würdigung Hofmannsthals unter der Überschrift „Psychologie des Exils“ und mit kritischen Bedenken vor allem gegen das Konzept der Schrifttums-Rede etwas von der Ratlosigkeit, der Angst und der Kraft des „deracinè“ in solchen geistigen Gründungsversuchen wirksam gesehen.¹⁰⁰ Von der Agonie der österreichischen Monarchie, in deren Geschichte im 19. Jahrhundert in Wien die Assimilationsgeschichte der Familie Hofmannsthal so eng verwoben war, war diese Haltung sicher mitbedingt. Die in ihr prekär werdenden Assimilationsvoraussetzungen waren für Hofmannsthal sicher nicht vordergründig ein Problem, die seinen jüdischen Erbteil betrafen, vielmehr waren sie Gefährdung eines umfassenden kulturellen Konsenses, auf den er eine human funktionierende Gesellschaft angewiesen sah; und wohl sich selber. R.A. Schröder, der enge Freund Hofmannsthals seit 1900, hat diese Ungesicherheit von Hofmannsthals Bewusstsein im Begriffen protestantischer Theologie als die „– im höchsten, tragischsten Sinn zu verstehende – jüdische Komponente im Wesen Hofmannsthal's“ verstanden; in den frühen Erzählungen schon als das „Wesen ungenauer Herkunft und undefinierbarer Zukünfte.“ Alles lief bei Hofmannsthal hinaus auf den „„unbekannten' Gott“, „ins Jenseits einer unerreichlichen Wirklichkeit.“ „Es war in ihm etwas“, schreibt R.A. Schröder, „von dem Einsiedlerkrebs, der überall nach bergenden Hüllen für sein eigenes, gefährdetes Ich sucht. Aber das allgemeine commercium und connubium aller mit allen, auf dessen Spuren diese Suche ging, gibt es nur ‚in potentia', niemals ‚in actu', es müsste denn der actus des Schöpfers selbst sein.“¹⁰¹ In dieser Ungesicherheit war Hofmannsthal sicher Hebbel näher als Grillparzer, dessen Vermächtnis er für die geistige Festigung des österreichischen, multinationalen Vaterlandes beschwor. Die bedeutsamen Ursachen der Faszination, ja der Erschütterung, die ihn bei der Lektüre von Hebbels Tagebüchern erfasste, wiewohl ihn auch hier „das Persönliche“ verdross, werden ihm innerlich sicher bewusst gewesen sein. Jene Suche nach „bergenden Hüllen“ griff gewiss auch, so Jacques Le Rider, zu „Maskierungen.“ Dass Hofmannsthals Universalismus nichts anderes aber war als „offiziöse universalistische Ideologie, die von der habsburgischen Macht verbreitet“ wurde, so Le Rider, ist ein doch wohl etwas weit gegriffenes Urteil.¹⁰² Le Rider selber hat an anderer Stelle, auch hier freilich etwas thesenhaft und erläuterungsbedürftig, gerade in diesem „Heimweh nach einem Universalismus“ nicht allein Hofmannsthals katholische Motivation wirksam gesehen, sondern auch „Wurzeln“, die „zu einer geheimen jüdischen Identität führen.“ Gerade dieser mitteleuropäische Universalismus Hofmannsthals, so Le Rider, stehe „jener der jüdischen Intellektuellen liberaler Tradition“ nahe.¹⁰³

Hofmannsthals Maskierungen, zu denen auch sein „Snobismus“ und als dessen Kehrseite Äußerungen eines kulturellen Antisemitismus gehörten, waren oft wohl eher Äußerungen eines für Hofmannsthal charakteristischen reflektorischen und ästhetischen Verhältnisses zur Welt, dessen Regulative durch assimilative Erziehung und Bildung so

tief in seinem Gedankenhabitus, ja fast in seinem physischen Sensorium verankert waren, dass auch gelegentliche desillusionierte Einsicht diese Lebensdisposition nicht veränderte. Auch Hofmannsthals spätere politische Stellungnahmen, so Mattenklotts plausible These, sind aus seiner poetischen Reflexionsform abgeleitet, sie sind „Sprachgestalten“, suggestiv und appellativ entfaltet als Gegenpol zu einer mehr und mehr anonymisierten und orientierungs- und legitimationslosen historischen Entwicklung. In frühen Jahren hat er wahrscheinlich in einigen Gedankengängen sich auseinandergesetzt mit deren scheinbaren Voraussetzungen und hat des eigenen jüdischen Erbes sich erinnert. Je mehr er in Überschätzung des mit Entschiedenheit ergriffenen Dichterberufs dessen Wirkungshorizont mit der Kraft des Wortes und der literarischen Bilder ins Gesellschaftliche auszudehnen versuchte, umso unliebsamer waren dessen kohäsiven Zielen spaltende Elemente in Form von Fragen nach etwas so Persönlichem wie die nach rassischer Abstammung und religiöser Zugehörigkeit. Dies Persönliche, „Autobiographische“ war ihm als Gegenstand öffentlicher Befragung und Beredung „ein Greul“, wie er an Richard Strauss schrieb (1.8.1918). Man muss darin nicht nur, wie Le Rider, eine Kraft der „Verdrängung“ sehen. Oder, wie zuletzt noch Walter Grab, jüdischen Selbsthass.¹⁰⁴ Der Einzelne galt ihm als Schnittpunkt vieler Kreuzwege und Verknüpfungen mit jeweils undenkbar vielen Möglichkeiten, Anfängen, Aussichten¹⁰⁵, für den anderen kaum völlig erkennbar; sich selbst nicht einmal ganz erkennbar; höchstens im Kunstwerk spiegelbar. Gewiss auch zweifelhafte individuelle Motivation steht hier nahe bei der Einsicht, aus der sinnvoller Widerstand entsteht, gegen eine konsensunfähige, keine Verantwortung gegenüber Gesellschaft und Natur mehr wahrnehmende Masse zentrifugaler Individuen;¹⁰⁶ nahe bei der Einsicht vielleicht auch nur in unausweichliche Verluste der Naturgeschichte des Intellekts.¹⁰⁷ In aller Stille hatte er Vorbereitungen dafür getroffen, in der Kutte der franziskanischen Tertiärer, des dritten Ordens der Weltleute, begraben zu werden. In dem Forcieren und Hervorzerren des Persönlichen hat Hofmannsthal Signaturen einer neuen Zeit erkannt, die ihm lebensnotwendig erscheinende Konsense und Verständigungsmöglichkeiten außer Kraft setzte.

Zu Beginn seines letzten Lebensjahres hat Hofmannsthal zum 200.Geburtstag Lessings in dessen „Nathan“, den er als Lustspiel auf der Bühne zu sehen wünschte, das „erreichte Soziale“ gefeiert. „Im weisen Nathan hat der deutsche Jude durch Lessing sein ‚Soziales‘ erreicht, nämlich seine geistige und soziale Einbürgerung als Vorbedingung und Vorbereitung der politischen Emanzipation.“ Dass Lessing dem 18.Jahrhundert in historischer Sicht so ganz und gar angehöre, dass er dessen geistige Bewegung in Sprache fasste und von ihr ihre Kraft bezog, hat Hofmannsthal betont. Welchem 20.Jahrhundert in der Literatur aber, er selber angehörte, an diese Frage erinnert die Feststellung über den Juden Nathan.

Anmerkungen:

¹ Zu nennen sind Hans Tramer, Einiges über Hofmannsthal, in: Mitteilungsblatt (Tel Aviv) Nr.39 vom 21.10.1977, S.5. Ernst Simon, Hofmannsthal Seine jüdischen Freunde und seine Stellung zum Judentum, in: Ebd., Nr.38 vom 14.10.1977. Ders., „Agur, fils d'Jaké.“ Hofmannsthals jüdische Legende (1967) in: Ders., Entscheidung zum Judentum, Frankfurt 1980, S.212-245. John Milfull, Juden. Österreicher und andere Deutsche. Anmerkungen zum Identitätsproblem am Beispiel der Prosa Hofmannsthals 1912-1916, in: Geschichte und Gesellschaft 7 (1981), H.3/4, S.582-589. Hans Dieter Hellige, Generationskonflikt, Selbsthaß und die Entstehung antikapitalistischer Positionen im Judentum, in: Geschichte und Gesellschaft 5 (1979), S.499 f.

² Jens Rieckmann, Zwischen Bewußtsein und Verdrängung. Hofmannsthals jüdisches Erbe, in: DVjs 67, 1993a, H.3, S.466-483. Ders., (Anti-) Semitism and Homoeroticism: Hofmannsthal's reading of Bahr's novel „Die Rote Korahs“, in: German Quarterly Bd.66 (1993 b), H.2, S.212-221.

³ J. Le Rider (1990), S.351.

⁴ S. Beller (1993), S.89.

⁵ Gert Mattenklott, Hofmannsthals Votum für Europa, in: Austriaca 1993, Nr.37, S.189.

⁶ Genaue Beschreibung des Wappens in: 1000 Jahre österreichisches Judentum. Ausstellungskatalog (= Studia Judaica Austriaca IX). Hg. v. Klaus Lohrmann, Eisenstadt 1982, S.340.

⁷ Isak Löw Prostiebor war, nach seinem Geburtsort in Böhmen, sein eigentlicher Name. Er wollte zunächst Rabbiner werden, wurde dann aber Hauslehrer bei der Familie Baruch Königswart und später in deren Geschäft tätig. Er heiratete eine Enkelin des Firmenbesitzers und nahm den Namen Hofmann an (Dazu Lohrmann 1982, S.339).

⁸ Zit. W. Volke (1967), S.9.

⁹ H. v. Hofmannsthal, Aufzeichnungen aus dem Nachlaß 1906, in: Ges. Werke in 10 Bänden, Frankfurt 1980, S.477.

¹⁰ H. Broch (1975).

¹¹ Vgl. Wilfried Konnert, Landstraße. Von der Vorstadt zum Zentrum, Wien 1980, S.65-106.

¹² Vgl. M. Rozenblit (1989), S.85 f.

¹³ W. Volke (1967), S.8.

¹⁴ R. Hirsch, Hofmannsthal und Stefan Groß. Zeugnisse und Briefe, in: R. Hirsch, (1995), S.392.

¹⁵ FS, Der junge Hofmannsthal, in: Vossische Zeitung vom 23.7.1929 (Archiv Bibliographica Judaica Frankfurt/Main).

¹⁶ Richard Alewyn, Unendliches Gespräch (1954), in: Ders., Über Hugo von Hofmannsthal, Göttingen 1958, S.18.

¹⁷ Hugo von Hofmannsthal, Buch der Freunde, in: GW, a.a.O., S.260.

¹⁸ Zit. U. Renner (1988), S.36.

¹⁹ Hugo von Hofmannsthal/M. Buber. Briefe 1926-1928, in: Neue Rundschau 73 (1962), S.760.

²⁰ Hugo von Hofmannsthal – Rudolf Borchardt. Briefwechsel. Hg. v. Marie Luise Borchardt und Herbert Steiner. Frankfurt 1954, S.174.

²¹ Max Rychner, Die Berührung der Sphären, in: Neue Rundschau 42 (1931), H.9, S.415.

²² Hugo von Hofmannsthal – E. v. Bodenhausen. Briefwechsel. Hg. v. Dora v. Bodenhausen, Düsseldorf 1953, S.246.

²³ H. v. Hofmannsthal, Aufzeichnungen aus dem Nachlass 1894, in: Reden und Aufsätze III. Ges. Werke, a.a.O., S.383.

²⁴ FS (1932/33), S.43.

²⁵ Vgl. Matthias Mayer (2001), S.114.

²⁶ R. Hirsch (1995), S.380.

²⁷ Hugo von Hofmannsthal, Ad me ipsum, in: GW, a.a.O., S.602.

Über die „allgemeine Unklarheit des Wohinaus“ in dieser Lebensphase Mitte der 90er Jahre geben auch die Aufzeichnungen und Tagebücher aus dem Nachlass Auskunft. „Ein neuer

Lebensabschnitt, ein ungeheures Hinter - sich - lassen“, notiert er am 12.07.1895 in Göding. „Wirksamkeit“: in dem Begriff fasst sich stets wieder zusammen, wohin eine künftige Entwicklung gehen soll. „Das Ungeheure des Lebens ist nur durch Zutätigkeit erträglich zu machen; immer nur betrachtet, lähmt es“ (23.[?]7.1895). H. v. Hofmannsthal, Aufzeichnungen aus dem Nachlaß 1895, in GW, a.a.O., S.405 und 407.

²⁸ H. v. Hofmannsthal – A. Schnitzler. Briefwechsel. Hg. von Therese Nickl und H. Schnitzler, Frankfurt 1983, S.58.

²⁹ H. v. Hofmannsthal, Buch der Freunde, in: GW, a.a.O., S.262.

³⁰ Wie viel Anregung dieses Milieu des jüdischen Großbürgertums auf den jungen Hofmannsthal ausübte, hat kürzlich noch einmal Karlheinz Rossbacher hervorgehoben (Warum schreiben Sie?) Dichtende Nicht-Dichter in einem Wiener Familienverband des 19.Jahrhunderts. Diskretes Schreiben in Lebenskrisen. Ein inspiratives Milieu für den jungen Hofmannsthal?, in: Sprachkunst 27 (1996), S.237 f.

³¹ K. Kraus, Die Fackel 1900, Nr.60, S.21.

³² Vgl. I. Barea (1966), S.299 f.

³³ Die These John Milfulls (1981, S.582 ff), dass in „Hofmannsthals konservativ - antikapitalistischen Weltbild“ die jüdischen Hochfinanz „dämonisiert“ wird und dass das Festhalten am jüdischen Glauben sich „als kommerziell wie gesellschaftlich nachteilig“ erwies ist zu pauschal und problematisch v.a. darin, dass sie verschiedene historische Assimilationskontexte nicht berücksichtigt.

³⁴ In dem Kreis in der Villa Wertheimstein in den 90er Jahren vgl. instruktiv R. Auernheimers „Bilder und Schatten“ des älteren Wien (1920), S.113.

³⁵ Ferdinand von Saar an Hugo von Hofmannsthal vom 25.03.1893, in: Rudolf Hirsch. (1995), S.284. Saar sprach von dem „schmucken Hofmannsthal mit dem Dante - Köpfer!“, berichtet Marie von Gomperz an diesen (19.07.1893. Ebd., S.196). Über die Stellung und das Verhalten Hofmannsthals in dem Kreis schreibt Josephine von Wertheimstein am 13.10.1893 an ihre Tochter Franziska: „Ich muss auf einem andern Stern schon mit ihm bekannt gewesen sein; oft sagt er etwas als ob es aus meiner Seele herausklingen würde; das modern Unverständliche lässt er immer mehr und mehr fallen“ (13.10.1893. Ebd., S.297).

³⁶ R. Hirsch, F. v. Saar und Hugo von Hofmannsthal, in: R. Hirsch (1995), S.297.

³⁷ H. v. Hofmannsthal an M. v. Gomperz. Die Empfängerin selber datiert den Brief auf den „sogenannte[n] 1.Mai [1892]“ (Briefwechsel H. v. H. – M. v. G. Hg. v. Ulrike Tanzer, Freiburg i. B. 2001, S.53.

³⁸ H. Broch, Hofmannsthal und seine Zeit, in: Ders., Schriften zur Literatur 1, Frankfurt 1975, S.186.

³⁹ H. v. Hofmannsthal an R. Beer-Hofmann vom 4.10.1894 (Briefe 1890-1901, Berlin 1935, S.119 f.):

„Ich esse freilich keine so schönen Sachen, die nach Heiligenbildern riechen, aber es ist auch ganz hübsch. Jenseits des großen Suppentopfs hängen an der Wand die alten Herren, die ‚uns‘ damals sehr glorreich kommandiert haben, damals, in der Affäre, wo man den Schwedenkönig spät abends tot gefunden hat, tot von 3 Kugeln aus ‚unsern‘ Reiterpistolen, und dieses andere Mal bei Kolin; und die andern vor Belgrad und bei Aspern und bei La Rothière. Und unter den alten Bildern sitzen 25 junge Herren und heißen dann Kinsky, Radetzky und O'Donnell und Tiefenbach und Herbertstein und Crenneville und Auersperg und Taxis: und, wenn man nur will, so riechen die nach Wallenstein und nach andern sehr merkwürdigen Intrigen und sehr stilvollen Gobelins des Heiligen Römischen Reiches, wenn auch nicht gerade nach den Heiligen 3 Königen. Ja, sie haben sogar einige ganz einzige Bewegungen der Arme und der Augenlider, die im übrigen Europa nur mehr in Museen zu sehen sind und die ich sehr goutiere.

Im übrigen ist es kotig und öd.“

⁴⁰ Willy Haas, Die literarische Welt, München 1957, S.44.

⁴¹ Felix Braun, Zeitgefährten, München 1963, S.12 und 18.

⁴² Jakob Wassermann, (1921), S.86.

- ⁴³ L. v. Andrian, Erinnerungen an meinen Freund, in: Helmut Fiechtner, H. v. Hofmannsthal. Die Gestalt des Dichters im Spiegel seiner Freunde. Bern – München 1963, S.70 f.
- ⁴⁴ Zit. Ursula Renner, L. v. Andrian über Hugo von Hofmannsthal, in: Hofmannsthal-Blätter 35/36, 1988, S.5/6.
- ⁴⁵ Beispielhaft dafür die Mitteilungen an Andrian vom 4.5.1896: „Ich hab an diesem Brief zu schreiben aufgehört. Es war zu schmutzig und zu kalt in meinem Zimmer (ich wohn’ bei einem Juden); oder am 20.5.1896: „Die Wirtsbevölkerung besteht aus Juden, die sehr häßlich und verschlagen sind“ (H. v. Hofmannsthal/L. v. Andrian. Briefwechsel. S.64 u. 68).
- ⁴⁶ Vgl. J. Rieckmann (1993), S.481.
- ⁴⁷ „Ich habe das Vertrauen vor dem obersten Stand, dem hohen Adel, das ich hatte, das Zutrauen, er habe, gerade Österreich, etwa zu geben und zu bedeuten, völlig verloren, und damit meine Achtung vor dem Stand als solchem – die ich, Gott weiß woher, hatte, ich sehe jetzt die Rolle die dieser Stand bei allen Katastrophen Österreichs gespielt hat, 1805, 1809 wie 1848, wie 1859 – mit anderen Augen als vorher – und ich fürchte, mit klareren. Aber ich gewahre nirgends den Stand, ja nicht einmal die Elemente des, welche diesen in der Führung ersetzen könnten.“ (H. v. Hofmannsthal an L. v. Andrian vom 24.08.1913, in: Briefwechsel, S.199/200).
- ⁴⁸ Zit. U. Renner (1988), S.37. Vgl. dazu auch M. Mayer (2001), S.118.
- ⁴⁹ FS, Erinnerungen an Hofmannsthal, in: NFP vom 18.7.1929, S.2. Wiederabdruck in: Hamburger Fremdenblatt vom 20.7.1929 und Königsberger Hartungsche Zeitung vom 21.7.1929 MA.
- ⁵⁰ Dazu anregend – auch dem Verständnis Hofmannsthals in dem letzten halben Jahrhundert Wege bahnend – noch immer zu der schon 1939/40 entstandene Kommentar Adornos zu dem Briefwechsel zwischen George und Hofmannsthal, in: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. München 1963, S.190-231.
- ⁵¹ H. v. Hofmannsthal, Tage- und Notizbücher, Harvard Univ. Houghton Library. Zit. J. Rieckmann (1993 a), S.466.
- ⁵² H. v. Hofmannsthal – Harry Graf Kessler. Briefwechsel 1898-1929. Hg. v. Hilde Burger. Frankfurt 1968, S.197.
- ⁵³ Zit. R. Hirsch (1995), S.224.
- ⁵⁴ H. v. Hofmannsthal, Aufzeichnungen aus dem Nachlaß, in: Reden u. Aufsätze III. S.383.
- ⁵⁵ Vgl. Hofmannsthal, Umrisse einer neuen Journalismus (1907), in: GW, a.a.O., S.378-381.
- ⁵⁶ H. v. Hofmannsthal – A. Schnitzler. Briefwechsel. S.139 und 177.
- ⁵⁷ Zit. J. Rieckmann (1993 b), S.218.
- ⁵⁸ Georg Hirschfeld berichtet in einem Feuilleton „Maitage“ im „Merker“ (3.1912, S.340) von einer pointierten Bemerkung Hofmannsthals ihm gegenüber über die Spielkinder im Volksgarten „zu Füßen des marmornen Grillparzer“ als den „Jordans.“
- ⁵⁹ Vgl. dazu u.a. Jacques Le Rider, H. v. Hofmannsthal. Historismus und Moderne in der Literatur der Jahrhundertwende, Wien 1996, S.237. Martin Stern, Hofmannsthals Wirklichkeit, in: Hofmannsthal-Forschungen II, Freiburg 1974, S.5-21.
- ⁶⁰ G. Mattenklott (1993), S.189.
- ⁶¹ Vgl. Matthias Mayer (2001).
- ⁶² Die Textzitate im folg. Abschnitt sind den Arbeiten Rieckmanns (1993) entnommen.
- ⁶³ H. v. Hofmannsthal, sämtliche Werke. Erzählungen 2.Bd. XXIX. Aus dem Nachlass hg. v. Ellen Ritter. Frankfurt 1978, S.14.
- ⁶⁴ Vgl. E. Simon (1977), S.4.
- ⁶⁵ Vgl. H. Fiechtner (1963), S.281.
- ⁶⁶ H. v. Hofmannsthal – A. Schnitzler. Briefwechsel. S.238, 256 f und 312.
- ⁶⁷ Vgl. dazu noch einmal Ulrike Landfester in der Einleitung zu dem von ihr herausgegebenen Briefwechsel Hofmannsthal – Clemens v. Franckenstein (Freiburg/Brsg. 1998, S.20-23).
- ⁶⁸ A. Schnitzler, Briefe 1875-1912, S.701 f. – Ulrike Landfester hat zu dieser Kontroverse auch im Hofmannsthal-Jahrbuch 5 (1997), S.19 ff. Stellung genommen.
- ⁶⁹ Vgl. O. Schnitzler, Spiegelbild, a.a.O., S.76.

⁷⁰ H. v. Hofmannsthal – R. Beer-Hofmann. Briefwechsel. Hg. von Eugene Weber, Frankfurt 1972, S. 145. – Zur vielschichtigen und wechselhaften Beziehung der beiden Dichter vgl. Gabriella Rovagnati, *Cronaca di una amicizia difficile*, in: *Annali della Facoltà di lettere e Filosofia dell'Università di Milano* 44 (1991), v.a. S.81 ff.

⁷¹ Ebd., S.167.

⁷² Hugo von Hofmannsthal – Borchardt. Briefwechsel, S.137.

⁷³ Hugo von Hofmannsthal – Florens Christian Rang. Briefwechsel, in: *Neue Rundschau* 1959, H.3, S.402 ff.

⁷⁴ Walter Benjamin hat auf dieses höchst „Persönliche“, ihn Befremdende von Hofmannsthals Werturteil an anderer Stelle hingewiesen. Er spricht von seiner „kindliche(n) Unschuld“, die es Hofmannsthal erlaube, „die Feuilletons von Salten kaum weniger als mein Barockbuch zu schätzen“ (W. Benjamin, *Briefe* 2, Frankfurt 1978, S.854. Vom 07.05.1940 an Th. W. Adorno).

⁷⁵ Vgl. J. Rieckmann (1993 b). Die Zitate sind R.'s Text entnommen. Der Brief Hofmannsthals an Bahr ist unveröffentlicht.

⁷⁶ Wie sehr Hofmannsthal auch bei nahestehenden Personen von solchen Zurechnungen gereizt war, bezeugt eine hier freilich sanfte, nichtsdestoweniger deutliche Korrektur gegenüber einem Vorhaben von Rudolf Pannwitz. Es geht um Borchardt in einem Brief Hofmannsthals vom 15.11.1919.

„Sie wollen ihn – sagt ein Zwischensatz Ihres Briefes – als Juden, deutschen Juden hinstellen und hätten ihn gerne in dem schönen, den Juden gewidmeten Capitel mitgenannt. Denken Sie, daß mir dies, ihm gegenüber, gegens Gefühl geht, fast wie Unrichtiges – wogegen es mir natürlich bei BeerHofmann oder etwa auch bei Franz Werfel (einer der wenigen Dichter dieser Generation der vielleicht wird einbezogen werden müssen) durchaus entsprechend erscheint. ‚Rassenmässig‘, um dies dubiose Wort zu gebrauchen, mag es ja wohl stimmen. Andererseits ist, wenn ich mich einer Erzählung von ihm recht entsinne, die Familie schon seit mehreren Generationen evangelisch und in diesem Culturkreis angehörig (zumindest schon die Eltern) – und ich frage mich ob man, so sehr die Sache der obigen Formulierung recht geben mag, in der nuance nicht das Falsche gibt, wenn man ihn pur et simple so classificiert. – Aber dies ganz leise u. bescheiden, mehr fragend.

Herzlich Ihr Hofmannsthal.“

(H. v. Hofmannsthal – R. Pannwitz. Briefwechsel. Hg. in Verb. mit dem Deutschen Literaturarchiv von G. Schuster. Mit einem Essay von E. Jaeckle. S.431.)

⁷⁷ Hugo von Hofmannsthal – Willy Haas. Briefwechsel. Hg. v. Rolf Italiaander, Berlin o. J., S.46/47.

In den Anmerkungen erwähnt der Herausgeber einen Brief Hofmannsthals an Otto Forst-Battaglia vom 10.07.1925, der, ähnlich wie der Sammelband von Krojanker, ihn in eine Reihe „(sehr achtbarer) deutscher Schriftsteller, die Juden sind“, gestellt hatte. Auch ihn klärt Hofmannsthal mit biographischen Fakten auf und äußert Zweifel, ob sich „im Bereich ernsthafter Darstellung in einem Buch“ Forst-Battaglias Feststellungen halten lassen; „von Zeitungen ist man ja jede Art von Ungenauigkeit gewöhnt“ (S.93). Dass Hofmannsthal in diesem Brief „weniger dezidiert zu seiner jüdischen Herkunft Stellung“ beziehe, wie Rieckmann (1993 a, S.471) meint, wird nicht erkennbar. Stilistische Unterschiede folgen hier wohl eher aus solchen der persönlichen Vertrautheit und des Ausmaßes der von Hofmannsthal kritisierten Interpretationswillkür.

Hofmannsthals Idiosynkrasie gegen Krojankers Sammelband und seine jüdischen Etikettierungen war im Übrigen durchaus nicht singulär und fand vielmehr schnell „Mitbetroffene“. Rudolf Borchardt, im gleichen Band porträtiert, ebenfalls von Haas, nennt Krojankers Werk ein „abscheuliches Buch“, verteidigt Hofmannsthal dagegen (vgl. R. Borchardt – M. Buber. *Briefe, Dokumente, Gespräche 1907-1964*. In Zusammenarbeit mit K. Neuwirth hg. v. G. Schuster, München 1991. V.a. die instruktive Einleitung S.18 ff.).

⁷⁸ Vgl. dazu auch die „Erinnerungen an Hugo von Hofmannsthal“, die Haas 1952 im „Merkur“ veröffentlichte (S.642-659).

- ⁷⁹ Vgl. zum Folgenden Werner Volke, H. v. Hofmannsthal und Josef Nadler, in: Hofmannsthal-Forschungen III, 1975, S.87 ff.
- ⁸⁰ Hugo von Hofmannsthal's Briefe an Willy Wiegand und die Bremer Presse. Mitgeteilt von Werner Volke, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 7 (1963), S.111.
- ⁸¹ Vgl. die Einl. von Gerhard Schuster zu dem BW R. Borchardt – M. Buber. A.a.O., S.22 f.
- ⁸² H. v. Hofmannsthal und J. Nadler in Briefen. Mitgeteilt von Werner Volke, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 18 (1974), S.78/79.
- ⁸³ Walter Linden, Geschichte der deutschen Literatur, Leipzig 1937, S.425.
- ⁸⁴ Paul Fechter, Geschichte der deutschen Literatur, Berlin 1941, S.678 und 691.
- ⁸⁵ Vgl. Ottokar Stauff von der March, Die Neurotischen (1903), in: Die Wiener Moderne. Hg. v. G. Wunberg, S.245.
- ⁸⁶ J. Rieckmann (1993 b, S.216 ff) hatte im Zusammenhang mit Hofmannsthal's Lektüre der „Rotte Korah“ von Bahr auf ein in dessen Stellungnahme zum Ausdruck kommendes verdrängtes erotisches Motiv hingewiesen, Anhaltspunkte in dieser Richtung haben dem antijüdischen und antifeministischen Ressentimentbewusstsein der Hofmannsthal-Kritiker sicher Nahrung gegeben.
- ⁸⁷ Für Antisemitenblätter wie den „Kikeriki“ rechnete eben auch Hofmannsthal zu den „Judenjüngel“ der neuen Literatur (Vgl. W.E. Yates, A. Schnitzler, H. v. Hofmannsthal and the Austrian Theatre, New Haven – London 1992, S.83).
- ⁸⁸ Richard Dehmel, Ausgewählte Briefe 1883-1902, Berlin 1923, S.280 und Ausgew. Briefe 1902-1920, Berlin 1923, S.446.
- ⁸⁹ H. v. Hofmannsthal – Harry Graf Kessler. Briefwechsel. S.187 f. (vom 7.8.1908).
- ⁹⁰ Max Kommerell, Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944. Hg. v. Inge Jens, Freiburg/Breisgau 1967, S.211.
- ⁹¹ G. Krojanker (1922), S.13.
- ⁹² Siegmund Kaznelson (Hg.), Juden im deutschen Kulturbereich, Berlin ²1959, S.40. Vgl. zu Hofmannsthal im gleichen Band auch den Beitrag von Paul Landau, Gesellschafts-Kultur, S.904 ff.
- ⁹³ Franz Werfel, Das Geschenk Israels an die Menschheit. Eine Liste mit Kommentar (1938), in: Ders., Oben und Unten, München – Wien ²1975, S.327.
- ⁹⁴ Vgl. Julius Bab, in: Die Freistatt (1913/14), S.170. – Ähnlich auch Arnold Zweig. Für ihn knüpft sich im Werk Hofmannsthal's (neben dem von Schnitzler, Buber und Polgar) „österreichisches Judentum in die Formen und innere Helle, in die geistige Leichtigkeit und Reinheit mittelländischer Welt“ (A. Z., Juden auf der deutschen Bühne, Berlin 1928, S.218).
- ⁹⁵ Martin Buber, über die Aufführungen der Habima, in: Hofmannsthal-Blätter 1984, H.30, S.52. Über Bubers Reaktion (und möglicherweise auch Einfluss) auf Hofmannsthal's Arbeit an der zweiten Fassung des „Turm“ informiert Maurice Friedman, Martin Buber and the Theatre, New York 1969, S.26-42. Vgl. dazu auch H. v. Hofmannsthal/M. Buber. Briefe 1926-1928, a.a.O., S.758 f.
- ⁹⁶ Max Brod, Unsere Literaten und die Gemeinschaft, in: Der Jude, Jg.1 (1916-17), S.460.
- ⁹⁷ Vgl. J. Rieckmann (1993 a), S.473.
- ⁹⁸ Vgl. W.E. Yates (1992), S.214 f. Gegenstand einer breiteren Kritik an dem Salzburger Unternehmen war freilich auch der dort sich ausbreitende Kultursnobismus.
- ⁹⁹ Vgl. Michael Winkler, How to write Hofmannsthal's life: Annals, biography of his work, or the poet in his time?, in: MAL 7 (1974), S.113-116.
- ¹⁰⁰ Hilde Spiel, Kleine Schritte, München 1976, S.41 f.
- ¹⁰¹ R.A. Schröder an C.J. Burckhardt vom 18.05.1954, Zit. Balz Engler, Hugo von Hofmannsthal in der Sicht seiner Freunde, in: Hugo von Hofmannsthal-Blätter 1978, H.19/20, S.95/96. Burckhardt hat in seiner Antwort auf diesen Brief Schröders gleichsam protestantischer Deutung widersprochen (Ebd., S.97/98).

Dennoch gibt auch er Hinweise auf Hofmannsthal's Bewusstsein seiner Abstammung.

„Man muß sich immer vor Augen halten, was sein Volk seit 4000 Jahren leistet und erlitt. Er wußte wie kein anderer, welche Furchtbarkeiten ihm bevorstanden und wie heillos verstrickt Schuld und Verdienst, Fluch und Gnade auf diesem Passionswege wirkten und wirken.“ Weitere Hinweise auf Hofmannsthals jüdische Herkunft, so der Kommentar von Balz Engler, hat Burckhardt vor der Drucklegung dieses Briefs gestrichen in der Sorge, zu Privates könnte eine Missdeutung zur Folge haben.

¹⁰² J. Le Rider (1990), S.400.

¹⁰³ J. Le Rider (1997), S.237.

¹⁰⁴ Walter Grab, „Jüdischer Selbsthaß“ und jüdische Selbstachtung in der deutschen Literatur und Publizistik 1890 bis 1933, in: *Conditio Judaica*, Teil 2, a.a.O., S.314 f.

¹⁰⁵ Vgl. Matthias Mayer, *H. v. Hofmannsthal*, Stuttgart – Weimar 1993, S.1.

¹⁰⁶ Vgl. Mattenklott (1993), S.191 f.

¹⁰⁷ Vgl. dazu etwa den erhellenden Aufsatz von Norbert Altenhofer, „Wenn die Zeit uns wird erwecken . . .“ Hofmannsthals ‚Turm‘ als politisches Trauerspiel, in: *Hofmannsthal-Forschungen* 7 (1983), S.1-17.

4. Eine andere „Jugend in Wien“. Frühe Biographie.

4.1. Ein ungarischer Jude

Geboren wurde er als Siegmund Salzmann, am 6. September 1869 in Budapest. Erst Ende der 80er Jahre, als er erste Proben seines literarischen Könnens veröffentlichte, nahm er den Namen Felix Salten an, angeblich um diese Ambitionen vor seiner Familie zu verheimlichen. So helllichtig wie man nur als Mitbetroffener sein konnte, witterten seine Feinde hinter der Namensänderung noch etwas anderes: stets wieder nennt ihn, die gesellschaftliche Ranküne gegen den ungarischen Juden festhaltend, Karl Kraus in seinen Polemiken „Sziga“ oder „Zsiga Salzmann“, „transleithanischen Kulturidealen“ entstammend (Die Fackel 86/22). Was ein „typisch ungarischer Jude“ sei – nichts Erfreuliches –, darüber verständigte man sich freilich auch unter Juden von ungarischer Herkunft leicht. Salten schreibt an Schnitzler aus Miskolc am 12.09.1891 und berichtet ihm aus dem „Milieu“, „in das ich hier geraten bin.“ Er ist den widerlichsten Geschmacklosigkeiten eines jungen Ingenieurs ausgesetzt, „(typisch ungarischer Jude)“, der „sich bei mir angenehm machen wollte. Als wir durch den Uponyer Engpass fuhren, umringt von hohen Bergen, in denen mächtige Kohlenlager enthalten sind, begann der Mensch neben mir enthusiastisch zu werden und mir von der ‚Mutter Natur‘ zu reden. Ich glaubte, ich müsse vom Wagen springen, um laut schreiend ins Café Kremser zu laufen, um mit Ihnen über die lächerliche Begeisterung des *Widerlichen* 1. Grades zu schimpfen.“¹

Der Vater, Philipp Salzmann, wurde 1831 in Miskolc im nordöstlichen Komitat Borsod (Borsod-Gömör) geboren.² Eine jüdische Gemeinde orthodoxer Glaubenspraxis entstand schon Anfang des 18. Jahrhunderts in Miskolc.³ Die jüdische Bevölkerung in einer Reihe von Siedlungen um Miskolc herum war freilich weit umfangreicher als die noch kleine städtische Gemeinde. Miskolc erlaubte nur eine sehr begrenzte Niederlassung von Juden insbesondere zum Schutz von Handelsrechten ihrer eigenen Bürger. Der Wein- und Spirituosenhandel etwa geriet aber dann doch, weil sich reiche Ungarn selber gerne wirksamer jüdischer Hilfe bedienten, zunehmend in die Hand von Juden. Juden traten in diesen und anderen Handelssektoren an die lange Zeit gewährte Stellung mazedonischer Griechen. Die Gemeinde in Miskolc wuchs im 18. Jahrhundert langsam aber stetig, und erlangte trotz der wachsamen Aufsicht der städtischen Organe eine dominante Bedeutung vor allem eben im Handelswesen. Beleg dafür ist, dass es ein Jude war, Strauss Moritz, der 1848 schließlich die erste Handelsschule in Miskolc gründete. Miskolc hatte im 19. Jahrhundert einen vergleichsweise hohen jüdischen Bevölkerungsanteil, neben Debrecen, Szeged und Pecs den höchsten in Ungarn, außer Budapest. Er betrug in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stets um 20 % der Gesamtbevölkerung. Die jüdische Gemeinde genoss jetzt beträchtliche Freiheitsrechte beruflicher Art, in Bezug auf den Erwerb von Häusern und Landbesitz, und sie verfügte auch über eine entwickelte soziale Infrastruktur an karitativen Hilfsdiensten, Krankenhäusern und eigenen Schulen. Von dem dogmatischen Streit, der das ungarische Judentum im Laufe des Jahrhunderts in immer wieder aufflammenden Auseinandersetzungen entzweite, war auch die jüdische Gemeinde in Miskolc betroffen. Die starken Zuwanderungen von Juden seit Mitte des 18. Jahrhunderts nicht nur aus der traditionalistischen Stetl-Kultur, den „civitates dei“ (Manes Sperber) des Ostens sondern

auch aus Böhmen und Mähren vor allem⁴ in ein Land, das damals noch eine nicht sehr bestimmte soziale und politische Form hatte, noch viele Sprachen, Kulturen und ethnische Kompositionen aufwies, erzeugte einen besonderen Assimilationskontext, der, so George Schöpflin, mehr extensiver als intensiver Art war.⁵ Unter dieser Voraussetzung freilich nur gilt zurecht, dass in Ungarn Assimilation weiter reichte als in den übrigen europäischen Ländern. Ungarn besaß um die Mitte des 19. Jahrhunderts aber, als Fixpunkt der Assimilation, kein dominierendes bodenständiges Bürgertum zwischen dem Feudaladel und der Landbevölkerung. Ludwig Hatvany schreibt noch 1921 in einem Pamphlet, für das man ihn in Ungarn vor Gericht ziehen wollte, über das halbasiatische Ungarn:

„Wer denkt hier an Handel, an Industrie, an Bücher und Wissenschaft oder sonst etwa an derlei aufregende Beschäftigungen? Das ist Sache des Schwaben oder des Juden. So war das von jeher.“⁶

Was die innerjüdische Situation in Miskolc betrifft, so erzeugte auch hier die Heterogenität der Zuwanderung Glaubenskontroversen und religiöse Fraktionierungen, die immer nur vorübergehende und begrenzte Übereinkünfte möglich machten.⁷ Um die Mitte des 19. Jahrhunderts gab es einen mehrheitlich der neologischen Richtung zugeneigten Teil der Gemeinde.⁸ Die orthodoxe Glaubenstradition – und auch die chassidische – behielt dennoch in Miskolc und Umgebung eine relativ starke Position.⁹

Der Landtag von 1840 hob eine Reihe von Freiheitsbeschränkungen der Juden in Ungarn auf, vor allem solche der Berufswahl und des Niederlassungsrechts, was Wanderungsbewegungen in die großen Städte, insbesondere nach Budapest verursachte.¹⁰ Dies löste in den Gemeinden wie in familiären Zusammenhängen rasche und tiefgreifende Traditionsbrüche aus, die auch von reformorientierten zeitgenössischen Kritikern bedauert wurden. „Über Nacht und ohne allen geistigen Apparat wurde aus dem Stockjuden ein Nichtjude“, und zwar nicht durch Schule und Bildung sondern in Ungarn „durch das rohe materielle Leben und die Bequemlichkeitsliebe“¹¹, „Zwitterhafte Gestalten“ machen von den neuen Freiheiten Gebrauch, so Abraham Hochmuth, „halb Zeloten, halb Freigeister“.¹² Gesellschaftlich und auch rechtlich – was etwa die Gleichstellung der jüdischen Religion betraf – blieben aber dennoch auch jetzt noch Vorbehalte gegenüber der vollständigen Emanzipation der Juden. Sie galten als Exponenten einer modernen, liberal-kapitalistischen Entwicklung und begegneten darum vor allem dem Misstrauen im niederen Agraradel, aber auch im deutschen Bürgertum der Städte.¹³

Die Zersetzung des bis dahin noch von traditionellen, spirituellen Werten geprägte Lebens durch religiöse und soziale Reformideen, die auch vom Magyarismus Kossuths vor allem gefördert und gefordert wurden einerseits und doch bedeutsame Zugeständnisse an die rechtliche und ökonomische Stellung der Juden andererseits – von diesen beiden Entwicklungen ist die Geschichte des ungarischen Judentums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem geprägt. Sie macht die Bedeutung einer Entscheidung von Saltens Vater verständlicher. Er entstammte einer Familie mit einer langen Geschichte des Rabbinerberufs. Er tritt aus dieser Tradition als erster aus und widmet sich einem kaufmännischen Beruf. In den amtlichen Erklärungen firmierte er als Agent, Montan-Unternehmer, Kaufmann. Philipp Salzmann verlässt diese Tradition der Glaubenszugehörigkeit zum Judentum mit Energie und einigem Selbstbewusstsein, das ihn freilich auch unter Erfolgszwang stellte. Salten schreibt später über ihn:

„Er glaubte inbrünstig an die Versöhnung der Menschen, an das Aufhören der Gehässigkeit von Volk zu Volk, an das Aufgehen der Juden in die Gemeinschaft der Nationen. Er nannte konfessionelle Unterschiede lachend überlebten Unsinn, warf seine jüdische Erziehung, die ihm als Sohn eines Rabbiners zuteil geworden, warf sein jüdisches Bekenntnis mit dem ganzen Ungestüm seiner impulsiven Natur beiseite und weil er, der liberalen Epoche gemäß, der er angehörte, in seiner Gesinnung ein Kosmopolit war, ergab er sich auch einem unbestimmten, durch keine religiöse Regel oder Tradition gebundenen Pantheismus.“¹⁴

Er verlässt Miskolc, und auch darin ist die Lebensgeschichte Philipp Salzmanns eine charakteristische jüdische Biographie der liberalen Epoche, dass er sich der großen Wanderungsbewegung nach Westen, nach Budapest anschließt.

In Budapest lebten 1840 10.000, 1869 45.000 jüdische Bewohner, 1880 bildeten Juden ein Fünftel der Gesamtbevölkerung, ihre Zahl hatte sich seit 1830 versiebenfacht.¹⁵ Der jüdische Bevölkerungsanteil war in Budapest damit deutlich höher als in Wien. Wiener Antisemiten sprachen von „Judapest.“ Die Niederlassungsbeschränkungen waren in Budapest – jedenfalls in Pest und Obuda – weit weniger restriktiv als in der Residenzstadt.¹⁶ Die jüdische Gemeinde in Budapest war maßgeblich von mittelständischen Schichten bestimmt und entschieden neologisch orientiert. Philipp Salzmann heiratete im November 1856 in Budapest Marie Singer,¹⁷ von deren Familie wohl zunächst sehr zögernd begrüßt und akzeptiert. Salten bezeichnet die Ehe seiner Eltern als eine „ungewöhnlich glückliche“, was in der Tat nicht selbstverständlich war bei den Belastungen, die diese Ehe und Familie zu ertragen hatte. Philipp Salzmann scheint sein Leben und sein Berufserfolg in Budapest trotz seiner schnell zahlreicher werdenden Familie ermutigt zu haben, noch einen weiteren Schritt zu tun.¹⁸ Kurz nach der Geburt seines siebten Kindes siedelte die Familie 1869 nach Wien über. Ermöglicht wurde dieser Schritt vor allem durch das Bürgerrechtsgesetz zur Niederlassungsfreiheit innerhalb der Doppelmonarchie von 1867. Auch dieser Entschluss Philipp Salzmanns ist typisch für die Logik des liberalen jüdischen Assimilations- und Emanzipationsbewusstseins. Für viele gerade unternehmerisch interessierte Juden war Ungarn zu klein geworden, zudem waren sie erneut antisemitischem Vorurteil gerade nach 1848 von zwei Seiten ausgesetzt: der ungarische Liberalismus, der eigenartigerweise auch die Interessen der landbesitzenden Magnaten vertrat, forderte von den bislang nur deutsch oder jiddisch sprechenden Juden mehr als nur liberales Bekenntnis, nämlich auch Loyalität zu den Gebräuchen und Traditionen der ungarischen Nation.¹⁹ Robert A. Kann schreibt dazu mit Verweis auf O. Jaszi: „The Jews spread the German language and culture and thus became representatives not only of the capitalistic system but of the hated Austrian State idea as well.“²⁰ Die Assimilationsvorstellungen jenes magyarischen Liberalismus der Magnaten war variabel und an seinen Interessen orientiert. Er benutzte Juden gleichsam zur ökonomischen Modernisierung, lud sie damit, unter dem Vorzeichen des Magyarismus, zu schneller, oberflächlicher Assimilation ein, ohne ihnen soziale Identität und politische Partizipation zu ermöglichen.²¹ In welcher Weise die Juden Ungarns zudem gegenüber dem vom Bach'schen Neoabsolutismus nach 1848 gereizten magyarischen Nationalbewusstsein unter Druck gerieten, beschreibt der zeitgenössische reformorientierte Historiker des ungarischen Judentums Leopold Löw:

„In jener Zeit erzeugte der Boden ‚deutsche Bildung‘ eine Giftpflanze, die bis dahin unter den ungarischen Juden fast ganz unbekannt war: Die D e n u n t i a t i o n!“²²

Neben diesem Magyarisierungsdruck wurde antijüdische Haltung, vor allem wirtschaftlich motiviert, vom deutschen Bürgertum der Städte, das noch weitgehend in traditionell ökonomischen, ständischen Wirtschaftsformen organisiert war, ermuntert.²³ Der Weg vom Osten des Reichs, oder vorher noch aus dem stets pogromgefährdeten Russland nach den transkarpathischen Ländern, mit Zwischenstation in Budapest (oder Pressburg) nach Wien (oder noch weiter westlich) war also eine sehr charakteristische Wanderungsbewegung inspiriert von der liberalen Emanzipationsidee innerhalb des Judentums,²⁴ sozialökonomisch von der Wechselbeziehung von Wirtschaftselan und Urbanität, die die jüdischen Migrationsmuster im Emanzipationszeitalter maßgeblich beeinflusste.²⁵

Viel wagemutige Zuversicht, die die Zeitumstände förderten, gehörte dennoch dazu, um mit einer so großen Familie den Entschluss zu fassen, das heimatliche Ungarn zu verlassen, um in der gegenüber Budapest fast dreimal so großen Haupt- und Residenzstadt des Reichs einen neuen Anfang zu machen. Die Kaiserstadt besaß Glanz und Ausstrahlung gerade für neu emanzipierte Juden, auch in der Spitze seiner jüdischen Kultusgemeinde. Und, wie im Einleitungskapitel (2.2.1.), das hier immer wieder vergleichend und verweisend herangezogen muss, dargestellt wurde, Wien besaß jenen Fixpunkt der Assimilation, den Budapest nicht besaß: das deutschsprachige Bildungsbürgertum. Arthur Koestlers Mutter etwa, eine Wiener Jüdin, die seinen Vater in Budapest heiratete und dort dann ein halbes Jahrhundert wohnte, hatte nie aufgehört, so Koestler, „die Magyaren als Barbaren zu verachten.“²⁶ Budapest hatte nicht so viele reiche Juden (freilich auch nicht soviel soziale Kontraste) wie Wien, (dafür schärfere religiöse Differenzen). Was den Status und die Dynamik des jüdischen Einflusses betrifft schreibt William McCagg über die ungarische Hauptstadt um 1900 als Formel: „Budapest was where Vienna had been in 1867.“²⁷ In den sechziger Jahren erlebte Wien den Höhepunkt der Zuwanderung vor allem aus der östlichen Reichshälfte. Der Zustrom war mit den vorhandenen sozialen Einrichtungen der Stadt und ihrer stets knappen Wohnungskapazität aber kaum zu bewältigen. Der ungeheuren sozialen Not, die entstand – Arbeitslosigkeit, Obdachlosigkeit, Verelendung durch Hunger und Mangel an medizinischer Versorgung –, versuchten neu entstehende karitative Vereine ein Weniges an Hilfe entgegenzusetzen.²⁸

In Wien konnte ein zugewanderter Jude keineswegs auf viel Anerkennung und Respekt hoffen, zumal ein ungarischer. Die späteren Sticheleien von Karl Kraus standen da nicht allein, sie waren nur der persönlich zugespitzte, maliziöse Ausdruck der Geringschätzung zumal des jüdischen Establishments gegenüber den ungarischen und mehr noch gegenüber den galizischen Juden. Warf ihnen Sigmund Mayer, bodenständiger und einflussreicher jüdischer Kaufmann in Wien, „Verkommenheit“, Zurückgebliebenheit aus Mangel an Assimilationswille vor, so umgekehrt Stefan Zweig, feinsinniger Literat und Jude von weit höher geschätzter mährischer Herkunft wie Kraus, „geschmeidig vordrängende Ungeduld“, indezente Geschäftstüchtigkeit. Auch in der Literatenszene gab es dieses Ressentiment. Noch 1924 im Gedenkaufsatz an Herzl erinnert sich Salten, dass die „Jünglinge und Jüngls, die aus Nikolsburg, Jicin oder Budweis in die Wiener Kaffeehäuser gekommen waren“ über Herzls Budapestener Herkunft so sprachen, „als habe er damit eine Niederträchtigkeit begangen.“ Robert Neumann kennt den Typus des „Export-Budapesters“, immer nach Westen orientiert und enorm unternehmungslustig, initiativ und risikobereit; große Karriere („budapestisch-raketenhafte Karrieren“), aber „am Ende stürzen sie wieder ab.“²⁹ „In dem zurückgebliebenen Ungarn“, bekennt Leopold Löw, „sind auch die Juden zurückgeblieben.“ Was ungarische Juden an ungarischer Kultur, falls sie sich überhaupt dafür interessierten, aus ihrem Heimatland mitbrachten, hatte, so auch Ernst Roth, das Ansehen von einiger Exotik, war nicht ganz zu Mitteleuropa gehörig.³⁰

Philipp Salzmann aber war ein wagemutiger und tatkräftiger Mann, und die ersten Jahre in Wien schienen seinen unerschütterlichen Optimismus zu bestätigen, bis die unbedachte Leitung durch diese Eigenschaften dann ihn und die Familie in die wirtschaftliche Katastrophe riss, mit allen Folgen sozialer Deklassierung, die damit verbunden waren. Die Adressmeldungen der Familie in „Lehmans Allgemeinem Wohnungs-Anzeiger“ deuten etwas an von der Kurve des Wohlergehens der Familie. Bis 1875 ist Philipp („Filipp“) Salzmann als „Agent“ im bürgerlichen 9. Bezirk (Alsergrund) gemeldet. Ab 1876, bis 1890, ist die Familie dann in der Theresiengasse 66 beheimatet, in einer der hastig erbauten, tristen Zinskasernen, wo der expandierende Vorort Währing seitwärts des aufgelassenen Linienwalls an die Großstadt Wien heranwuchs.³¹ Was im Übrigen ein „Agent“ war, darüber herrschte in jüdisch-liberalen Kreisen eine kritische Meinung. Er stand, so Robert Neumann, in der gesellschaftlichen Hierarchie ganz unten. Darunter nur noch die Arbeiter. „Sie lebten in Bezirken, die man nie zu Gesicht bekam.“³²

Salten beschreibt die Stationen der Verwirrungen des Familienschicksals, und er beschreibt dabei auch anschaulich ein jüdisches Emanzipationsschicksal, das seines Vaters. Die Beschreibung könnte einen Platz finden in Joseph Roths „Juden auf Wanderschaft“, einer Sammlung anonymer Portraits gescheiterter Emigranten.

„Auf seinen vielen Reisen durch Ungarn bekam er Kenntnis von Kohlenlagern, jungfräuliche Schätze, die noch unentdeckt in der Erde verborgen ruhten. An das Erschließen dieser Schätze glaubte er mit zäher Zuversicht, glaubte das Entstehen wunderbar ergiebiger Bergwerke, an den Reichtum, der ihm zuteil werden müsse. Nur Geduld haben und abwarten, das raunte sein unerschöpflicher Optimismus ihm beständig und stärkend zu. Den sicheren, täglichen Erwerb, gab er auf, noch ehe ich geboren wurde. Sein ganzer Fleiß, seine nimmer rastende Mühe blieben diesem Zukunftstraum gewidmet. Alles war für ihn, war für uns nur ‚einstweilen‘. War ein schwebender Zwischenzustand bis zu dem Tage, der die goldene Morgenstunde des Glückes heraufführen werde. Nie kam dieser Tag, niemals. Andere Leute haben viel später, als mein Vater ein alter, gebrochener Mann war, die Kohle, die er gesucht hatte, geschürft und den Reichtum, den er glühend erstrebte, eingesteckt. Er grub immer wieder, Jahre, Jahrzehnte, mußte die Sache stehen lassen, wenn seine Kapitalisten sich verdrossen zurückzogen, mußte wieder Ausschau halten nach frischen Unternehmern, mußte wieder von vorn beginnen. Dreimal sah ich ihn enttäuscht zusammensinken, während all der Jahre, sah ihn sich dreimal von neuem aufraffen und habe dann, schon als Erwachsener, mitangesehen, wie der vom Pech zerströmte Mann, gealtert und entkräftet, dicht vor dem Ziel Verzicht leisten mußte.“³³

Wie viel an dieser eigenartigen Erscheinung des Vaters auch individuelles Naturell war, man begegnet jenem Typ des in seinen ökonomischen „Planungen“ unverbesserlichen, und wohl nur ganz oberflächlich assimilierten Optimisten, dieses „Luftmenschen“ nicht selten in autobiographischen Aufzeichnungen aus jener Zeit des ungezügelten und krisenanfälligen liberalkapitalistischen Aufschwungs, an dem gerade Juden in besonderer Weise teilnahmen; nicht nur ökonomisch, sondern auch mit der ganzen ideologischen Überzeugungskraft emanzipativer und assimilativer Versprechungen. Zu erinnern ist an S i g m u n d F r e u d s Vater. In Freiberg schon begann sich Jakob Freud aus seinen orthodoxjüdischen Ursprüngen zu lösen. Die Familie siedelte 1859 nach Wien über. „Ständig in Erwartung eines unverhofften Glücks“, ständig mit illusionären Plänen und Projekten beschäftigt; eine „Mischung von tiefer Weisheit und phantastisch leichtem Sinn“, so schreibt Freud zum Tode des Vaters an Wilhelm Fliess.³⁴

Auch die Familie A r t h u r K o e s t l e r s – Konkurse waren in ihr „epidemisch“ – stammte, wie die Saltens, aus Miskolc, und auch ihr Emanzipationsweg führte über Budapest nach Wien. Der Vater machte eine Karriere vom Botenjungen zum Firmenchef.

Koestler charakterisiert ihn als „eine unglaubliche Mischung aus Genie und Einfalt, von Erfindungsgeist und Naivität“. Ein Berufsgraphologe hielt ihn nach seiner Handschrift für einen „Schizophrenen.“³⁵

Von ähnlicher Konstitution war wohl der Vater A l f r e d P o l g a r s. Beide Eltern waren ungarisch-slowakische Juden (die Mutter stammte aus Pest) und kurz vor der Geburt des Sohnes (1873) nach Wien zugewandert. Alfred Polgar, der auch das Gymnasium nach der vierten Klasse verließ, schreibt über seinen Vater: „Behaftet mit der übelsten Göttergabe: mit unproduktivem Genie, zu schwach für das Große, zu groß für das Kleine.“³⁶ Auch H a n s H a b e resümiert in dem charakteristisch selbstironischen Ton die Wirtschaftsgeschichte seiner Familie so:

„Meine Ahnen und ich, wir haben uns auf Geld und Geldverdienen nie verstanden. Das hätte vielleicht nicht immer wieder tragische Folgen gehabt, hätten wir nicht zugleich die Armut so sehr gefürchtet.“³⁷

– F r a n z B l e i resümiert lakonisch den „typischen Ablauf“ eines jüdischen Privatvermögens: „Erwerb in der einen Generation, Verlust in der zweiten, spätestens der dritten.“ „Diese Erwerber von 1860 hatten keine implizierten kapitalistischen Fähigkeiten, wie sie erst die Neureichen von etwa 1890 ab auszeichnen.“³⁸

„Ohne Grenzen war das Vertrauen“, schreibt Salten über seinen Vater, „das er allen Leuten unterschiedlos entgegenbrachte. [. . .] Wie oft er betrogen, gefoppt, zum Narren gehalten wurde, das reifte ihm nie zur Erfahrung, ließ ihn niemals vorsichtig oder reserviert sein. Als kleiner Junge spürte ich manchmal, wenn ein Schmeichler Vaters Hand küßte, oder sich in überschwänglichen Lobsprüchen erging, das Falsche, das Lügnerische solchen Gehabens. Mein Vater aber, der zeitlebens ein kindliches Gemüt blieb, nahm alles, ergriffen, für echt und wahr. [. . .] Er war ein Phantast, dem weder Kenntnisse, noch der geringste praktische Sinn festen Boden unter die Füße legten. Wohl weiß ich, daß andere, die weit geringere Bildung besaßen, Erfolg, sogar großen Reichtum errungen haben. Talentierte Geschäftemacher. Er aber hatte nicht die Spur von einem Geschäftsmann in seinem Wesen.“³⁹

Bis zum Ende seines Lebens hat er – und auch seine Söhne – unter den wirtschaftlichen Folgen der fehlgeschlagenen Unternehmungen gelitten. Philipp Salzmann starb 1905. Im Sterbebuch der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien lauten die Eintragungen: „Privatier, mosaisch, in Miskolc in Ungarn gebürtig, nach Budapest in Ungarn zuständig.“ Das Heimatrecht hat der glücklose jüdische Unternehmer trotz über 35-jährigen Aufenthaltes in Wien also nicht erlangen können. – Wie viel an diesem anrührenden und andererseits auch geradezu epochalen Schicksal jüdischer Assimilationsgeschichte zurückweist auf rezessive, verdrängte Tradition frommer Glaubens- und Lebenspraxis, gerade in der von einer rabbinischen Tradition geprägten Familie Philipp Salzmanns, dies kann nur als Frage ausgesprochen werden, mit Hinweis hier auf analoge Berichte und literarische Reflektionen zu dem Thema. Mark Zborowski und Elizabeth Herzog schreiben in ihrem klassischen Werk über das osteuropäische Stetl:

„The Jew lives on hope‘, is a common remark. The more rigidly he subscribes to orthodox beliefs, the stronger is his hope, bitokhen. ‚All’s for the best‘, they say, and ‚He that gave us teeth will give us bread‘. The optimism is conditional, however.“ „The shtetl is habituated to a clash between what ought to be and what is, just as it is habituated to poverty, insecurity, and constant adaptation. Life is seen as a complex of contrasts which in the last analysis are accepted as complementary rather than as conflicting [. . .] Despite clash and

contradiction, despite bitterness and revolt, the shtetl can agree that Torah is best but money is good – in its place. Its place is in flux and also in perspective.“⁴⁰

Bei dem wenigen Wissen, das man von ihm hat, lässt sich bei Philipp Salzmänn an ein Beispiel „orthodoxer Assimilation“ (Jacob Katz) denken, die gleichsam nur von den instrumentellen Aspekten der Assimilation Gebrauch macht, Distanz in einer gleichsam mentalen Enklave aber hält zu den intimen, wertorientierten Aspekten der Modernisierung.⁴¹ Philipp Salzmänn – folgt man diesem Gedanken – erlebt die ungeheuren Veränderungen des Status der Juden, den seine Lebenszeit umfasst, erlebt die liberale Epoche als eine Art säkularisierter Messianismus, weltfremd, irreal und irrational. „Überaufgeweckt“, allzu schnell aufgeweckt, so ließe sich sagen anknüpfend an Alfred Döblin, dem traditionelle Juden, denen er auf seiner Polenreise begegnete, „wie unaufgeweckt“ erschienen. Scholem Alejchem hat mit versöhnlichem Humor jene „Luftmenschen“ beschrieben, die schnell reich wurden und schnell arm, reich aber immer blieben an „Ideen“.⁴² Dies freilich ging bei Philipp Salzmänn auf Kosten jener unbedingten Vorbildhaftigkeit des Familienoberhaupts als Voraussetzung von Pietät und Gehorsam der Kinder, wie er sie in der Tradition jüdischer Familienerziehung wohl beanspruchte, aber niemals glaubhaft vorlebte.

Gewiss war Philipp Salzmänn ein typisches Kind, wahrhaft ein Kind der liberalen Epoche, dennoch, in den letzten Jahren seines Lebens, unter der Last des persönlichen Lebensschicksals und wohl unter dem Eindruck sozialer Erfahrung und Desillusion über die Kraft und Tragweite liberaler Ideale, gewinnt scheinbar Vergessenes wieder Bedeutung für ihn. Theodor Reik, der Schüler und Weggefährte Freuds, nennt es unter der Kapitelüberschrift „This is my Kaddish“ in seiner Studie über „Pagan Rites in Judaism“ „the return of the repressed.“⁴³ Salten berichtet:

„Dann, ich war schon erwachsen, beugte mein Vater unter der Wucht des Schicksals das Haupt vor seinem Gott, verzichtete am Sabbath auf sein geliebtes Rauchen. Und betete hebräisch.“⁴⁴ „Die Erinnerung an seine Kinderjahre regte sich in ihm, umspielte ihn mit ihren Bildern, die so lange verschollen waren, umsang ihn mit den Stimmen von einst, die er so lange nicht gehört hatte, und die nun hervortraten, hervorklangen. [. . .] Und als er starb, waren die letzten Worte, die er vernehmlich sprach: ‚Kadisch! Kadisch!‘“⁴⁵

In den letzten Lebensjahren des Vaters hat das konfliktreiche Verhältnis Saltens zu seinem Vater eine von heftiger innerer Bewegung begleitete Wiederannäherung und Versöhnung erfahren. Naheliegend, dies als die Lösung eines tiefen, schuldhaft erlebten ödipalen Konfliktes zu verstehen. Seine Lösung möglich gemacht haben sicher auch die langsam abgetragenen finanziellen Verbindlichkeiten, die der Vater den Söhnen hinterlassen hatte. Aber auch die Tatsache, so Salten in seinem Palästina-Buch von 1925 etwas emphatisch, „daß sein Sohn im Judentum Daseinsinhalt, Größe und Mission erblickte, hat es dem Vater leichter gemacht, den schwankenden Gestalten, die ihm nahten, sich willig hinzugeben.“ „Die Zuneigung“, so Salten später noch in den „Währinger Erinnerungen“, „die ich dann wieder für ihn hegte, war aus enthusiastischem Bewundern und erschüttertem Mitleid gemengt.“ Von der Idealisierung des Vaters als „immer wiederkehrender Topos“ bürgerlicher Autobiographien in Wien um 1900 hat Hannes Stekl gesprochen.⁴⁶ Was dieses rückblickend idealisierte Bild der Väter, hypothetisch gesagt, motivieren könnte, die Erinnerung nämlich an den in liberalen Hoffnungen und Überzeugungen zeittypisch verankerten Gründerzeitvater und das in vielen Fällen wohl tragische Scheitern dieser

290

Lebenspläne – dieser die retrospektive Verklärung anlockende Zwiespalt tritt bei Salten noch in der letzten Phase einer von tiefer Erschütterung geprägten Sympathie mit dem Vater, aber auch mit realistischer Einsicht und Vergegenwärtigung von dessen Schicksal und durchaus ohne „bürgerliche“ Idealisierung. zutage. Man weiß über diesen Philipp Salzmann von anderer Seite nichts was einen Vergleich und eine andere Sicht ermöglichte. Sein Sohn, der ein erfolgreicher Schriftsteller wurde, schildert ihn eben so. Akzentuiert scheint die Divergenz von geduldiger Gutmütigkeit und verführbarer Zukunftsseligkeit auf der Seite und der Mangel an praktischer, umsichtiger Klugheit und deren katastrophalen Gefahren auf der anderen Seite. Salten schreibt, so scheint es, die Lebensgeschichte seines Vaters als ein Drama des Lebenserfolgs, dessen Kern es ist, das Defizit, die Niederlage, die vergebliche Anstrengung als ein „Einstweilen“ zu betrachten. Das vermittelt in dieser Zeichnung des Schriftstellersohnes, Ende der 20er Jahre, also Jahrzehnte später entworfen, neben dem Bild des gescheiterten Liberalismus einer vergangenen Epoche auch den Eindruck eines „österreichischen“ Schicksals, eine Versöhnung damit stiftend, die für den Sohn dieses Vaters als Kind und Jugendlicher nicht herstellbar war. Und Versöhnung wird angeboten noch von einer anderen Seite, von einer Reunion mit dem Judentum her, auch hier, so scheint es, eher retrospektiv und nicht ohne nachträgliche „Betonungen.“ Ein überzeugendes Lebenskonzept als Jude oder auch ein Assimilationskonzept jedenfalls – das scheinen die „intergenerationalen Erfahrungen“ (E.M. Hoerning), die Saltens Lebenskonzept mitbestimmten, zu besagen – bot das Leben des Vaters seinen Söhnen seinerzeit gewiss nicht.

Auch seiner Mutter widmet Salten in den „Währinger Erinnerungen“ einen längeren Abschnitt. Von einer großen erzieherischen Bedeutung scheint sie für ihn nicht gewesen zu sein, zumal sie, so schreibt Salten, nach dem frühen Tod der geliebten Tochter Katherine „eine vollständig zerbrochene Frau“ war.⁴⁷ Was sie für die emotionale Stabilität und Wärme innerhalb der Familie dennoch bedeutete, eine Qualität freilich, die aufgrund des andauernden materiellen Ausnahmezustandes nicht leicht erfahrbare und gewürdigt werden konnte, dies wird in einem Brief Saltens an Hugo Salus zu ihrem Tode deutlich: „Ich kann nicht sagen, wie heftig mich der Tod meiner Mutter gepackt hat, und Ihr Wort von den ‚blosgelegten Wurzeln‘ ist so wahr, dass ich davon betroffen und erschüttert wurde.“⁴⁸ Das Verhältnis von Saltens Mutter zu ihrem Mann ist nicht untypisch und von einiger Charakteristik dafür, wie sehr in der ersten Generation der liberalen Emanzipationsphase auch das eheliche Verhältnis von Mann und Frau von den so großartig sich eröffnenden Freiheitshoffnungen beeinflusst war. Es war, so berichtet der Sohn, eine romantische, geradezu „moderne“ Liebe, wie sie traditioneller jüdischer Eheauffassung nicht durchaus entsprach, die der Vater seiner Frau entgegenbrachte. Dieses Verhältnis war im Falle der Eltern Saltens, und wohl auch in einigen anderen Familienkonstellationen, nicht gänzlich nur, wie Hannes Stekl im Überblick über autobiographisch vermittelte bürgerliche Kindheiten um 1900 in Wien resümiert, durch überlieferte Werte der Unterordnung und Gefolgschaft der Frau charakterisiert.⁴⁹ Im Gegenteil hatte die Ehe der Eltern Saltens wohl doch auch noch etwas von der traditionell jüdischen Bestimmung des Eheverhältnisses, wie es Karl Emil Franzos polemisch zugespitzt so formuliert hat: „der Mann ist ungeschickt und weltfremd, die Frau kennt das Leben.“⁵⁰ Zwar ließ Marie Salzmann am Vorrecht ihres Mannes erkennbar keinen Zweifel, blieb ihm gegenüber meist unselbständig und ohne Widerspruch, dennoch verkörperte sie, so lässt sich aus den Aufzeichnungen Saltens schließen, ein diskretes Maß von praktischer Vernunft, von Menschenkenntnis und lebenskluger Besonnenheit, die ihrem Mann im naiven Überschwang seiner Zukunftspläne fehlte. Man hielt sich dennoch an Vaters unerschütterliche Hoffnung, bald reich zu werden, „auch die Mutter,

291

vielleicht, hie und da, für eine linde Abendstunde.“⁵¹ Etwas von diesem vielschichtigen Verhältnis von Mann und Frau in der Phase euphorischer Emanzipationshoffnungen findet sich im übrigen als Thema in einer der ganz früh veröffentlichten Erzählungen Saltens: die Frau, von praktischer Klugheit bestimmt und frei von Illusionen, steht dem idealisierenden und voluntaristischen Überschwang des Mannes gegenüber, und sie erweist sich gerade dadurch als überlegen einsichtig.⁵²

Für eine Neigung der Mutter freilich fehlte dem Vater, ungewöhnlich gerade für den Sohn eines Rabbiners, jeglicher Sinn, die für die klassische Literatur, für eine ungarische Jüdin selbstverständlich für die deutsche, für Schiller und Grillparzer.⁵³ Dass Saltens literarische Sensibilität und Ambition von ihren Neigungen und einer überhaupt kulturell anregenden Atmosphäre des Elternhauses gefördert worden wäre, ist allerdings nicht ersichtlich. Der Vater schätzte Bücher nicht. Darin war er widerspruchsvoll der „Jewish tradition of learning“ (Beller) so fern, wie er andererseits ganz traditioneller Patriarch einer großen Familie war, die jüdisch-orthodoxer Vorstellung nach als Gottesgeschenk galt.⁵⁴ Und in beidem war er ein Gegenbeispiel für die These Schorskes, dass forcierte kulturelle Ambition ein Vehikel von jüdischer Assimilation bildete.

„Verächtlich sah er das Studium, sah er jeden Versuch einer Berufswahl bei seinen erwachsenen Söhnen, meinen Brüdern an. ‚Unsinn!‘ sagte er. ‚Streng dich nicht an!‘ Und: ‚Wozu die Mühe?‘ Er setzte jedesmal hinzu: ‚Mir soll Gott helfen, mir! Dann ist euch allen geholfen und ihr habt alle ausgesorgt --- amen!‘ Denn alles Glück, alles Gute durfte, mußte den Seinigen nur von ihm kommen, nur von ihm. Das war sein Wille, seine fixe Idee, sein Traum.“⁵⁵

Warum er dennoch seinen Sohn Siegmund zum Gymnasium schickte und die meist leere Haushaltskasse damit auch noch mit einem beträchtlichen Schulgeld belastete, bleibt, folgt man den Erinnerungen Saltens, nicht recht nachvollziehbar. Erklärbar möglicherweise nur dadurch, dass der Gymnasialabschluss und das in Aussicht genommene Hochschulstudium, so Wolfdieter Bihl, fast die gesellschaftliche Regel war für solche Juden, die einen wirtschaftlich erfolgreichen Vater hatten, wie Philipp Salzmann gerne einer gewesen wäre.⁵⁶

Gerade auch darin, in dieser Bildungsferne und in diesem geradezu feudalistischen Paternalismus, scheint Saltens familiärer Lebenshintergrund im Hinblick auf die Ausführungen im Einleitungskapitel einen eher außenseiterhaften Bereich des liberalen Judentums in Wien zu kennzeichnen. Es hat diesen Bereich immerhin entgegen den vielfältigen Darstellungen eines bildungsgesättigten, kulturell hochinspirativen jüdischen Bürgertums gegeben.⁵⁷ Ein Fall liberalen Emanzipationsbewusstseins, wie ihn Saltens Vater darstellte, scheint wenig für Carl E. Schorskes These von der Funktionalisierung von Bildung als Vehikel von Assimilation und gesellschaftlicher Anerkennung zu sprechen.

Das Nebeneinander von einem illusionären und obsoleten Patriarchalismus des Familienoberhaupts, in dem noch manche Spur jüdischer Tradition, der er entlaufen war, wirksam zu sein schien und einem nicht minder illusionären und bald auch obsoleten liberalen Idealismus repräsentierte einen Entwicklungsstand des Assimilationsbewusstseins, das jemanden wie Philipp Salzmann als eine einigermaßen sonderbare und exzentrische Gestalt innerhalb des bürgerlichen Assimilationsparadigmas in Wien erscheinen lässt. Sie ist dennoch erklärungsbedürftig und lässt jenes Paradigma differenzierter und vielschichtiger erscheinen.

Seine Eltern blieben, Folgen einer restriktiven Heimatrechtsgesetzgebung, lebenslang zugewanderte ungarische Juden, und auch Felix Salten, längst schon ein prominenter Schriftsteller und Literaturkritiker, behielt die ungarische Staatsbürgerschaft, bis er sie, weil er mehr als zehn Jahre außerhalb Ungarns wohnte, kraft Gesetz am 31.12.1924 verlor. Das Wahlrecht war ihm in Deutschösterreich damit beschränkt, auch „dienen“ durfte er nicht, weil der Staat, so Salten in einer brieflichen Bemerkung an Schnitzler, „für uns nicht die Ehre hat.“⁵⁸ Am 11.12.1929 erst hat er rechtskräftig die „Landesbürgerschaft im Bundeslande Wien durch Verleihung erworben.“ Die Einbürgerungsakte ist vollständig im Stadt- und Landesarchiv Wien erhalten.⁵⁹ Um seinen Antrag zu begründen, erklärt Salten, dass er, und bei seinem Tode auch seine Kinder, über genügend finanzielle Mittel verfügten, und dass es ausschließlich „ideelle Gründe“ seien, die Aufnahme zu beantragen. Er empfinde es als „schmerzlich“ heißt es da, „dass ich, der ich mein ganzes Leben in Wien verbracht habe und mich mit dieser Stadt verbunden fühle und auch auf Grund meiner Arbeiten mich wohl als W i e n e r Schriftsteller bezeichnen darf, nicht das Heimatrecht in dieser Stadt habe.“ Das Ansuchen wird von der Bezirksvorstehung Währing „wärmstens befürwortet.“ Es war der letzte freundliche Akt des Assimilationsschicksals eines ungarischen Juden. Weit war der Weg bis zu dieser Bestätigung und Genugtuung, kurz aber, kaum ein Jahrzehnt, war später die Zeit, sich daran zu erfreuen.

4.2. Ein Proletarierhaus in Währing

Die Geburt des siebten Kindes Felix Saltens kam zu einer unpassenden Zeit. Die vielköpfige Familie Salzmann – Siegmund ist das zweitjüngste unter acht Kindern – saß auf gepackten Koffern. Vier Wochen nach der Geburt übersiedelte die Familie nach Wien. Ihre Lebensumstände in den ersten Jahren in Wien schienen den unerschütterlich unternehmungslustigen Optimismus zu rechtfertigen, mit dem der Vater seine berufliche Zukunft und die seiner Familie voranzubringen hoffte.

Man wohnte in behaglicher Umgebung im 9. Bezirk (Wasagasse 10), der, neben dem I. und II. Bezirk, den größten und zu dieser Zeit noch immer wachsenden jüdisch-bürgerlichen Bevölkerungsanteil hatte; der Bezirk der „aufstrebenden jüdischen Bourgeoisie“, schreibt Marsha Rozenblit.⁶⁰ Harmonie und Behaglichkeit der familiären Lebensverhältnisse dauerten jedoch nur wenige Jahre. Der Vater hatte sich, beginnend wohl schon in seiner letzten Zeit in Budapest, in seinen mehr begeisterten als rational bestimmten Unternehmensplänen verspekuliert. Das wirtschaftliche Desaster führte auch zum sozialen Absturz der Familie Salzmann. Saltens Erinnerungen rücken den kurzen Lebensabschnitt einer behüteten Kindheit und den viel längeren trostloser familiärer Lebensumstände in unmittelbare Nähe; den Riss, die dramatische Plötzlichkeit und die naturgesetzhafte Konsequenz markierend, mit der der ökonomischen Fehlinvestition des Vaters die soziale Deklassierung der Familie folgte.

„Wenn ich sage, meine Eltern seien damals reich gewesen, habe ich keineswegs die Absicht, zu prahlen. Natürlich waren sie in Wahrheit nichts weniger als reich. Doch wir wohnten in der stillen Wasagasse, wir hatten ein Eßzimmer, an dessen dunkle Mahagonimöbel ich mich heute noch erinnere; wir hatten eine Köchin, von der ich nur noch weiß, daß sie sehr dick war, und ein hübsches Stubenmädchen, das Rosa hieß. Ich sehe jetzt noch ihr schmales, nobles Antlitz

und ihre blonde Haarkrone vor mir. Unsere Fenster blickten alle in einen schönen, alten Garten. Verglichen mit den zwei Stuben in dem Währinger Proletarierhaus, in die wir bald hernach zusammengepfercht wurden, Eltern und sieben Kinder, verglichen mit den armseligen Betten, Stühlen und dem Tisch, die wir aus der Versteigerung des übrigen mitnehmen durften, ist es wohl keine Übertreibung, den Zustand in der Wasagasse Reichtum zu nennen. In Währing hatten wir keine Köchin, denn es gab nur selten was zu kochen. Auch ein Eßzimmer war unnötig, weil wir sehr oft einfach nichts zu essen bekommen konnten. Es ist eine regelrechte Katastrophe gewesen, ein vollständiger Absturz in die Tiefe. Das habe ich freilich erst viel später gefühlt und noch viel später begriffen, als ich zehn, zwölf, vierzehn Jahre alt wurde und erfahren hatte, wie bitter die Armut schmeckt.“⁶¹

„Tagelang hungern“, das Herumstreunen des Kindes, „das ganz sich selbst überlassen ist“, um das alte Währinger Wirtshaus „Zum Biersack“ (Kutschkergasse 44), in dem Schubert einst und jetzt das bessere Publikum verkehrte und dessen Küche Salten als „Inbegriff irdischer Glückseligkeit“ erschien, ja auch das Fernbleiben von der Schule, weil geeignetes Schuhwerk für ihn nicht zur Verfügung stand – geschildert werden damit Bedingungen einer Kindheit, die mit dem Verlust der materiellen Sicherheit auch vieles an familiärer Leitung und Geborgenheit verlor.

Dass ein großer Teil der Wohnungsmöbel versteigert wurde, spricht dafür, dass große Mietzahlungsrückstände entstanden waren, zu deren Abgeltung der Hausherr legalerweise die Habseligkeiten des säumigen Mieters pfänden lassen konnte. Der Mietenindex, d.h. die durchschnittliche jährliche Steigerungsrate der Mieten pro Kopf erfuhr, so ergeben neuere sozialhistorische Studien, gerade in den Jahren des wirtschaftlichen Bankrottes der Familie Salzmann eine enorme Steigerung – die Delogierungszahlen stiegen in dem Jahrzehnt von 1871 bis 1881 um 80 %.⁶² „Jüdische Bauspekulanten“ verdienten daran, so ein Urteil, das damals schnell Zustimmung und Verbreitung fand, sie rissen sich etwa, so Max Winter, die ganze Brigittenau unter den Nagel.⁶³ Aus dem Druck steigender Mieten entstand ein Verdrängungseffekt, den die in den 50er und 60er Jahren noch sozial relativ heterogene Wohnbevölkerung der einzelnen Stadtbezirke bis dahin kaum kannte, mit Ausnahme des 1. Bezirks. Ferdinand von Saar hat in seinen Wiener Elegien nicht nur das allmähliche Versinken dieser biedermeierlich homogenen Wiener Stadt nachzuzeichnen versucht, sondern gerade in den Vorstädten die düsteren Prospekte eines neuen, bodenlos großstädtischen Wien:

„Schaudernd empfind` ich es jetzt: in stolzen Palästen nicht – h i e r nur
Webt sich dein Schicksal, o Wien – webt sich das Schicksal der Welt!“⁶⁴

Es entwickelte sich eine deutliche soziale Segregation der einzelnen Stadtbezirke, feine und weniger feine Wohngegenden, in die Wohnungsmangel und Mietpreissteigerungen die einkommensschwachen Bevölkerungsschichten verdrängte. Kommunale Sozialleistungen, etwa die Krankenversorgung in einem Spital, konnten zudem nur in Wien Heimatberechtigte beanspruchen, und das waren 1880 nur etwa 35% der Gesamtbevölkerung, zu der die Familie Salzmann nicht gehörte.

Der Absturz hätte drastischer nicht ausfallen können. Es verschlägt die Familie in eines jener „Proletarierhäuser“ in der Theresiengasse in Neu-Währing, das seit 1850 etwa auf dem Hügelrücken nach Hernals rasch zu entstehen begann. (Am 1.1.1892 erst wurde Währing nach Wien als 18. Bezirk eingemeindet).⁶⁵ „Proletarierhaus“ – die Klassifizierung drückt die damals wohl kaum vollständig realisierte Wahrnehmung dessen aus, was mit der Familie geschehen war. In der Formulierung des Erwachsenen klingt freilich noch der Schock, nach, der das Leben der Familie zumindest sozial zerriss. Das Milieu des

„Proletarierhauses“ war etwas bislang nicht Vorstellbares, eine scharfe Zäsur und Antinomie zur bürgerlich-jüdischen, assimilativen Vorstellungswelt, die gerade der Vater Philipp Salzmann mit soviel fahrlässigem Überschwang und Phantasma nährte. Hier gab es keinen Privatlehrer, keine „Mademoiselle“, kein Dienstmädchen, kein Klavierunterricht und keinen Urlaub . . . all das, was zu einem komfortablen bürgerlichen Haushalt gehörte. Gerade auch die Größe der Familie dürfte es einem bankrotten jüdischen Unternehmer nicht leicht gemacht haben, eine geeignete Wohnung zu finden; geeignet bei dem vorherrschenden Typ der Kleinstwohnung – Küche und Kabinett – ohnedies wohl nicht, aber die extreme und chronische Knappheit der Wohnungen überhaupt und eine kaum vorhandene Mieterschutzgesetzgebung gaben dem Hausherrn jede erdenkliche Freiheit und einer fast mittellosen großen Familie wenig Wahlmöglichkeiten bei der Wohnungssuche. Für die vom Wiener Wohnungsmarkt verdrängten Familien boten darum die ab 1858 zu beiden Seiten des aufgelassenen Linienwalls in Währing hastig und ohne soziale und sozialhygienische Rücksichten hochgezogenen Mietshausbauten eine naheliegende Zuflucht⁶⁶, zumal Währing, dem 9. Bezirk ja nahe, bis zur Eingemeindung auch außerhalb der Verzehrungssteuerlinie lag, dort zu leben deshalb auch billiger war. Karl Altmann schreibt über die Entwicklung der Wohnverhältnisse am Ende des 19. Jahrhunderts in Währing:

„Das letzte Viertel des vorigen Jahrhunderts bescherte uns die sogenannten Zinskasernen. Das Spekulationsfieber strebte nach möglichster Ausschöpfung des Baugrundes, höchster Verzinsung des Anlagekapitals. Daher winzige Höfe, dafür drei- und mehrstöckige Häuser mit vielen, aber kleinen, selbst dunklen Wohnräumen. Übertrifft eine solche Zinsburg die benachbarten an äußerer Ausstattung und ist ihr noch ein etwas größerer Hofraum oder ein Gärtchen eigen, in dem einige schwindsüchtige Bäume, luft- und lichthungrig, ihrem düsteren Kerkergeleise zu entwachsen sich abmühen, so nennt sie sich stolz ‚Hof‘ [. . .] Und ist der Hofraum schachtartig zu einem Luftschlauch zusammengeschumpft, dass dessen Grund Kellerluft und Kellerdunkel erfüllt. So heißt er ‚Lichthof‘.“⁶⁷

Solche objektiven Gegebenheiten des Wohnungsmarktes machten auch sicher wenig freundliche Beziehungen in der Mietshausnachbarschaft möglich. Michael John dazu: „Das Verhältnis zwischen den verschiedenen Schichten war so geartet, daß es gutnachbarliche und solidarische Beziehungen kaum zuließ.“⁶⁸ Saltens Kennzeichnung der Wohnung seiner Kindheit und Jugend nach dem Verlust bürgerlichen Lebens- und Wohnkomforts scheint das zu bestätigen.

Eduard Sueß, Leopoldstädter Abgeordneter, Präsident der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und einer der markantesten Figuren des Liberalismus in Österreich, beschreibt und kommentiert in einer höchst aufschlussreichen Weise, was mit dieser Familie Salzmann wohl geschehen war.

„Noch in den sechziger Jahren sah man in Wien bei öffentlichen Aufzügen ein so besonders ordnungsbeflissenes Benehmen der Menge, dass man zu sagen pflegte: Wien besitzt kein Proletariat. Dieses Wort war damals ein herabsetzendes; nie hätte der Wiener den Seidenzeugarbeiter von Mariahilf einen Proletarier geheißen, und auch heute wird nie der Meister einen arbeitsamen Gesellen einen Proletarier nennen. [. . .] Durch eigene Schuld brotlos gewordene Leute, Witwen und Waisen sind das fahle Laub, das Proletariat im Sinne des Wiener; daneben die Opfer des Alkohols und abgestrafte Verbrecher sind die dürrten Äste, welche der Sturm des Lebens rings vom Baume bricht und ausstreut, In diesem Sinne steht das Proletariat der übrigen Gesamtheit der Bevölkerung gegenüber, als das Welkende oder Gewesene gegenüber dem Seienden und lebensvoll Schaffenden. [. . .] Die damalige hohe Ziffer des Oktroi mit 14 fl. 295

58 Kr. auf den Kopf lieferte davon ein helles Beispiel. Der zuwandernde Arbeiter entzog sich dieser Last, indem er sich außerhalb der Linie ansiedelte, Der Familienvater, dessen Einkünfte zu schmal wurden, oder der schiffbrüchige Kaufmann, verließen die Stadt und suchte sich gleichfalls außerhalb der Linie eine Wohnung.“⁶⁹

Mit Bedauern zwar aber sachlich nicht weniger deutlich kennzeichnet Felix Braun, ähnlichen Familienverhältnissen, auch im 9. Bezirk, wie Salten entstammend, die gesellschaftlichen Wertbegriffe gerade auch im jüdischen Bürgertum: Der Besitz wurde „mählich der Regent jedweden Lebens. Welches ihn hatte, hoffte ihn zu mehren; das ihn entbehrte, ihn zu erlangen.“⁷⁰

Soviel Befangenheit und Bedauern eines österreichischen Liberalen, wie sie im einleitenden Kapitel dargestellt worden ist, auch diese Äußerungen kennzeichnet, sie kommentieren sicher, so auch hier bei Eduard Sueß, recht genau nicht nur das liberale Urteil über gescheiterte Existenzen wie Philipp Salzmann und seine Familie, sondern auch etwas von der Haltung, die die Familie ihrer eigenen Misere gegenüber einzunehmen bemüht war.

In noch so maroden Lebensverhältnissen sich einen Rest bürgerlichen Lebensstils indes zu bewahren, das Äußere jedenfalls intakt und gepflegt zu halten, das wurde, bestimmt vom weltfremden Illusionismus des Vaters, zur Lebensmaxime der Familie Salzmann. Darin bestätigen die Bemühungen von Saltens Familie noch den allgemeinen Befund, dass Juden, wie verarmt und sozial deklassiert auch immer, an bürgerlicher Einstellung, bürgerlichem Habitus festhielten.⁷¹ Anschauungsunterricht wie man das scheinbar willkürliche, unbeherrschbare Auf und Ab des Lebens durch noble Haltung meistert, bot Tante Netti, die Schwester der Mutter, der Salten in seinen „Währinger Erinnerungen“ ausführlich gedenkt.

„Wir sagten alle Tante Netti zu ihr. Wenn Verwandte aus Ungarn kamen, wurde sie von ihnen Netti = Nini gerufen. Ihre Glanzzeit, da sie zu Baden eine Villa besaß, mit galoniertem Diener und Kutscher in prächtiger, von russischen Trabern gezogener Equipage durchs Helenental fuhr. Diese Zeit ihres Reichtums fällt vor meiner Geburt. Niemals habe ich auch nur die geringste Spur von Putz oder Glanz oder den bescheidensten Überfluß gesehen. Alles war dürftig an dieser kleinen Frau. Alles war mehr als einfach, war geradezu ärmlich. So habe ich sie seit meiner frühesten Kindheit gekannt. Dennoch: wenn ich mich heute ihrer besinne, steht sie als eine vornehme Dame vor mir, bewegt sich, spricht, lacht, singt, ja sie bittet, wie nur eine vornehme Dame das alles tun kann. Was ich damals als kleines Kind und als Schuljunge nicht wußte, noch in Worte zu fassen vermochte, muß ich wohl gefühlt haben. Sie hatte die Allüren behalten, auch in den langen Jahren ihres hoffnungslosen Unglücks. Die freie Überlegenheit, die üppiger Reichtum verleiht.“⁷²

Die glücklichsten Stunden der armseligen Kindheit verbrachte Salten bei Tante Netti und ihrem Sohn Pepi, der Klavierlehrer war, und die beide nun auf den Glanz der Badener Villa verzichten mußten.

„Sie lebte, ziemlich nahe unserer Wohnung, in der Schulgasse, zusammen mit ihrem einzigen Sohn. Eine Küche, ein Zimmer. Dritter Stock. Vermutlich, weil es keinen vierten gab. Ein Haus, das mir damals sehr vornehm schien, denn sein Tor war immer geschlossen. Dieses Haus aber hatte keine Proletarier zur Miete, wie das, darin wir wohnten, sondern behäbige Kleinbürger. Die Nachbarin von Tante Netti war die Schwester (oder Nichte?) Lortzings. Ein sympathisches, altes Fräulein, mit Korkzieherlocken, mit einer etwas dünnen, aber zierlichen Figur und mit so ausgesucht und abgezirkelt feinen Manieren, daß sie mich immer ein wenig verschüchterte und mich immer zu verehrender Bewunderung zwang. Ich hörte davon reden, Fräulein Lortzing sei furchtbar arm und müsse manchmal Hunger leiden. Nun, in Sachen der Armut und des Hungerleidens wußte ich genügend Bescheid. Aber daß jemand hungerte und dabei so tadellos gekleidet sein kann, daß die Korkzieherlocken auch noch beibehalten wurden, das steigerte meinen Respekt vor dem alten, tapferen Fräulein. Und das ist in späteren Jahren von erzieherischem Einfluß auf meinen Daseinskampf gewesen.“⁷³

Armut, die gerade im Milieu des liberalen, aufstiegsorientierten Judentums als persönliche Scham erlebt werden musste, wird im Rückblick stilisiert zum ideologisch mythischen Komplex des „Daseinskampfes“, von dem sich, wie noch zu sehen sein wird, die politische wie die ästhetische Urteilsbildung späterhin anregen ließ. Derart, so wird hier angedeutet, erzeugt der Liberalismus, auf den Juden in dieser historischen Phase als gesellschaftliche und politische Theorie verpflichtet und angewiesen blieben, jene Weltanschauungsfermente, die in der folgenden Generation seine Rationalität in Frage stellten. Wie unbegriffen, irrational und liberalen Insignien noch immer verpflichtet diese Folgerungen sich bekunden, wird deutlich an dem artikulierten Wohlgefühl des faktisch Proletarisierten in dem Haus der Tante Netti, das, so wenig es an Komfort dem eigenen überlegen war, jedenfalls keine Proletarier beherbergte.

Der Daseinskampf, von dem Saltens Lebensrückblick spricht, seine Enttäuschungen und Demütigungen waren zuerst freilich im Alltag zu bestehen. In den autobiographischen Aufzeichnungen aus dem Nachlass beschreibt Salten die Taktik der Rehabilitierung und des privaten Widerstandes dagegen: „Wie trüb es in mir aussah, lies ich nicht merken, blieb bei meinem alten Prinzip, der Welt ein lächelndes Gesicht und einen eleganten Rock zu zeigen.“⁷⁴ Der Modus bürgerlicher Haltung hat jedoch in solch forscher Demonstrativität schon einen wohlkalkulierten Entwicklungsstand erreicht, einen anderen als in der konservativen Disziplin wie sie Tante Netti vorlebte oder in dem schrulligen Zukunftsoptimismus des Vaters, der Wunder erwartete, die niemals eintrafen. Solche weltkluge Selbstbehauptung scheint schmerzenden Erfahrungen abgezwungen, um sie unkenntlich zu machen.

Armsein wird, so schreibt Salten in einer längeren Passage der „Währinger Erinnerungen“ unter der Überschrift „Gewalttätigkeiten“, zur Ursache auch noch der letzten Kränkung, körperliche Attacken und Verletzungen hinnehmen zu müssen. Die liberale „Welt der Sicherheit“, von der Stefan Zweig sprach (vgl. 2.2.1.), wird zu etwas Ominösem nicht nur in ihren ökonomischen Grundlagen, sondern schließlich auch in ihren menschenrechtlichen Sicherheiten. Ereignisse roher Gewalttätigkeit, deren Zeuge er als Kind war, blieben der Erinnerung Saltens noch im Exil lebendig; die Erschütterung, die sie auslösten, weil sie bürgerliche Wertbegriffe von Recht und Toleranz außer Kraft setzten. In ihnen stehen sich nicht aber Täter und Opfer gegenüber, vielmehr prägt Gewalt – Gewalt zu üben und Gewalt hinzunehmen – die Reaktionsweise und die Verkehrsformen von Menschen, deren materielle Not, sie um ihre Würde, um Aufmerksamkeit füreinander und reflexive Selbstkontrolle gebracht hat. Ein kleiner Mann schlägt einen körperlich weit kräftigeren, weil der ihm fünf Gulden schuldet. „Fünf

Gulden kostet die Watsch`n – jetzt san mir quitt!“ Der Geprügelte „zuckt zusammen, blinzelt, hat rote Striemen auf erbleichter Wange, seine Mienen sind jählings vom Ausbruch des Schreckens, der Scham und geduldiger Ergebenheit überbreitet.“

„Das war erschütternd. Denn der schwächlichste, der ohnmächtigste Junge wehrte sich, versuchte mindestens durch eine Gebärde, und sei sie noch so kraftlos, Vergeltungswillen zu zeigen, trotzte dem Unrecht, das ihm zugefügt wurde, selbst auf die Gefahr hin, noch mehr Prügel zu kriegen. Das kleinste Bürschchen rannte erst im letzten Moment davon, wenn nichts anderes half. So viel wurde mir allerdings nach und nach klar, während ich stand und um Fassung rang; der Große war dem kleinen fünf Gulden schuldig, war nicht imstande, das Geld zurückzuzahlen und mußte sich züchtigen, mußte sich demütigen lassen. Die Geldschuld, das Armsein hatte den Starken schwach gemacht, hatte ihm die Kraft gelähmt.“⁷⁵

Drastisch soll hier zum Ausdruck gebracht werden, wie materielle Mittellosigkeit jegliches Recht, jegliche natürliche menschliche Reaktionsform und Würde außer Kraft setzt. Fast konstruiert erscheint der Fall dieses Demonstrationszweckes wegen: Der Kleine verprügelt den Großen und der muss es geschehen lassen, weil die Geldschuld ihn ohnmächtig macht. Sie wird quittiert durch Prügel. – Eine andere Szene. Saltens Blick durch ein Kellerfenster in eine „Elendsstube.“ Ein Wickelkind wimmert vor „Hunger oder Hungerschmerzen“. Der Vater schlägt roh, besinnungslos auf das Kind ein. Die Mutter, „eine schmale, leichenblasse Kummergestalt, eine Dulderin, die ich sogleich auf eine wehe und furchtbar erregende Weise zu lieben begann“ – sie ist zu schwach, das gepeinigte Kind zu schützen. Stumm sieht sie den Mann an. „Der Mann drehte sich von dem Korb weg. Auch sein finsternes Gesicht hatte einen gequälten, schuldbewußten Eindruck. Entsetzt lief ich davon.“⁷⁶ Armsein führt zur Perversion aller menschlichen Gefühle und Umgangsformen. Noch die Armen schlagen aufeinander ein, der Hilflose auf den noch Hilfloseren, weil er sich von der Qual seiner Hilflosigkeit befreien möchte und sich weiter in sie verstrickt. Aus dem Zirkel reflexhaften Zuschlagens und sprachloser Selbstanklage findet er, der Mann, der Vater nicht heraus. Das Dulderingeficht der Frau, der Mutter ist das Negativbild der Freundlichkeit und Wärme, das den beobachtenden Knaben erzittern lässt.

Was hier in vergegenwärtigender Erinnerung und mit dem authentischen Pathos naturalistischer Elendsschilderung dargestellt wird, war für den Knaben wohl ein Albdruck, eine Erfahrung von so angsterfülltem, demütigenden Identifikationsgehalt, dass sie nicht kommunizierbar war, nicht mitteilbar wohl auch den Eltern, den Geschwistern und Freunden gegenüber. Es wird anderer Erfahrungen und Einflüsse bedürfen, um sich von ihm im Rahmen eines selbst konstruierten „Weltbildes“, durch weltanschauliche Rationalisierung zu befreien. In diesem Teil der Erinnerungen schon deuten sie sich an. Es ist später darauf einzugehen. Zurückbleibt zunächst eine unverarbeitete schockhafte Erfahrung: dass die Würde und das moralische Selbstbewusstsein, das die Schulbubenbalgerei nicht außer Kraft setzt, von der Geldschuld, vom Armsein in der Auseinandersetzung unter Erwachsenen suspendiert wird. „Niemand verliert ein Wort darüber, wenn ein armer Mensch gezüchtigt wird und gedemütigt, weil er fünf Gulden nicht zahlen kann.“ Viele Raufereien hatte er selber schon bestanden, „noch zumeist als leidender Teil“, und vieles spricht dafür, dass ihm langsam und schmerzvoll bewusster wurde, dass deren Ursache, die Provokationen dazu und die Art, wie sie abgemacht und erledigt wurden, etwas mit seinem Armsein zu tun haben könnte.

4.3. Schulerfahrungen

Der Liberalismus hat auf die institutionelle und didaktische Organisation des Schulwesens in der österreichischen Monarchie und in Wien insbesondere nachhaltig eingewirkt, darin durchaus die Zeit seiner politischen Herrschaft überdauernd. Das Reichsvolksschulgesetz von 1869 unterm Einfluss der reformpädagogischen Ideen von Pestalozzi und Diesterweg war dessen sichtbarster Ausdruck. Die interkonfessionelle Schule – mit konfessionellem Religionsunterricht –, die dieses epochale Gesetzeswerk durchsetzte, reduzierte den bestimmenden Einfluss der Kirche auf das Schulwesen seit den 50er Jahren, wenngleich auch noch in der liberalen Ära große Teile des Lehrerausbildungswesens in kirchlicher Hand blieben. Nicht aber mussten etwa wie vordem Judenkind, falls sie einer katholischen Schule zugewiesen waren, auf separaten Bänken sitzen.

Auch die kirchlich gestützte Vorherrschaft der humanistischen Gymnasialbildung erfuhr durch die Einrichtung gewerblicher und technischer Fachschulen eine Einschränkung, wenngleich über die Jahrhundertwende hinaus etwa moderne Sprachen nicht zum Pflichtgegenstand der Gymnasien zählten.⁷⁷ Dennoch aber blieb das humanistische Gymnasium, das in seinem Fächerkanon antiquarische Bildung, die alten Sprachen in Übersetzungsübungen klassischer griechischer und lateinischer Texte vor allem favorisierte, gerade für den gegenüber ökonomischen Gegebenheiten relativ autonomen kulturellen Sektor von ungeschmälerter Bedeutung, insbesondere (vgl. 2.2.1.) auch für das jüdische Bürgertum.⁷⁸ Für die Protagonisten der literarischen Avantgarde, die ihm entstammten, stellt Wendelin Schmidt-Dengler fest: „Their education was a selfevident precondition, and as such the basis for their subsequent artistic and philosophical activity.“ „The precondition was their classical education in the humanistisches Gymnasium.“

Schmidt-Dengler verweist freilich auch auf die Ausnahmen, auf Broch und Musil etwa, die diese Ausbildung nicht besaßen: „It is a simple matter in both of these cases to verify divergent forms of thought and style.“⁷⁹

Nach 1879 freilich nahm auch politisch der Druck auf das liberal geordnete Schulwesen zu, vor allem dann auch durch die Ernennung von christlich-sozialen Parteigenossen als Schulinspektoren und durch das Wirken des „Katholischen Schulvereins“ unter dem Protektorat des Thronfolgers Franz Ferdinand. Unter Lehrern aber blieb, geprägt von den vorausgehenden Reformen des Bildungswesens, ein liberaler Grundzug bis in die 90er Jahre vorherrschend. John W. Boyer spricht von einer mehrstufigen, sozial differenzierten Destruktion des Liberalismus und stellt fest, dass die Lehrer erst ab 1890 mehrheitlich christlich-sozial und z.T. auch antisemitisch sich politisch zu orientieren begannen.⁸⁰ An Schulen mit einer großen Zahl von Priestern als den gleichsam natürlichen Opponenten des Liberalismus etwa unter dem Lehrpersonal konnten solche politischen Optionen und Tendenzen, das war zumindest Saltens Erfahrung am Gymnasium, durchaus aber auch einen anderen Charakter annehmen.⁸¹

Salten besucht die Volksschule in Währing, wahrscheinlich die in der Schulgasse, 1867 errichtet.⁸² Er ist in dieser Schule das einzige Judenkind, wovon allerdings kaum Notiz genommen wurde, denn „die Schule war damals noch liberal“, in den späten siebziger Jahren. Von dem „Hepp-Hepp“ der Schulkameraden blieb er allerdings nicht ganz verschont, hielt es aber „im törichten Knabensinn für bloße Kinderfeindschaft“, gegen die er

sich mit „Faustkämpfen und Ohrfeigen“ zur Wehr setzte.⁸³ Von seinen Leistungen in der Volksschule berichtet Salten nichts Genaues, immerhin rechtfertigen sie nach vier Jahren den Übergang zum Gymnasium. Besonderen Lerneifer allerdings entwickelt er im katholischen Religionsunterricht, an dem er mit Billigung des Oberlehrers, der „kein Wesen aus dieser unwichtigen Angelegenheit“ machte, teilnehmen durfte. Er wurde in diesen Volksschuljahren, so schreibt er in der nachgelassenen Autobiographie, ein „eifriger, frommer Katholik.“

„Die biblische Geschichte und ihre Wunder, die der milde, katholische Geistliche erzählte, nahm ich mit der ganzen Begeisterung auf, die sie in jedem Kinderherzen entzündet. Ich erhob mich natürlich mit allen anderen kleinen Jungen, wenn der liebe, alte Katechet hereinkam. Wir riefen ihm unisono entgegen: ‚Gelobt sei Jesus Christus!‘ Leise und feierlich entgegnete er: ‚In Ewigkeit Amen‘ und nun begannen wir erst das Vaterunser zu beten, hierauf das Ave Maria. Dann fing der Unterricht an. Ich lernte mit heißem Eifer; ach, ich brauchte gar nicht lernen, denn alles stand ja herrlich lebendig vor mir. Von den Heiligenbildern, die der Katechet den fleißigen Schülern zur Belohnung schenkte, wurden mir viele zuteil, sogar jenes prächtige, das ich so lange ersehnt, um das ich so ergeben gedient hatte. Zwei goldene Flügeltüren im gotischen Bogen waren da, aus Pappe, und wenn man sie öffnete, sah man die heilige Dreifaltigkeit, in Farben, die mir so himmlisch dünkten, wie die reichverzierte goldene Pforte. Des Sonntags ging ich in die Währinger Kirche, zum Hochamt, das der Katechet für die Volksschüler zelebrierte, und ich sang Schuberts Deutsche Messe mit. Als dann in der vierten Klasse die Knaben, die man für reif genug hielt, ausgewählt wurden, um zur Beichte und Kommunion zu gehen, rief der Katechet auch mich hervor. Aber der Herr Oberlehrer bekam einen roten Kopf, flüsterte dem Katecheten leise etwas ins Ohr, worauf mir der Katechet übers Haar strich und freundlich sagte: ‚Nun. . . vielleicht ein andermal.‘ Damit wurde ich in die Bank zurückgeschickt. Zu dem ‚andermal‘ ist es nie gekommen.“⁸⁴

Dieses In - die - Bank - Zurückgeschicktwerden war unwiderruflich, dagegen konnte man sich nicht mit Ohrfeigen und Faustkämpfen wehren, gerade das religiös ganz indifferente Elternhaus konnte dafür kein Verständnis vermitteln.⁸⁵ Und es war schmerzlich gerade deshalb, weil der sehr respektierte und geliebte Katechet es so anordnete. Was der Bilderwelt des Knaben reichlich Nahrung bot und keinen ausschloss, das richtete jetzt, im sakramentsfähigen Alter des Heranwachsenden, exklusive Schranken auf, fragt nach blutsmäßiger Abstammung und Kirchenmitgliedschaft. Man folgt hier freilich, so ist in Parenthese zu bemerken, den Pointierungen des Autors in seinem fast 50 Jahre später verfassten Lebensrückblick, der die inzwischen gewonnenen Erfahrungen und Einsichten eines reflektierten jüdischen Standpunktes natürlich integriert. Dennoch muss gesagt werden, dass die biographischen Aufsätze, die Salten in den 20er Jahren in der „Neuen Freien Presse“ veröffentlicht, selber keine betonten Sequenzen in seiner Lebensgeschichte herstellen, Fragen nach Sinn und Folgen nicht in den Vordergrund stellen. Die einschränkenden Bemerkungen müssen dennoch den biographischen Warnungen Bourdieus folgend (vgl. 2.3.) gemacht werden, um auf den tentativen, provisorischen Charakter der hier gemachten Interpretationsvorschläge hinzuweisen.

Für das kleine Kind gab es wohl noch keinen Antisemitismus. Es ist eine erste verstörende Erfahrung, damit ein Malheur auch hier, ein Sturz noch einmal tiefer. Die verlässliche Kontinuität und Orientierung, die das Elternhaus aufgrund der praktischen Unvernunft des Vaters nicht bot, findet der junge Siegmund Salzmann trotz aller Hingabe und Vertrauensbereitschaft auch in der Schule nicht. Geprägt von „Pietät und obdachlos gewordener Schwärmerei“, so charakterisiert Salten in der Erinnerung seine

Verfassung, als er von der Volksschule zum Gymnasium überwechselt. Obdachlosigkeit, sie ist, naheliegend, auf beides zu beziehen: real und physisch mehrfach des Obdachs beraubt, die Familie wurde, so der amtliche Sprachgebrauch, mehrfach delogiert; Obdachlosigkeit aber auch in den psychischen Bedürfnissen, die sich eine Zeitlang in der Stabilität der Schulgemeinschaft gut aufgehoben fühlen konnten. Zugleich zwingt das In - die - Bank - Zurückgeschicktwerden dem Neun- bis Zehn-jährigen die kaum verständliche Einsicht auf, einer rassischen oder religiösen Minderheit, und zwar als einziger der Klasse, zuzugehören; verbunden mit Diskriminierungen, die der liberale Fortschrittsoptimismus des Elternhauses leichtthin als überlebten Unsinn verworfen hatte, nicht zur Kenntnis nehmen wollte; eine kleine Kindheitstragödie, darüber hinaus aber auch die persönliche, damals kaum bewusste und reflektierbare Erfahrung der Tragödie der Assimilation. Wie sollte die Kränkung im Hause der Eltern Verständnis finden? Salten berichtet nichts darüber. Die Erfahrung des Ausgeschlossenenseins, amtlich gleichsam und irreversibel, musste mit kindlichen Verarbeitungsformen bewältigt werden, und im Falle Saltens wohl sehr selbständig und mit wenig Unterstützung der Eltern. Erik Erikson schreibt in „Jugend und Krise“ von welcher zentraler Bedeutung es für das Kind gerade im Volksschulalter ist zu lernen, neue Rollen zu übernehmen, einen weiteren Umkreis der Gesellschaft kennen zu lernen, in sie aufgenommen zu werden. Wenn es hier zurückgewiesen wird aufgrund von Hautfarbe und Rasse, „kann die menschliche Neigung sich wertlos zu fühlen, als eine Determinante der Charakterentwicklung verhängnisvoll vertieft werden“⁸⁶

Strukturell betrachtet ist die biographische Erfahrung Saltens wohl keineswegs singulär. Sie ist dennoch in dem Zusammenstoß von jüdisch-liberaler Assimilationsideologie und einer bodenständigen, katholischen Glaubens- und Kirchenordnung, später aber in der Konfrontation mit dem aufkeimenden politischen und gesellschaftlichen Antisemitismus von signifikanter Charakteristik. In der Fülle der autobiographisch überlieferten individuellen Erfahrungen dieser Zusammenstöße markiert die Saltens darum nämlich eine von besonderer Spezifik, weil sie aus einem jüdischen Milieu materieller, sozialer und kultureller Deprivation stammt, das in bisher zugänglichen autobiographischen Dokumenten selten zur Sprache kommt. Wie in ihnen jene Kollisionen individuell erfahrbar und verarbeitbar wurden, ist darum gerade im Vergleich zu solchen, die aus ungleich privilegierterem Milieu stammen, spannend und aufschlussreich.

Mit dem Gymnasium beginnt gleichsam der Ernstfall jüdisch-bürgerlicher Erziehung, jedenfalls nach den Normen des Assimilationsbewusstseins (vgl. 2.2.1.). Deren Horizont, aller faktischen Proletarisierung zum Trotz, war in der Familie Salzmann nicht aufgegeben, wenngleich Siegmund das einzige der Geschwister gewesen zu sein scheint, das für den Besuch des Gymnasiums ausersehen war. Die Tatsache, dass überhaupt für den Sohn eines verarmten jüdischen Kaufmanns der Besuch eines Gymnasiums in Frage kam, war bei der hohen sozialen Schichtspezifik der gymnasialen Schülerpopulation ohnehin bemerkenswert. In Betracht kam natürlich keines der Wiener Elitegymnasien, zumal Währing noch außerhalb der Linien lag. Salten wurde, wohl weil es der eigenen Wohnung am nächsten lag, Schüler des Gymnasiums in Hernals, Kalvarienberggasse 31, des späteren 17. Bezirks, das 1872 gegründet wurde. (Ab 1936 Kalvarienberggasse 28, ab 1970/71 Geblergasse 56)⁸⁷.

Was Hernals, ähnlich wie die Teile von Währing, in denen die Familie Salzmann beheimatet war, als Schrecksignal, als sozialer Alarmzustand gleichsam für das arrivierte jüdische Bürgertum bedeutete, beschreibt Eugen Hoeflich in seiner fiktiven

Autobiographie am Beispiel seiner Mutter, die hier als „Helen“ figuriert. In den ersten fünf Jahren ihrer Ehe hatte Helen keine einzige Traumstation ihrer Wünsche erreichen können.

„Die Innere Stadt war noch immer fern, und immer noch musste sie nach abendlichen Besuchen in die Dorotheergasse zurückkehren. Wenn sie dann in der von Station zu Station leerer werdenden Pferdebahn neben Michael saß, der, von der Tagesarbeit ermüdet, in eine Art Halbschlaf verfiel, gab sie sich ganz ihrer Mißstimmung hin, Her-nals-Her-nals schnarchte der Schaffner im Halbdunkel des hinteren Sitzes. Hernals, immer wieder Hernals! Sollte es für alle Ewigkeiten bei Hernals bleiben? Nein, sie wollte keine Proletarierin werden und auch keine ewig strümpffestopfende Kleinbürgerin, und ihr Kind wollte sie nicht mit diesen Hernalser Kindern aufwachsen lassen, nein!“⁸⁸

In Hernals zu wohnen galt Hoefflichs Mutter als „Verbannung“, die Gegend selber als „Nordpol oder Zentralafrika.“ Über Hernals konnte kaum einer intimer berichten als Salten selbst. Er tat das mit den Erfahrungen und der Distanz dessen, der inzwischen in das Kulturestablishment der Inneren Stadt aufgerückt war in seinem schönen Stalehner - Portrait.

„Hernals . . . Wenn man von der Laimgruben bis zum Liechtental, und im weiteren Bogen von der Schwarzen Westen bis zum Krottenbach die verschiedenen Abschattierungen der Wiener Art betrachtet, wird man finden, dass Hernals etwas Besonderes ist: ein herbes Wienertum, weniger lyrisch, dafür aber unbändiger, mehr ins Randalierende und kreischend Grelle. Weniger anmutig und sanft, sondern von ausfahrenden Temperamenten feuriger und wilder gemacht. Es ist die Stelle, an der sich die Wiener Art zum Proletarischen absenkt, die Stelle, an der sie am leichtesten und am häufigsten verpöbelt. Es ist der Boden, auf dem die Schalanthers wachsen.“⁸⁹

Instruktiv zu lesen ist, was, als Kontrast vor allem zu den Äußerungen der jüdischen Arztfrau Hoefflich, Leopold Kunschak, der sehr einflussreiche christlich-soziale Politiker der Nach - Lueger - Ära, über seine „Jugend in Wien“, in Hernals berichtet. Er war Kind sehr armer Eltern, tiefkatholisch. Das Gymnasium kam überhaupt nicht in Betracht, völlig war die Erziehung ohne Aufstiegsgeiz von traditionellen Werten bestimmt.⁹⁰

Hernals war ein Vorort von kleinbürgerlich-proletarischer Bevölkerungsstruktur mit einer vergleichsweise geringen Zahl jüdischer Bewohner.⁹¹ Dem entspricht am Hernalser Gymnasium eine große Zahl von Schulgeldbefreiungen. Es gibt widersprechende Zeugnisse, ob Salten diese Schulgeldbefreiung in Anspruch nehmen konnte. Das Schulgeld betrug 8 fl halbjährlich, dazu kamen noch 2 fl, 10 Kr. als Aufnahmestaxe und 2 fl als Lehrmittelbeitrag. Die Befreiung vom Schulgeld setzte voraus ein „legales Armuts- und Mittellosigkeitszeugnis“; das sittliche Betragen mußte die Note „musterhaft“ oder „lobenswert“ enthalten; die Leistungen durften nirgendwo ungenügend sein.⁹²

Felix Salten war einer unter 54 Jungen (47 Katholiken, 7 Juden) in der Klasse der Primaner. Er musste die erste Klasse wiederholen wegen mangelhafter Leistungen in Mathematik, Deutsch und Latein. In der zweiten Klasse ist seine Fehlensquote auffallend, er nahm insgesamt etwa acht Wochen nicht am Unterricht teil. Er wurde am Ende des ersten Semesters der zweiten Klasse nicht geprüft wegen zu häufigen Fehlens. Seine Leistungen wurden kaum besser, in Latein und Philosophie blieben sie mangelhaft.⁹³

Unter der Überschrift „Tragikomödie in der Schule“ gibt Salten seine Erinnerungen an die Katastrophe in der Schule wieder:

„In der Klasse war ich eben einer von den 54 Jungen, die das Zimmer füllten. Die ‚Lokation‘, die das erstmal vor Weihnachten vorgenommen wurde, half mir zu keiner besonderen Stellung. Ich war kein Vorzugsschüler. Deren gab es im ganzen nur fünf und ich zählte als Sechzehnter in der Rangordnung. Dennoch: das blieb die höchste Stufe, die ich jemals im Gymnasium erreichen sollte. Später sank ich tiefer und tiefer, bis ich dann einer der letzten, einer der ‚verworfensten‘, jedenfalls einer der am meisten verfolgten und mißachteten Schüler nicht nur meiner Klasse, sondern des ganzen Gymnasiums wurde.“⁹⁴

Der Absturz vom Durchschnittsschüler zu einem der „verworfensten“ Schüler des ganzen Gymnasiums war an ein Ereignis geknüpft, das sich in der Erinnerung Saltens als „schreiendes Unrecht“ liest, „das an mir verübt wurde“. Ein Mitschüler, Sohn des Bezirksrichters in Währing, bezichtigt Salten einer geringfügigen körperlichen Attacke. Vor der Klasse erfolgt zum Gaudium der anderen Schüler ein langes Verhör durch den Direktor. Salten bestreitet empört und heftig aufbegehrend gegen das Misstrauen des Direktors.

„Das ist nicht wahr!“ schrie ich. Eine kurze Weile sahen wir einander in die Augen, der Direktor und ich, und es ist sicherlich nur mein unbedingtes Vertrauen zu diesem Manne gewesen, das ihn mit meinem Blick zur Hilfe anrief.

Ganz milde, ganz ruhig sprach nun der Direktor: ‚Wenn ich die Wahl habe, wem ich glauben soll, Ihnen oder dem Sohn des Herrn Bezirksrichters . . . schwanke ich keinen Moment!‘

Noch einmal schrie ich: ‚Es ist nicht wahr!‘

Eine gebietende Handbewegung des Direktors schnitt mir jedes weitere Wort ab.

Er begann wieder ganz ruhig, wieder sehr milde, zu sprechen: ‚Sie haben nun statt sechs, sechzehn Stunden Karzer, und Sie werden mir eine Bestätigung Ihres Vaters bringen, daß Sie gestraft wurden, weil Sie Ihren Mitschülern gegenüber Tücke gezeigt haben und weil Sie vor uns Professoren ein unverschämter Lügner sind‘.

Diesen ‚Dialog‘ habe ich mir wortwörtlich gemerkt. Bis heute. Er wird mir, mit der ganzen Szenerie unvergeßlich bleiben für immer. Es war das erste Unrecht, das an mir verübt wurde, der erste Schmerz, den das Leben mir zugefügt hat.

Der Direktor verließ das Zimmer. Alles war wie vorher, die Sonne draußen, der heitere Vorfrühlingstag, der Garten, die fahlen Blätter. Ich aber war erledigt, war aus der Gemeinschaft anständiger Kinder ausgestoßen, mußte mit Schande in meine Bank zurückkehren und mich mitten unter die anderen setzen, jetzt jedoch isoliert von allen übrigen. Ich habe nicht geweint. Wahrscheinlich wäre ich in Tränen ausgebrochen, wenn mich einer von den Jungen mitleidig angeschaut hätte. Die eisige Feindseligkeit, die mich umgab, verhinderte jeden Ausbruch. Ich erinnere mich so deutlich: das Zurückgehen in die Bank, das erste Aufwachen nach der Betäubung des plötzlichen Schlages, das war das Schwerste für den kleinen zehnjährigen Jungen. Ich zitterte, doch blieb ich still.“⁹⁵

Ein „Schlüsselsituation“, wie sie – über vielerlei Integrationsvorgänge – motivationsbildend für späteres Verhalten werden kann.⁹⁶ Der entschiedene Widerspruch und die Schuldbestreitung scheint Ausdruck zunächst eines verletzten Rechtsgefühls, die Resoluthet des Protests freilich schon eine aggressive Defensivreaktion, die gegen erkennbare Vorverurteilung rebelliert. Vertrauen und Misstrauen gegenüber dem Direktor mischen sich in einer charakteristischen Weise; Ausdruck der Unsicherheit in den Vertrauensressourcen des Kindes. Die Souveränität des Schulleiters, dessen ruhiger, milder Ton machen das Urteil irreversibel, unappellierbar. An ihm als einem Ausdruck

offizieller Autorität prallt der protestierende Hilferuf ab. Er gibt dem Aburteil, an dem die vernehmliche Formulierung des Direktors auch keinen Zweifel lässt, eine über die konkrete Situation hinausweisende Bedeutung. Das Selbstprädikat des am meisten missachteten, verfolgten, des „verworfensten“ Schülers umfasst die ganze Schwere des Urteils. (Offen bleibt freilich auch hier, wie viel an intentionaler Selbststilisierung der viel später abgefasste Bericht des Autors hier enthält). Sie wird vom Autor unterstrichen durch die Darstellung und den Verweis auf die präzise Erinnerung. In ihr hebt die freundliche Illuminierung durch den Vorfrühlingstag den Ernst der Katastrophe – „bis heute“, „für immer“ fortwirkend – wohl einigermaßen bewusst hervor. Er protestiert jetzt nicht mehr offen und verbal gegen die Ungerechtigkeit, beobachtet, registriert wohl aber dennoch sehr genau nicht nur die feindselige Umgebung, sondern, wie neben sich stehend so scheint es, auch seine eigene Reaktion. Er versteift sich, fast schmerzunempfindlich werdend. Die Starre ist eine passive Waffe, eine Kampfansage wie das vorausgehende „Es ist nicht wahr.“ Die so empfundene kollektive Feindseligkeit sammelt, organisiert reaktiv die disparaten Affekte, als rettende Strategien der Depression sich entgegensetzend. Dass sie so kollektiv und lückenlos erlebt wird, lässt auf tiefsitzende, stets wieder sich bestätigende Enttäuschungserfahrung und Reaktionsmuster schon in dem Heranwachsenden schließen. Darauf, so scheint es, deutet auch die kontrastive Pointierung in den Worten des Direktors seine, Saltens, Glaubwürdigkeit betreffend. „Alles war wie vorher“ . . . nichts war mehr wie vorher. Schon länger Aufgestautes bricht sich in diesem so detailliert erinnerten Vorfall, der vielleicht tatsächlich zu seinen Ungunsten interpretiert wurde, Bahn und wird zu dem exemplarischen „schreienden Unrecht“, das „das Leben“ an ihm verübte. Das mehrfache, deklamative „Es ist nicht wahr“ betont den Riss, den Bruch mit aller vertrauensbereiten Erwartung des Kindes, mit aller sittlichen Konvention. –

Der Vater unterschrieb protestlos die Maßregelung der Schule, „daß ich voll Tücke und ein Lügner sei.“ Saltens Situation in der Schule wurde unhaltbar. Die Professoren, zu einem großen Teil wohl Priester, „böartige, aufsässige“, so schreibt er in der Autobiographie, hielten ihn für einen notorischen Lügner, für charakterlich unzuverlässig, unter Mitschülern fand er offenbar kaum Solidarität. Wie viel am Verlust dieser Solidarität und der Unaufrichtigkeit, deren er bezichtigt wurde, auch die vielen desperaten Versuche Schuld hatten, das Beschämende der eigenen familiären Lebenssituation zu verbergen, kann nur vermutet werden. An Hinweisen, wie sehr etwa die Ärmlichkeit der äußeren Erscheinung und Kleidung in dem gymnasialen Schülmilieu, gerade dem bürgerlich jüdischen, Beachtung fand und höchst demütigende Empfindungen auslöste, fehlt es nicht.

Salten reagierte mit Trotz und passivem Widerstand, mit einer unbeugsamen, unkooperativen Form der Selbstbehauptung, was ihm als boshafte Verstocktheit angekreidet wurde und Serien von Strafmaßnahmen zur Folge hatte. Das ist bemerkenswert: Er scheint auf seine Ächtung nicht mit neurotischen Konfliktlösungen zu reagieren, wie das in vielen anderen zeitgenössischen Schilderungen von Schülerschicksalen dokumentiert ist, auch nicht mehr, wie in der Volksschulzeit, mit aktiver Wehrhaftigkeit gegenüber seinen Mitschülern, sondern in der Pubertät mit einem Potential inflexibel harten Widerstandes und demonstrativer Verweigerung, auch, so scheint es, mit Lernblockaden.⁹⁷ Wie sehr sich solche Reflexe zu Renitenz und Konfrontationsbereitschaft gegenüber aller Autorität verfestigten – in einem erinnernden Zeitungsaufsatz heißt es viele Jahre später, dass ihm zeitlebens das Wort ‚Chef‘ unerträglich war – bezeugt ein Ereignis, das den unrühmlichen Abschluss seiner Schulkarriere bildete.⁹⁸

Die Schülerliste des Gymnasiums in Hernals verzeichnet den Namen Salzmann nach dem zweiten Semester der zweiten Klasse nicht mehr.⁹⁹ Er wechselt als Repetent der zweiten Klasse zum Gymnasium in der Wasagasse im 9. Bezirk, zu dessen Absolventen Stefan Zweig, Felix Braun, Ernst Benedikt, der spätere Herausgeber der „Neuen Freien Presse“, Robert Neumann und Oskar Maurus Fontana gehören.¹⁰⁰ Das Wasa - Gymnasium hatte aufgrund des hohen jüdischen Bevölkerungsanteils im Alsergrund eine große Zahl jüdischer Schüler, was sein Ansehen nicht zuletzt auch in Familien des arrivierten jüdischen Bürgertums nicht gerade förderte.¹⁰¹ Für die Familie Salzmann andererseits war sein liberaler und fortschrittlicher Ruf vielleicht eher ein Grund nach dem Fiasko am Hernalser Gymnasium, das man der Tücke vorurteilsvoller Priester zuschreiben konnte, mit dem Sohn noch einen Versuch an einem anderen Gymnasium zu wagen.¹⁰²

Salten absolviert nicht, vielmehr – seine veröffentlichten Texte berichten darüber nichts Näheres – wird „ein schwerer Konflikt mit dem stupiden Lateinprofessor Penka“ zum Anlass für seine Relegation von der Schule, so die kurze Erklärung in der nachgelassenen Autobiographie.¹⁰³ Die kurze Bemerkung lässt den Schluss zu, dass er in dem erneuten Scheitern seiner Schullaufbahn nicht gänzlich passives Opfer war, sondern eine Auseinandersetzung mit einem Lehrer riskierte, bei der er den kürzeren zog; Renitenz, aktiv betriebener Konflikt, die sich als Folge einer Kette von enttäuschten Identifikationen im Elternhaus wie in der Schule verstehen lassen.

Die Schulakten des Wasa - Gymnasiums berichten allerdings nichts von einem Vorfall, wie ihn Salten schildert, umso Eindeutigeres allerdings von dem erneuten Nichtgenügen seiner schulischen Leistungen.¹⁰⁴ Die beiden Semesterzeugnisse des ersten Jahres weisen in den meisten Fächern noch befriedigende bis genügende Prädikate auf, im zweiten Jahr allerdings sind die Leistungen in Griechisch, Mathematik und Naturwissenschaften nicht mehr genügend. Im Schuljahr 1884/1885 erscheint der Name Siegmund Salzmann als Repetent der 3. Klasse. Es werden allerdings keine weiteren Eintragungen vorgenommen, weder Noten noch sonstige Bemerkungen. Was allerdings erneut auffällt, ist die außerordentlich hohe Zahl von Fehlstunden. Im ersten Semester des zweiten Jahres fehlt er 235 Stunden, insgesamt wohl fast die Hälfte des Semesters. Im zweiten ist er ab 10. Mai bis zum Schuljahresende wegen Krankheit, so die Bemerkung im Zeugnis, abwesend. Er wurde mehrfach nachträglich geprüft. Es reichte dennoch nicht zur Versetzung. Man kann nur Vermutungen über diese so häufige Nichtteilnahme am Unterricht anstellen.¹⁰⁵ Dass er so häufig krank war während seiner Schulzeit, darüber berichtet er nichts in seinen Erinnerungen, wohl aber, wie mitgeteilt, darüber, dass es in der Familie oft an brauchbaren Schuhen für alle Kinder fehlte, um zur Schule gehen zu können, und: dass er der Beaufsichtigung der Familie, des Vaters vor allem, zunehmend entrann. Er „brannte durch“ berichtet Salten in einem kurzen Lebensrückblick im ersten Jahrbuch des Zolnay - Verlags 1927, schon als Sieben- oder Achtjähriger trieb er sich herum, von Währing bis in die Innere Stadt.

Ein notorischer troublemaker, ein drop-out, ein hoffnungsloser Fall nach bürgerlichen Maßstäben und nach bürgerlich-jüdischen insbesondere. Die Selbstcharakterisierung einer der „verworfensten“ Schüler gewesen zu sein, drückt die Degradierung des ganzen Menschen aus, sein leistungsmäßiges wie moralisches Versagen. Ein vernichtendes Prädikat gerade innerhalb der normativen Erziehungs- und Karrieremuster des bürgerlich-liberalen Judentums. Deren assimilative Ambitionen waren an die nimmermüde Lern- und Bildungsanstrengung gebunden und ans Parieren. Salten konnte in beidem nicht überzeugen. In seiner Interpretation der Ereignisse sind die liberalen Wertbegriffe abermals desavouiert. War die Gewährung von Freiplätzen am

305

Gymnasium an Leistung und Disziplin als oberste Werte der Verhaltensbeurteilung gebunden, so lehrte ihn die Erfahrung im Konflikt mit dem Sohn des Bezirksrichters, die sogleich parteinehmende Bezichtigung der Lügenhaftigkeit seines Verhaltens vor der Klasse etwas anderes, etwas, was Vertrauensbereitschaft und Leistungswillen demotivierte.

Des bitteren, demoralisierenden Unrechts, das die Schule ihm antat, erinnert sich Salten noch viele Jahrzehnte später aus gegebenem Anlass, der Veröffentlichung nämlich der Erlebnisse des Schülers Gerber. In höchst passionierten Selbstbekenntnissen nimmt er zu dem Frühwerk Friedrich Torbergs in der „Neuen Freien Presse“ Stellung¹⁰⁶ „Mir ist, als sei ich ein Mitschüler dieses jungen Friedrich Torberg [. . .] Ein Mitschüler auch seines Kurt Gerber.“ „Nichts trennt meine reifen Jahre von dieser Jugend. Und das depressiert mich so stark.“ Spaltenlang wird die literarische Rezension zum anklagenden Bericht über selbst erfahrene Niedertracht durch Lehrer von monströser Kälte und erzieherischer Unfähigkeit. An nicht einem lässt er ein gutes Haar. Die Schule erscheint als von Quälgeistern beherrschte Festung in der traumatischen Erinnerung. Der Kritiker wird zu einem in seiner eigenen Lebensproblematik ergriffenen Leser. Er liest das Buch „gepackt von dem Inhalt, von dem Vortrag, von der Gluthitze des Erzählten“ ohne Unterbrechung bis zu letzten Seite.

Salten aber entdeckte in seiner Biographie – als Kind gewiss nur ahnungsvoll, als rückblickender Erwachsener aber umso kräftiger nachzeichnend – die verheimlichten materiellen und ideologischen Prämissen jenes Assimilationskurses, der auf unermüdliche Lern- und Bildungsanstrengung gegründet war. Die lebensgeschichtlichen Bedingungen des „armen Judenkindes“ ohne bildungsbürgerlichen Familienhintergrund sind mit seinen Perspektiven offenbar schwer vereinbar. Ihm hat sich als praktische Lebenserfahrung eingeprägt, dass Armsein die liberalen Hoffnungen und Menschenrechtsstatute außer Kraft setzt, jeder Demütigung, auch der Infragestellung der persönlichen Integrität und Glaubwürdigkeit, preisgibt. Was den schulischen Lernerfolg betrifft, bedarf diese Überzeugung freilich der objektivierenden Ergänzung: Armsein war es nicht allein, was den Schulerfolg verhinderte, sondern es waren wohl auch normative und Verhaltensprädispositionen, Erziehungsintentionen und -praktiken des Vaters vor allem, die das Ziel verfehlen ließen. Die Zurücksetzung gegenüber dem Sohn des Bezirksrichters am Hernalser Gymnasium und dessen Begründung haben den latenten Ingrimms des Jugendlichen gegenüber dem Vater, dessen Sohn zu sein offenbar so wenig bedeutet, zu offenem Widerstand werden lassen. Ein situations- und sinnklärendes Gespräch war hier wohl nicht mehr möglich, ein Heilung der Wunden und möglicher Folgewirkungen, was die Sozialbeziehungen insgesamt betrifft. Als scheinhaft und an materielle Konditionen gebunden aber erfährt Salten auch den liberalen Emanzipationsbegriff. „Im Gymnasium ist mir rasch klar geworden, daß ich ein Jude bin“, schreibt er in dem Palästina-Buch. Gegen die Maßregelung zu protestieren, schien vergeblich, der Vater, wie alle, wußten „um die Stellung eines Judenkindes“.¹⁰⁷ Das ist, offenbar auch im Rückblick des Erwachsenen, Saltens Erklärung für seine depressierenden Schulerfahrungen als Kind und Jugendlicher geblieben.

„Die Tragödie des Juden beginnt ja schon im Kindesalter. Schon die frühe Jugend wird ihm verbittert. Was für entsetzliche Dramen sich im Gymnasium, in der Realschule, abspielten, läßt sich kaum schildern, wenn man sich kurz fassen muß. Ganze Bände wären mit den Seelenqualen zu füllen, die da junge, ahnungslose, unschuldige Geschöpfe erdulden. Unter den gleichgültigen, oft unter den stillschweigend zustimmenden Augen mancher Lehrer. Es ist eine

Alltäglichkeit, doch eine martervolle, eine schändliche Alltäglichkeit, die Stunde für Stunde getragen wird. Auch durch die Stunden vieler im schmerzlichsten Kampf verwachter Nächte.“¹⁰⁸

Freilich sind diese Erinnerungen der Schulerfahrungen neben dem Versuch der immanenten Rekonstruktion und des verstehenden Nachvollzugs noch auf einer anderen Ebene zu betrachten, die vor allem im folgenden Kapitel dazu dienen soll, ein genaueres Verständnis für die soziale und intellektuelle Biographie Saltens zu ermöglichen. Die rückblickende Darstellung etwa jenes verstörenden Ereignisses in der Volksschule, das In - die - Bank - Zurückgeschicktwerden, enthält eine Pointierung, eine Bewertung.

Deutlich wird, dass Salten diese Kindheitserfahrungen in seinem autobiographischen Rückblick nicht als untergeordnet und überwunden darstellt, sondern in seiner Formulierung unterstreicht und akzentuiert. Naheliegender ist es anzunehmen, dass seine späteren Einstellungen auf die Kennzeichnung dieser Kindheitsepisode im Interesse der Herstellung gleichsam einer „zionistischen Biographie“ Einfluss nahmen. Dies wirft sicher Fragen auf nach der Strenge und Gründlichkeit der Selbstthematisierung. Dennoch muss die persönliche und physische Erfahrung von Judenfeindschaft im Kindheits- und Jugendalter ein fixierendes Bewusstsein des „Jude-seins“ schaffen, das alle Konfrontationen des kulturellen Antisemitismus gegenüber dem J u d e n t u m an Nachhaltigkeit weit übertrifft. Diese Erfahrung muss nicht zur Identifizierung mit dem Judentum im Sinne seiner historischen Traditionen führen („proud of its traditions“ schon als Gymnasiast, wie Lore Muerdel-Dormer meint), wohl aber zu einem sozialen Solidaritätsbewusstsein. Zudem erscheint diese „Nachzeichnung“ seiner Biographie bei Salten von einer psychosozialen Konsequenz in der historischen Perspektive. Seine Schulerfahrungen stammen aus dem Anfang der 80er Jahre, in der der Antisemitismus nur sporadisch und gleichsam dilettantisch agierte. Seine individuellen Erfahrungen mit ihm antizipieren in einer dramatisierbaren Weise dessen spätere Vehemenz. Sie konnten sich als authentisches Zeugnis für dessen Bösartigkeit gerade in der nachliberalen Phase der großen Gesinnungs- und Weltanschauungsmanifestationen überzeugend darstellen.

Zu sehen ist aber zunächst, wie diese Erfahrungen, diese Selbstdeutungen eines Judenschicksals im Sozialisationsbereich Schule, der (vgl. 2.2.1.) für das assimilatorische Lebenskonzept von geradezu paradigmatischer Bedeutung war, sich zu Berichten von vor allem jüdischen Zeitgenossen verhalten. Die Erinnerung und Deutung von Schulerfahrungen sind geeignet, den bislang meist nur als homogenes Lebenskonzept betrachteten Assimilationsgedanken auf der Ebene individueller Erfahrungen in verschiedene kulturelle und soziale Assimilationskontexte zu differenzieren.

4.4. Exkurs: Andere Schulerfahrungen zum Vergleich

„Gewöhnlich ist der Schauplatz der Erniedrigung der Schulhof einer Volksschule oder eines Gymnasiums.“ So lautet der erste Satz des Traktats „Der eingebildete Jude“ („Le Juif imaginaire“) von Alain Finkielkraut. Ein Streit unter Kindern auf dem Schulhof, so heißt es weiter, wird nach einigem Hin und Her beendet mit dem Zuruf: „Verreck doch, du dreckiger Jude.“ Der kleine Jude empfindet „die wütende Ohnmacht des Parias.“ „Die Beleidigung ist ein Taufakt.“ „Er ist jetzt e i n J u d e! Den Rest seines Lebens wird er damit zu tun haben, den Schock dieser Offenbarung zu verdauen.“ Soweit Alain Finkielkraut. Nach diesem „Schulhoferlebnis“, ist in der Durchsicht von Lebenserinnerungen jüdischer Intellektueller in Österreich um 1900 im folgenden Ausschau zu halten. Es sollen darüber hinaus autobiographische Auskünfte über andere Aspekte des Schulerlebnisses eingeholt werden, die einen Vergleich mit dem Saltens erlauben. Dabei ist vor allem an den Sozialstatus der Eltern, an das Lehrer-Schüler-Verhältnis, an das Verhältnis der Schüler untereinander und an die retrospektive Bewertung der Schulzeit zu denken.

Die „liberale Ära“, von zaghaften Anfängen ab 1860 etwa bis zu ihrem Ende 1879, ist zunächst die Kennzeichnung einer politischen und verfassungsgeschichtlichen Phase der österreichischen Monarchie. Keineswegs freilich können solche historischen Phasenbestimmungen das Wirken liberaler Ideen etwa innerhalb des kulturellen Sektors, der Publizistik und substantiell auch nicht innerhalb des Bildungswesens begrenzen. Ihr Einfluss auf Faktoren des „gesellschaftlichen Klimas“, auf normative Bewusstseinsstrukturen, auf soziale Statusverschiebungen und Verkehrsformen waren nicht ohne weiteres reversibel. Wenngleich diese Art von Liberalisierung eine spezifisch österreichische Färbung behielt, durchsetzt blieb von beharrenden vor-liberalen Statuskonfigurationen, denen die reale gesellschaftliche und ökonomische Entwicklung den Boden entzogen hatte. Schule, und die weiterqualifizierende gymnasiale Ausbildung insbesondere, wird nachdem die archaische gesellschaftliche Rangordnung des traditionellen Privilegiensystems eine Einschränkung seiner Regulationsfunktion erfahren hatte, zu einer wichtigen Institution der Verteilung von neuen Statusansprüchen und Lebenschancen.¹⁰⁹ Dies gilt innerhalb des österreichischen Liberalismus umso mehr für seine jüdische Klientel, weil für sie der gymnasiale Abschluss über seine berufliche und gesellschaftliche Bedeutsamkeit hinaus als Ausweis geglückter kultureller Assimilation diente (vgl. 2.2.1.).

Das Verhältnis der von vielerlei einschränkenden Bedingungen begleiteten Demokratisierung des Bildungsbereichs und der gesellschaftliche Aufstiegschance einerseits und beharrenden, traditionell bestimmten Statusansprüchen andererseits wird auch ablesbar an dem höchst unterschiedlichen öffentlichen Prestige der Gymnasien im Wien der Jahrhundertwende. Das Gymnasium der Schotten, die „Ministerschule“, so Otto Friedländer („Das Maturitätszeugnis von den Schotten war der erste Schritt zur Ministerbank“),¹¹⁰ auf jeweils andere Weise aber auch das Theresianum und das Akademische Gymnasium besaßen ein selbstverständlich anerkanntes institutionelles Renommee, das sie über die Reihe der Vorstadtgymnasien, die Anfang der 70er Jahre gegründet worden waren, weit hinaus hob. Saltens Hernalser Gymnasium etwa blieb der öffentlichen Reputation und selbstverständlich der sozialen und familiären Kennzeichnung der Schülerpopulation nach im Vergleich zu den genannten

Elitegymnasien eben „Vorstadt.“ Bemerkenswert, dass die weitaus größte Zahl derer, deren Schulerfahrungen in Memoiren aufgehoben sind und hier herangezogen werden können, Absolventen des Akademischen Gymnasiums waren. Dies mahnt für die Schlussfolgerungen, die sich aus diesen Aufzeichnungen ergeben, zur Vorsicht deshalb, weil sie offenbar nur Schulerfahrungen aus einem relativ privilegierten gesellschaftlichen und bildungssoziologischen Lebensbereich beschreiben. Über die bedeutsam überproportionale Zahl von jüdischen Schülern an den Wiener Gymnasien, dem Akademischen Gymnasium (etwa 40% um 1890) aber vor allem, ist im einleitenden Abschnitt 2.2.1. berichtet worden.

Zudem fällt die Gymnasialzeit in eine entwicklungspsychologisch heikle Phase der Persönlichkeitsbildung, deren Verlauf und Ausgang, folgt man einer psychosozialen Theorie der Adoleszenz wie sie etwa Erik H. Erikson entwickelte, nicht unabhängig ist von der Stabilität und unbezweifelten Glaubwürdigkeit des normativen Gefüges einer historischen Epoche.¹¹¹ Und diese, die liberale in Österreich, entbehrte vor allem wiederum in den bürgerlichen Kreisen des assimilations- und emanzipationswilligen Judentums durchaus dieser normativen Kohärenz; die zahllosen Konflikte zwischen liberalen Vätern und liberalismuskritischen Söhnen bezeugen es.

Der Schulbesuch am Gymnasium erfordert schließlich ein erstes Hinaustreten aus dem geschlossenen Kreis von Eltern, Geschwistern und Verwandten, ein familiärer Lebenskreis, der, aus naheliegenden Gründen und in autobiographischen Notizen vielfach belegt, gerade für eine ethnische und religiöse Minorität wie die Juden, die z.T. erst in der ersten oder zweiten Generation in Wien ansässig und, wie erwähnt, der Familie eine besondere Bedeutung zumaß, eine erhebliche Lebenszäsur bedeutete. Vielen jener prominenten Zeitgenossen, von denen schriftliche Lebenserinnerungen überliefert sind, blieb zudem der Besuch einer öffentlichen Volksschule erspart, weil der Hauslehrer deren Funktion übernahm, nicht selten auch noch die gymnasialen Studien überwachte und förderte, ja sogar den Sohn aus renommierter jüdischer Familie, den jungen Arthur Schnitzler etwa, zur Schule begleitete und ihn dort auch wieder abholte; Sekretär, Erzieher und Hauslehrer in einem.

Genug Gründe also, um dem Schulbesuch einen signifikanten Erinnerungswert in autobiographischen Rückblicken zukommen zu lassen.

Vom Gymnasium der Jahrzehnte vor 1900 und bis zum I. Weltkrieg berichtet kaum eine der autobiographischen Darstellungen mit Sympathie und Dankbarkeit. Wie sehr, dessen ungeachtet, aber gerade die späteren Autoren der literarischen Moderne in Österreich von der klassischen Bildung des humanistischen Gymnasiums in der Entwicklung ihres intellektuellen und künstlerischen Weltbildes und Selbstverständnisses beeinflusst waren, dies hat W. Schmidt-Dengler überzeugend dargelegt.¹¹²

Gleichgültig, schicksalhaft erduldet, häufig aber, gegenüber dem Willen der Eltern wehrlos, unter psychischen Qualen erlitten – in diesem fast durchweg düster bedrohlichen Licht taucht das österreichische Gymnasium der Jahrhundertwende in den Erinnerungen seiner prominenten Absolventen auf. Der jüdische Großbürgersohn Stefan Zweig – der „Kerker unserer Jugend“¹¹³ – erlebt es nicht anders als Ernst Waldinger, der Sohn kleinbürgerlich-frommer Juden in der Wiener Vorstadt, der sich an die „Galeeren des Gymnasiums“ erinnert, die seine Jugend überschatteten¹¹⁴; nicht anders als Anton Wildgans, nichtjüdischer Beamtensohn, der den „Passionsweg des Gymnasiums“ bei den Piaristen erlitt.¹¹⁵ Den unfreundlichen Charakter dieser Institution verursachten Lehrpläne und Lernstoffe nicht weniger als die methodische Kälte und das

Desinteressement der Darbietung des Unterrichtsstoffs, das „Zuchthausmäßige“ (Franz Blei)¹¹⁶ des Umgangs und das Gedrückte, Vorurteilsvolle und Korrupte vieler Lehrerfiguren (A. Schnitzler)¹¹⁷, das gewitzte Knaben freilich schnell zu durchschauen und zu verachten lernten. Gelegentlicher Widerstand dagegen zerbrach schnell an der autoritären Strafgewalt der Schule gegenüber ihren Schülern. „Die Schulen in der leichtlebigen Stadt Wien waren streng“, schreibt Ernst Lothar, „man lernte viel darin, unter anderem Angst.“¹¹⁸ Als Vater erlebte er diese Angst drastisch noch einmal, als er seine Tochter zur Prüfung für die zweite Volksschulklasse begleitete. Die Schule, und das Gymnasium im besonderen, funktionierte als starres System, als k.k. Institution, als „Autorität“ schlechthin, die keiner Bestätigung bedurfte weder von Schülern noch von Eltern, die, so empfand es Franz Blei, das familiäre Prestige im Auge, zu „Teilhaber(n) dieser Anstalt“ wurden. Lehrer, im Besitz der autoritären Sanktionsmittel dieser unantastbaren Institution, waren bloße Exekutoren von deren Lehrplänen, „sklavisch an das Schema gebunden.“ „Sie liebten uns nicht, sie haßten uns nicht.“¹¹⁹ Die Schulerfahrungen Stefan Zweigs sind die an einem Gymnasium der liberalen Epoche, am Wasa - Gymnasium.

Mehr als nur Geringschätzung einem schematisierten, seelenlosen Lernbetrieb gegenüber, tief verletzende, traumatisierende Erfahrungen nämlich, werden in Schulerinnerungen derer erkennbar, die durch geringere Leistungsfähigkeit und familiäre Unterstützung dem Leistungs- und Konformitätsdruck von Schule und Eltern schutzloser ausgeliefert waren. Dies betrifft nicht weniger wohl auch die Atmosphäre in katholischen Gymnasien. Karl Kautsky charakterisiert die Lehrer am Stiftsgymnasium in Melk als „gewissermaßen Terroristen“, und Anton Wildgans spricht vom „Kampf mit der brutalen Tücke eines Schulbetriebs, der, an allem Individuellen vorüber, nicht Begabung ermittelnd, sondern bloß Gedächtnis und Nerven prüfend, den ‚schwachen Schüler‘ mit seinen lächerlichen und schrullenhaften Autoritäts- und Fachdünkeleien in Selbstmordgedanken hineinquält.“¹²⁰ Auf schulische Lernerfahrungen dieser Art hat Peter Altenberg, auch er Schüler des Akademischen Gymnasiums, in einigen Notizen mit idiosynkratischer Kritik an jeglicher formalen Bildung reagiert. Was sie und das ihnen zugrundeliegende Bildungskonzept zur impressionistischen Formulierung eines neuen Kunstideals, ja Lebensideals, beitrugen – Altenberg nennt es die „Schule des Lebens“ –, darauf kann hier nur als Frage hingewiesen werden.¹²¹ Die Lernatmosphäre innerhalb des Gymnasiums charakterisiert Stefan Zweig als „Tretmühle“; geprägt vom Ehrgeiz der Eltern und heftiger Konkurrenz der Schüler untereinander. Karl Kautsky beschreibt gerade die jüdischen Schüler am Akademischen Gymnasium, wohin er vom Stiftsgymnasium in Melk relegiert übersiedelt, als hochangepasst und strebsam. Von dem von den Eltern vorgezeichneten Bildungsweg abzugeren, konnte zur traumatischen Angst gerade für jene Schüler werden, deren Eltern sich das Äußerste absparten, um die Söhne nach Bildungs- und sozialem Status über ihren eigenen Stand hinauszuführen; zu vollendeter Assimilation und gesellschaftlicher Anerkennung. Felix Braun schreibt:

„Damals aber kam die Gefahr, ein Jahr zu verlieren, der einer Katastrophe gleich, und die Schande der Niederlage vor den Mitschülern, nicht minder den Eltern, Geschwistern und Freunden, war für den Knabenehrgeiz kaum verwindbar.“¹²²

Wie sehr freilich die gesellschaftliche Hierarchie, berufliche Position und Prestige des Vaters, die soziale Rangordnung auch in der Schule bestimmte, das Verhältnis der Schüler zueinander und häufig auch ihre Position dem Lehrer gegenüber, darauf verweist eine Vielzahl von autobiographischen Berichten. Schnitzler beklagt sich, freilich Jahre

nach Abschluss seines Schulbesuchs, dass er wohl immer und ewig der „Sohn meines Vaters“ bleiben müsse, dessen Privilegien dem jugendlichen Bonvivant allerdings manches Vergnügen erlaubte oder erleichterte.¹²³ Käthe Leichter, jüdische Bürgerstochter und später sozialistische Politikerin, erinnert sich:

„Der soziale Rang des Vaters spielte eine große Rolle. Man wußte in der Klasse genau, welcher Vater Regierungsrat und welcher nur Offizial war, und wenn ein Hofrat oder ein Major sein Töchterchen einmal persönlich von der Schule abholte, fand dieses es auch in Ordnung, wenn sie von den anderen Mädchen neidisch betrachtet wurde. Auch wußte man genau, welche Mädchen der sonst so strenge Herr Direktor gelegentlich zu fragen pflegte, wie es dem Herrn Papa gehe – war einer doch Sektionschef im Unterrichtsministerium!“¹²⁴

Die autoritäre Gesinnung der Lehrer kapitulierte vor dem gesellschaftlichen Prestige der Väter, deren Kinder sie zu erziehen hatten. Franz Blei kennzeichnet ihre „unterwürfige Nachsicht gegenüber den Kindern der Reichen (. . .), streng nur gegen die bloßfüßigen Schulbuben, die das Staberl zu spüren bekamen, das wir reichen Kinder verdienten.“¹²⁵

Dies war wohl auch eine Erfahrung, die vor allem im jüdischen Religionsunterricht zu machen war; Indiz für die besondere Wachsamkeit gegenüber sozialen Rangunterschieden im jüdischen Bürgertum und motivierende Erfahrung für das Erwachen zionistischen Selbstbewusstseins von unten. Die Lehrer, so die Erinnerung Albert Ehrensteins, bevorzugten die „wohlhabenden, unwissenden Schüler“ vor den ärmeren.¹²⁶ Zudem aber dürfte die institutionelle Macht des Lehrers gegenüber dem Schüler aus gutem Hause wohl noch einiges eingebüßt haben, wenn dieser, darüber berichtet Schnitzler in seinen Erinnerungen, auch als bezahlter Nachhilfelehrer von dem besorgten Vater für seinen Sohn engagiert wurde („Für Nachhilfe war mehr als genügend gesorgt“)¹²⁷. Der Mathematiklehrer Dvorak hatte mit ihm schon vorher die Aufgaben fürs Abitur durchgearbeitet. Schnitzlers Meinung auch über die moralische und charakterliche Integrität seiner Lehrer war, wie gesagt, gering.

Die Situation und die Erfahrungen jener „bloßfüßigen Schulbuben“ dagegen, die gegenüber der Vielzahl autobiographischer Reflexionen privilegierter und später prominenter Bürgersöhne noch immer eine weitgehend anonyme, jedenfalls noch immer wenig beachtete Welt bleibt, wird anschaulich vor allem in den Berichten von Sozial- und Bildungsreformern der Zeit, so bei Otto Glöckel, Lehrer zunächst, später sozialdemokratischer Reichsratsabgeordneter und Unterrichtsminister:

„Wenn auch die Schulklasse, die ich in meinem ersten Dienstjahr zugewiesen erhalten hatte, die schwierigste während meiner fünfjährigen Dienstzeit war, im allgemeinen zeigte sich in den anderen Klassen und in späteren Jahren immer wieder ein ähnliches Bild: es handelte sich um Kinder des schwer ringenden Proletariats. Vielfach dem Alkohol verfallen, der entsetzlichsten Wohnungsnot preisgegeben, ohne jede halbwegs ausreichende soziale Hilfe, sandte es seine Kinder in die Schulen am Rande der Großstadt. Es waren Kinder mit gealterten Gesichtern und glanzlosen Augen, oft mit zerrissener oder mangelhafter Kleidung, mit leerem Magen. Die Straße, der Bahndamm, der aufgelassene Schmelzer Friedhof wurden ihnen zum Spielplatz mit allen seinen Unzulänglichkeiten und Gefahren. Da sollte die Schule eine erfolgreiche Erziehungstätigkeit entfalten!

In der Zeit der liberalen Verwaltung der Stadt Wien wurde ein Fortbildungsinstitut für die Lehrer geschaffen, das ‚Pädagogium‘ Unter dem bekannten Pädagogen Dr. Dittes gegründet,

stand es später unter der Leitung des Historikers und Pädagogen Dr. E. Hannak. Mein erster Weg in Wien führte mich dorthin, um mich anzumelden. Durch Jahre besuchte ich dann die Vorlesungen. Im Rahmen des Pädagogiums befand sich auch eine Übungsschule. In diese wurden ausgewählte Kinder des gutsituierten Bürgertums der inneren Bezirke aufgenommen. Welch ein verändertes Bild bot sich mir, als ich gelegentlich auch in dieser Übungsschule zu unterrichten hatte! Wie sah es hier aus, im Vergleich zu meiner eigenen Klasse! Gutgenährte, praktisch gekleidete, wohlerzogene Kinder, tagtäglich in die Schule begleitet, aufnahmefähig und lernwillig. Da kamen die Erfolge von selbst. Fröhlichkeit und Heiterkeit herrschte in der Klasse. Speisemarken und Weihnachtsbeteiligungen gab es nicht.

Der Unterschied war zu aufreizend. Ich begann nachzudenken. In den beiden Klassen waren doch Kinder eines Volkes, einer Stadt, eines Alters, und wie wesensverschieden waren sie! So ganz verschieden konnte sich also die ‚goldene Jugendzeit‘ gestalten: für die einen Hunger, Kälte, anstrengende Erwerbsarbeit, körperliche und geistige Verkümmern, für die anderen sorglose Märchenzeit, glückbringendes Spiel, körperliche und geistige Entfaltung. Beide Gruppen sind schuldlos an ihrem Geschick. Wer ist der Schuldtragende?

Warum kümmert sich nicht die Gesellschaft um diese himmelschreienden Dinge? Es war der soziale Klassengegensatz, der mir in seiner abscheulichsten Entartung entgegengetreten war.“¹²⁸

Die Volksschule war noch der Ort, wo Kinder der verschiedenen sozialen Schichten Berührung miteinander haben konnten, begrenzt freilich durch die hohe soziale Segregation der einzelnen Bezirke Wiens, begrenzt auch dadurch, dass man in reichen Bürger- und Aristokratenfamilien den Kindern den Volksschulbesuch ersparen konnte, weil Hauslehrer und anderes Personal zur Verfügung standen. Das änderte sich am Gymnasium. Käthe Leichter schreibt:

„Durch die in jeder Schule natürliche Hierarchie der guten Schüler geht immer wieder die sozial und herkunftsmäßig bedingte – der hier ein Element vollkommen fehlt: das proletarische. Denn welche proletarische Eltern hätten ihre Töchter auf sechs Jahre in eine reine Bildungsschule mit hohem Schulgeld schicken können?“¹²⁹

Das Schulgeld konnte unter den genannten, sehr strengen Leistungs- und Disziplinarkriterien gewiss gemindert oder erlassen werden – an manchen Schulen gab es dafür sogar Unterstützungsvereine –, die Prozedur der Antragstellung und Bewilligung dokumentierte aber gerade in dieser Sache den hochselektiven sozialen Statuscharakter des Gymnasiums. Man hatte vor der Klasse aufzustehen, seine Mittellosigkeit zu bekennen und um Befreiung vom Schulgeld zu bitten. Stella Klein-Löw, Pädagogin, Psychologin, später Politikerin in der sozialdemokratischen Partei, die den höchst „elitären“ Charakter des Gymnasiums beschreibt, erinnert sich an die Scham, die viele Mitschülerinnen bei jenem Akt des öffentlichen Bekenntnisses der Armut und Hilfsbedürftigkeit der Eltern erfasste.¹³⁰

Felix Braun schildert zudem eindrucksvoll die Skrupel und Konflikte, die diese Offenbarung auch für die Familie heraufbeschwor; den Versuch in der kleinbürgerlich jüdischen Familie, gesellschaftliche Standards und damit verbundene Bildungsinvestitionen noch in äußerster materieller Notlage aufrechtzuerhalten.

„Ich war groß genug geworden, um zu erfahren, worüber die Eltern nachts so lange miteinander berieten. Das Gehalt meines Vaters reichte nicht hin, um das teure Schulgeld für mich zu bezahlen. Im ersten Jahr hatte er das Opfer gebracht, um mir die Peinlichkeit zu ersparen, um Befreiung vom Schulgeld ansuchen zu müssen. Dies geschah so, daß sich die

Knaben in offener Klasse zu melden hatten. Es waren wenige, und sie wurden von den Söhnen der wohlhabenden Familien mit einem Blick angesehen, vor dem ich den meinen senkte. Nie wollte ich solchen Blicken ausgesetzt sein. Als nun meine Mutter mir eröffnete, wie sehr hart mein Vater arbeiten müsse, um das hohe Schulgeld aufzubringen – es betrug fünfundzwanzig Gulden und verwandelte sich in die schöne Gestalt blauer und grüner Stempelmarken –, erschrak ich. Also würde auch ich mich so in der Bank erheben müssen wie die Armen? Und sie würden mich ebenso grausam erstaunt anschauen? Es dünkte mich unverwindbar, so vor aller Augen arm dazustehen. Immerhin sah ich ein, daß ich es auf mich zu nehmen hatte. Wußte ich doch, daß mein Vater oft bis Mitternacht im Speisezimmer schrieb. Er arbeitete für den Onkel, der vor kurzem geheiratet hatte, und was er dafür empfing, was gering.

Und so stand ich auf, als der Prof. Meisel nach denen fragte, die um Schulgeldbefreiung einzureichen wünschten. Das Staunen der Klasse war groß; denn da ich immer hübsch angezogen war, wurde ich für reich gehalten. Da stand ich und hatte zum erstenmal Demut zu lernen.¹³¹

Die Vermutung ist naheliegend, dass die öffentliche Erklärung der Armut der Eltern, ihres Außerstandeseins das Schulgeld aufzubringen, gerade für jüdische Familien ein Malheur von besonderer Tragweite war. Im einleitenden Kapitel ist die aus mehrerlei Gründen besondere Bedeutung des Bildungserwerbs und eines qualifizierten Schulabschlusses für die Söhne jüdischer Familien eingehend dargestellt worden.

Vom A r m s e i n als einer der negativen Bestimmungen, unter denen Salten seine Jugend und auch sein Schulschicksal stehen sah, war bisher die Rede. Es ist darüber hinaus aber auch nicht nach dem J u d e s e i n, der zweiten negativen Bestimmung zu fragen. Danach also, inwieweit sich, den Erinnerungen von prominenten Zeitgenossen folgend, antisemitische Tendenzen auch auf das Schulklima, auf das Verhältnis der Lehrer zu den Schülern und auf das Verhältnis der Schüler untereinander auswirkten. Die Erinnerungsnotizen sind zunächst – eine historische Variable der Beurteilung dieses Problems – unter der Prämisse der Entwicklungskurve des politischen und gesellschaftlichen Antisemitismus zu lesen.

Dass das antisemitische Ressentiment gegenüber einer kleinen Minderheit von Juden in einer Klasse sich leichter austoben konnte als dort, wo Klassen zu einem wesentlichen Teil aus jüdischen Schülern bestanden, ist naheliegend. Das Theresianum und das Schottengymnasium, an denen es nur eine ganz geringe Zahl von jüdischen Schülern gab, spielen demzufolge bei dieser Betrachtung eine weniger große Rolle. Deren traditionelle und gleichsam offiziöse Reputation schützte zudem ihre jüdischen Schüler vor dem bösen Zeitgeist. Im Sperl-, Sophien- und Wasagymnasium waren jüdische Schüler ab 1875 häufig sogar in der Mehrheit, über 40% jüdische Schüler gab es am Akademischen und am Franz - Josefs - Gymnasium.

Am Hernalser Gymnasium, der Schule Saltens dagegen, waren etwa im Schuljahr 1883/84 von 369 Schülern nur 49 mosaischer Religionszugehörigkeit.¹³² Und Ernst Waldinger deutet in seinen Erinnerungen an, dass gerade hier antisemitische Gesinnung in aggressiver Form zum Schulalltag gehörte.¹³³ Eine höchst anschauliche Schilderung von den Verhältnissen am Hernalser Gymnasium liefert Eugen Hoeflich. Er ging zunächst bei den Piaristen zur Schule. Ein „feines“ Gymnasium, aber vom häufigen Gesang der Piaristenschüler in St. Stephan war er selbstverständlich ausgeschlossen. Die schwarze Schuluniform der Piaristen trug er ebenfalls nicht. Er wechselte dann zum Gymnasium nach Hernal. Nicht nur die antijüdische Militanz dort wird in Hoeflichs Schilderung

deutlich, sondern auch, was feinere jüdische Elternhäuser, hier v.a. Hoeflichs Mutter, von diesem Institut hielten. In der fiktiven Darstellungsform seines Lebensrückblicks figuriert der Autor als „Marc.“

„Das neue Gymnasium machte nicht den geringsten Eindruck auf Marc, Er wusste genau, dass es nur eine Zwischenstation war, denn er kannte die Mutter zu gut, um nicht sicher zu sein, dass sie ihren Sohn nicht länger als ein Semester in dem ‚Proletengymnasium‘ lassen würde. Für ihn war es eine Schule wie jede andere. In gewisser Beziehung sogar ein wenig besser, denn mit den Jungen hier war mehr anzufangen als mit den feinen Knaben im ‚feinen Gymnasium‘. Man zog hier zwar bei Prügeleien öfter den kürzeren, denn die Mehrzahl der neuen Mitschüler bestand aus gewiegten Kämpfern, die niemals auf eine Krawatte aus Seide oder auf ein paar Frontzähne Rücksicht nahmen, doch war es hier leichter, eine führende Rolle zu spielen. Aber was hier völlig anders war, gab ihm mitunter zu denken: er hörte nicht selten das Wort ‚Jud‘! Wohl wusste er, dass Hernals eine Hauptfestung der Lueger-Antisemiten, also der Christlich-Sozialen war, aber es erschien ihm verdammt unfair, dass die gewaltige christliche Majorität der Schüler gegen das lächerlich kleine Häufchen der Juden ins Feld zog. Er prügelte sich gern und mit ganzer Hingabe, wenn es sich um traditionelle Prügeleien, also vor allem mit andern Klassen oder mit den Realschülern handelte. Wenn aber vor oder während der Prügelei plötzlich das Wort ‚Jud‘! oder gar ‚Saujud‘! fiel, wurde es Marc rot vor den Augen. Dann vergaß er alle Regeln fairen Kampfes; er stürzte mit dem Kopf voraus gegen den Magen des Rufers, und das eine oder das andere Mal gab es auch Blut aus unsanft getroffenen Nasen. Marc wusste, was Antisemitismus ist; er las oft genug in den Heften des Rabbi Bloch, was in Galizien und im wilden Russland mit den Juden geschah. Aber hier in Wien, in der Hauptstadt des zivilisierten Teils der Monarchie, hier sollte das Wort Israelit, in Jud verwandelt, als Schimpfwort gebraucht werden dürfen? Wußten die Professoren davon? Wenn ja, warum unternahmen sie nichts dagegen? Er fragte Weizmann, einen jüdischen Mitschüler, was er davon halte. Der lachte auf und sagte: ‚Du bist ein Idiot, Faktor, weißt du denn nicht, dass sie durch die Bank schwarz-gelbe Christlich-Soziale sind?‘ ‚Ja aber‘, stotterte Marc erregt, ‚als Lehrer müssen sie doch unparteiisch sein.‘ ‚Das sind sie‘, antwortete der andere, ‚das sind sie, darum hören und sehen sie nichts. Schließlich müssen sie doch ihr Christentum mit der Beförderungsliste in Einklang bringen.‘¹³⁴

Eugen Hoeflich war Sohn eines bekannten und geschätzten Arztes, das schützte, so schreibt er, vor dem Haß vieler Lehrer, „durch die Bank schwarz-gelbe Christlich-Soziale.“ Dies Gymnasium, so Hoeflich, war durch und durch antisemitisch. Auch bei Mitschülern sah er immer wieder den „Haß gegen alles Jüdische [. . .] auflodern.“¹³⁵

Die Schulerinnerungen von Schnitzler (vgl. 3.1.), ebenso wie die von Richard Beer-Hofmann (vgl. 3.2.) und Peter Altenberg, alle Schüler des Akademischen Gymnasiums – „damals die Eliteschule“, so der Musikwissenschaftler Guido Adler¹³⁶ – und Söhne angesehener und begüterter Ärzte, Anwälte und Kaufleute, verraten dagegen wenig oder nichts über erlittene antisemitische Feindseligkeit an ihrer Schule; ebenso wenig die von Karl Kraus, Absolvent des Franz – Josefs - Gymnasium. In der Zeit von 1875 bis 1879 war der Antisemitismus nur eine „Gefühlsregung“, „aber weder als politischer noch als sozialer Faktor spielte er eine bedeutende Rolle.“ „Judenfresser“ galten als beschränkt.¹³⁷

In den autobiographischen Notizen Schnitzlers findet sich über den Antisemitismus in der Schule folgende Bemerkung:

„Im Gymnasium kaum Spuren. Der erste, der als Antisemit galt, oder, da es das Wort noch nicht gab, als Judenfresser, ein gewisser Deperis, der mit keinem Juden sprach, aber auch den christlichen Kollegen lächerlich erschien. Er war höchst elegant, vom Schulgeld befreit, dumm und ist heute Hofrat. Unter den Professoren Professor Blume noch recht harmlos, mäßig begabter Mensch, Wagnerianer, deutschnational, spricht die jüdischen Vornamen spöttisch aus, begeht aber keinerlei Ungerechtigkeiten, heiratet eine Jüdin.“¹³⁸

Die These von Marsha Rozenblit, dass die Väter nichtjüdischer Schüler ein weitaus höheres Prestige hatten als die jüdischer Schüler bedarf, auf die Behandlung von beiden Schülergruppen in der Schule bezogen, sicher einiger Differenzierung. Die prominente Position des Vaters, die zahlenmäßige Stärke jüdischer Schüler in der Klasse, seine eigene Stellung als Vorzugsschüler setzten Schnitzler und seine genannten Mitschüler leicht in die Lage, auf die judenfeindlichen Reaktionen von einzelnen Lehrer mit ironischer Distanz zu reagieren. Dies gilt für das Gymnasium Ende der 70er, Anfang der 80er Jahre. Aber auch noch über die ersten Jahre des 20. Jahrhunderts schreibt der Historiker Friedrich Engel-Janosi, Sohn eines jüdischen Fabrikherrn und Schüler des Gymnasiums in Döbling, eines expandierenden Wohnbezirks gerade für das zu Geld gekommene jüdische Bürgertum: „Antisemitismus bemerkte ich weder bei den Lehrern noch bei den Schülern.“¹³⁹ Dagegen weist ein als Schüler nicht betroffener Chronist wie Sigmund Mayer darauf hin, dass gerade die Lehrer an kommunalen Mittelschulen antisemitischer Gesinnung mit Sympathie gegenüberstanden.¹⁴⁰

Dass das Bewusstsein Jude zu sein im Alltag des Schullebens dennoch nicht ganz außer Betracht blieb, wird in einer Reihe autobiographischer Erinnerungen deutlich. Die unausweichliche Konfrontation damit „israelitischer Konfession“ zu sein – der junge Felix Braun versteht zunächst das Wort gar nicht – wird häufig, gerade für Kinder aus völlig liberalisiertem Elternhaus, zur schockhaften Erfahrung. Schockhaft wohl gerade deswegen, weil sie eine Wunde aufriss, von Verheimlichungen, Zwanghaftigkeiten der liberalen Erziehung den Illusionsschleier zog.

„Ein Kind, das aus solchem Hause stammt, kann Unterschiede nicht fassen, die ihm unversehens als durch nichts aufzuhebende vor Augen gebracht werden. Ihm stürzt, wenn es sie erkennt, die voraussetzungslose Ganzheit ein, die ihm Himmel und Erde, Menschen und Natur als eines erscheinen ließ. Denn obwohl es Teile des Ganzen wahrnimmt, so hören diese für sein Gefühl doch niemals auf, Stücke eben des Ganzen zu bleiben. Wie die Glieder des Körpers, sind auch die der Seele ungetrennt voneinander in dem einen Leben. Gott wird ‚einig‘ in der Bibel genannt: das ist das Wort für die in den Teilen waltende Ganzheit.

An meinem ersten Schultag wurde vom Lehrer verkündet, daß die israelitischen Kinder des katholischen Religionsunterrichtes wegen die Klasse zu verlassen hätten. Ich blieb sitzen: denn ich verstand das mich bezeichnende Wort nicht. Lächelnd trat der Lehrer auf mich zu und gebot mir, den Mitschülern, die sich bereits entfernt hatten, zu folgen. Ich begriff das nicht, aber ich gehorchte. Heute scheint es mir, als ob diese Begebenheit als eine der sinnbildlichen meines Schicksals deutbar wäre. Ich wollte dort sein, wo ich noch nicht sein durfte. Ich mußte das sein, was ich nicht sein wollte.“¹⁴¹

Wie leicht verunsicherbar und verletzbar dieses vom liberal assimilierten Elternhaus dirigierte Wollen des Kindes blieb, Teil einer aufgeklärten Volks- und Kulturganzheit zu sein, wie unsicher die soziale Wirklichkeit, wie befangen die kommunikativen Verkehrsformen des Alltags – dies offenbaren auch viele Hinweise auf das Verhalten der Schüler zueinander. Jüdische und nichtjüdische Schüler gingen außerhalb des Unterrichts ihre eigenen, voneinander getrennten Wege. Schnitzler, dessen Leistungen und elterliches Prestige ihm ein ganz unbedrohtes Schülerleben ermöglichten, weist darauf hin. Schon in der Volksschule, so Julius Braunthal, blieb, wie gemischt

zwischen Juden und Christen die Klasse, wie liberal die Haltung der Lehrer auch sein mochte, „das Bewußtsein des Unterschied der ‚Rasse‘“ lebendig;¹⁴² mit Polemik und Übergriffen verbunden. Felix Braun erinnert sich schon als Elf- oder Zwölfjähriger, freilich auf dem Höhepunkt des Machtbewusstseins des politischen Antisemitismus in Wien, unter judenfeindlichen Attacken von Mitschülern gelitten zu haben. Otto Abeles, zionistischer Journalist und Schriftsteller (daneben Beamter bei der Nordbahn), erfuhr Diskriminierung am Gymnasium sowohl bei jüdischen Schülern wie Lehrern: „Tägliche Bitterkeiten und Demütigungen, trostlose Vereinsamung, keine Zuflucht.“ Man erkaufte sich mit „der Buttersemmel den Frieden.“¹⁴³ Albert Ehrenstein, der wohl bedeutenste expressionistische Lyriker in Österreich, erinnert sich antijüdischer Verhöhnungen von Mitschülern, die nicht nur ihm widerfuhren:

„Bittere Erinnerung lebt auf in mir der Tage des Volksschülers, den auf dem Wege zur Schule schuldlos das ‚Geh zum Teufel, Saujud vafluchta‘ der Kameraden traf und durchstach. Dieses Schimpfwort – wie wohl jeder Jude – empfangen zu haben gleich den ähnlich gemeinten Namen ‚Judas, Moses, Salomon, Samerl‘ entsinne ich mich, auch der in Wien an jeden kleinen Israeliten von Gassenjungen gerichteten Frage ‚Jüderlach – he! was kosten die Flöh?‘ Darauf folgte dann die Versicherung, daß die Sara Läuse habe.“¹⁴⁴

Käthe Leichter spricht von einer „doppelten Welt.“ Jüdische und nicht-jüdische Schüler hielten nicht nur in der Schule sondern auch privat zueinander Distanz, fühlten sich wohler in ihren jeweils eigenen Kreisen. Ihre Verschiedenartigkeit, so Käthe Leichter, drückte sich unübersehbar auch in äußeren Merkmalen aus.¹⁴⁵ Indiz auch dafür, den generellen Assimilationsgrad nicht auf der Ebene kultureller Normen und Orientierungen wohl aber im Bereich des emotional unbefangenen, Selbstbestätigung suchenden persönlichen und gesellschaftlichen Verkehrs nicht zu hoch einzuschätzen.

Auch Arnolt Bronnen erinnert sich an ein kennzeichnendes äußeres Profil der Gruppe jüdischer Schüler am Gymnasium; sie trat als „jeunesse dorée“ in Erscheinung.¹⁴⁶ Keine Anstrengung scheute die bürgerliche jüdische Familie für Investitionen auch in die Gediegenheit der äußeren Präsentation ihrer Söhne und Töchter. Der Vater von Felix Braun arbeitete nächtelang, um trotz materieller Notlage der Familie der bürgerlichen Adrettheit des Sohnes nichts abgehen zu lassen. Schnell war man, so Arnolt Bronnen, in diesem gymnasialen Schulumilieu wegen unansehnlichem Äußeren, Kleidung und Schuhen – er trug die abgetragenen Stiefeletten des Vaters – isoliert. Der Tadellosigkeit der äußeren Aufmachung musste freilich die der schulischen Leistungen entsprechen, und beides gesellte sich auch in der Form zueinander, dass die Väter sehr auf guten Umgang der Söhne achteten; Kontakt mit den schlechteren Schülern der Klasse, so Schnitzler, galt als anstößig und die ständigen Berechnungen in Stefan Zweigs Familie, wer ein „feine“ oder eine weniger feine Familie sein, stellten auch den Umgang des Sohnes unter kritische Beobachtung. Gerade diese aufstiegsfixierte Gängelung durch die liberalen Elternhäuser aber machte die Lockung zu außerstandesgemäßem Umgang umso reizvoller; Indiz auch des Generationskonflikts, der um die Glaubwürdigkeit liberaler Grundprinzipien und Lebensentwürfe ging. Käthe Leichter und Franz Blei berichten, wie sehr ihnen der Kontakt mit den Kindern armer, minder privilegierter Eltern interessanter und abenteuerlicher erschien. Nicht zuletzt darin, in der Entlarvung des überangepassten liberal-bürgerlichen Erziehungsreglements in jüdischen Familien und in dem Widerstand dagegen, dürfte wohl etwas von dem Reiz zu suchen sein, den Schnitzlers Beziehung zu Salten behielt, allen Problemen und Widerwärtigkeiten zum Trotz, den ihm der Umgang mit dem Emporkömmling aus unfeinem Milieu bereitete. Man brauchte mit ihm, in allen

Lebenslagen, keine lange Vorrede, so notiert Schnitzler später ins Tagebuch, um gleich zur Sache zu kommen.

In Käthe Leichters Erinnerungen an die Schulzeit findet sich in der Beobachtung der äußerlich erkennbaren Verschiedenartigkeit jüdischer und nichtjüdischer Schüler zudem noch ein Hinweis, der geeignet erscheint, spezifische Konflikte des Jugendalters, wie sie in einer großen Zahl autobiographischer Rückblicke von Söhnen und Töchtern des jüdischen Bürgertums variiert erscheint, zu erhellen.

Die Schlussfolgerungen, die sich daraus ergeben, können angesichts der Vielschichtigkeit des Sachverhalts zunächst nur hypothetischer und spekulativer Art sein.

„Rangklassen beherrschen die soziale Hierarchie der Schule. Nach den Rangklassen der Väter gehen die Schülerinnen ganz von selbst in der Pause miteinander. Dazwischen die Töchter des liberalen jüdischen Bürgertums. In den unteren Klassen ist noch kein großer Gegensatz zu spüren. Sie sind Kinder von Universitätsprofessoren, Ärzten, Anwälten, Industriellen, haben durchwegs eine gute Kinderstube und gute Manieren, sind dem Ghetto schon in dritter oder vierter Generation entwachsen. Sie sind im allgemeinen geschmackvoller gekleidet als die anderen. Solange sie Kinder sind, ist der Unterschied nicht groß, um so größer wird er bei den Dreizehn- und Vierzehnjährigen. Die Judenmädchen erleben Pubertät und Reifezeit früher, sie sind erwachsen, wenn die anderen noch Kinder sind, wenn die Beamtentöchter im Park noch Ball spielen, machen die anderen am Eis und im Park ihre ersten Eroberungen; wenn die einen über jede schlechte Note, die zu Hause gezeigt werden muß, bitterlich weinen, wird den anderen die Schule schon höchst gleichgültig, und während die einen außer Mädchenbüchern höchstens Jörn Uhl von Frenssen und Rudolf Hans Bartsch lesen, stecken sich die anderen schon Oscar Wilde, Schnitzler und Sudermann zu. Als dann die Beamtentöchter auf ihre ersten Kränzchen gehen oder von den Eltern auf Kameradschaftsabende mitgenommen werden, für Professoren schwärmen, in der Pause die Köpfe zusammenstecken und kichern, sind die anderen schon über diese Dinge hinaus, leiden an Weltschmerz und zitieren Nietzsche.“¹⁴⁷

Für Käthe Leichters Feststellung, dass Judenmädchen Pubertät und Reifezeit früher erleben als ihre nichtjüdischen Mitschülerinnen, lassen sich Entsprechungen in zahlreich mitgeteilten Fällen frühzeitig und heftig erlebter pubertärer Konfliktspannungen von männlichen jüdischen Jugendlichen finden. Sie entluden sich in der zynischen Unverbindlichkeit endloser erotischer Abenteuer in Sphären und Formen, die der tradierten bürgerlichen Moral widersprachen, mitgeteilt mit mehr oder weniger großer Unbefangenheit etwa von Stefan Zweig oder Arthur Schnitzler, dessen Freund Richard Tausenau als Prototyp frivol-melancholischer Erotomanie galt. Sie finden aber auch ihren Ausdruck in neurotischen, schuldbesetzten Verdrängungsprozessen, wie sie in den Schilderungen der Brüder Robert und Felix Braun, aber auch in den Lebensrückblicken von Richard Kola und dem Kritiker Otto Stoessl etwa deutlich werden.¹⁴⁸ Dass diese jüdisch kleinbürgerlichem Milieu, jene aber der jüdischen Bourgeoisie entstammten, dürfte wiederum nicht ohne Charakteristik sein; charakteristisch nämlich auch für die disziplinierenden moralischen Implikationen der Bildungsanstrengung und des aufstiegsorientierten Bewusstseins des jüdischen Kleinbürgertums, dem die bourgeoise jeunesse dorée lässiger gegenüberstehen konnte. Ein „Fanatiker des Pflichtgefühls“ nennt Siegfried Trebitsch seinen (Stief)-Vater,¹⁴⁹ und dessen patriarchale und fast asketische Ideal des Pflichtgemäßen, wie es in den Beschreibungen der Väter in jüdischen Bürgerfamilien allerdings stets wieder auftaucht, diktierte eine konsequente Studien-, Berufs- und Lebensplanung, in der jeder Schritt, einschließlich der status-adäquaten musischen Ambitionen und der Geselligkeitsformen, vorgezeichnet schien. Das Pathos des Lernens im Bereich vor allem von Bildung, Kunst und Wissenschaft im jüdischen Bürgertum insgesamt schuf zum einen eine früherwachsene Studienatmosphäre und zum

317

anderen die Vertrautheit mit einem expressiven und innovationsfähigen Medium, worin ein gesellschaftlicher und mentaler Aspekt der „Frühreife“, jener vorverlegten pubertären Entwicklungsphase jüdischer Jugendlicher gesehen werden kann. Politisch und ideologiegeschichtlich zugespitzt zumal während einer Zäsur, wo die liberale Gesinnung der jüdischen Väter in Kontrast zur historischen Realität zu treten begann und den Söhnen gegenüber an Glaubwürdigkeit verlor.

Versucht man aufgrund der Durchsicht von autobiographischen Zeugnissen zu den Manifestationen antijüdischer Feindseligkeit in der Schule, insbesondere dem Gymnasium der Jahrzehnte um die Jahrhundertwende, einige tentative Schlussfolgerungen zu ziehen, so lassen sie sich nur unter Beachtung einer Reihe von variablen und korrelativen Bedingungsfaktoren formulieren. Der wichtigste, nochmals, ist die historische Entwicklungsgeschichte des gesellschaftlichen und politischen Antisemitismus in Österreich, der sich von keimenden Anfängen seit Mitte der 70er Jahre bis zu seiner kommunalpolitischen Machtergreifung in der Luegerisch instrumentalisierten Variante Mitte der 90er Jahre entwickelte, danach zwar keineswegs aus den sozialen und politischen Auseinandersetzungen verschwand, wohl aber hinter neue übergeordnete Probleme des Gesamtstaates und neue politische Parteifronten vorläufig zurücktrat. Antisemitische Ressentiments konnten zwischen Schülern spürbar werden. Abhängig blieb dies wohl vor allem von der Anzahl jüdischer Schüler in einer Schule¹⁵⁰ und von traditionell bestimmten Faktoren des Schulklimas, die der Aufnahme des neuen antisemitischen Zeitgeistes seit den 80er Jahren günstig oder weniger günstig sein konnten. Dass sich der gesellschaftliche Status der Väter durchaus, wie vielfach bezeugt, auch in der Hierarchie der Klasse im Zusammenwirken sicher mit anderen Faktoren, vor allem der schulischen Leistungsfähigkeit, widerspiegelte, lässt wohl den Schluss zu, dass Schüler aus der jüdischen Unterschicht, ohnedies selten am Gymnasium, der „Schule der Privilegierten“, wohl stärker und schutzloser judenfeindlicher Haltung exponiert waren. Kaum irgendwo sind in den Erinnerungen von Schülern aus wohlhabendem jüdischen Milieu antisemitische Umtriebe an der Schule auch nur beobachtet worden, geschweige denn am eigenen Leibe erfahren worden. Nicht selten wird in ihnen das Gymnasium als Festung geschildert – in breiter Darstellung und exemplarisch in Rudolf Kassners „Buch der Erinnerung“ –, das die Tradition altösterreichischen Geistes bewahrte, an seinen Pforten den polemischen Zeitgeist einer neuen Epoche zurückwies. Dass, wie mehrfach bezeugt, jüdische und nichtjüdische Schüler leichter zueinander fanden und Freundeskreise bildeten, spricht immerhin dafür, dass in der Selbsteinschätzung und in der Fremdeinschätzung die rassische Zugehörigkeit recht unbefangen und fast selbstverständlich registriert wurde und das Kontaktverhalten bestimmte. Es sind, nicht überraschend, gerade die wenigen Autoren, die dem bedingungslosen Assimilationskurs skeptisch gegenüberstanden wie Sigmund Mayer oder Vorstadtkinder aus der jüdischen Unterschicht, deren Erfahrungen Anlass geben, das Bild problemloser Verständigung von jüdischen und nichtjüdischen Schülern zu differenzieren.

Inwiefern freilich erfahrene Benachteiligungen von denen, die auf ihr Leben zurückblicken, zurecht ihrer jüdischen Abstammung zugeschrieben werden, bleibt selbstverständlich eine nicht zu klärende Frage und mag in manchen Fällen auch mit der späteren Parteinahme für das erwachende jüdische Nationalbewusstsein und für die Sache des Zionismus in Zusammenhang stehen. (Andererseits kann selbstverständlich nicht ausgeschlossen werden, dass andere ideologische Überzeugungen, assimilationistische oder sozialistische etwa, die erinnernde Erfahrung möglicher

Diskriminierung modulierten). Nur die Zusammenschau verschiedener Hinweise, auch von Nichtbetroffenen und Unbeteiligten, kann hier für einige Plausibilität des früh verletzten Rechtsgefühls sprechen, wie es Salten in seinen Schulerinnerungen beklagt. Unabhängig von der faktischen Erweisbarkeit des Unrechts bleibt auch das subjektive Empfinden davon ein Faktum, das für den Orientierung suchenden Jugendlichen, für sein Selbstverständnis und für seine Lebensplanung von Bedeutung ist.

4.5. Obdachlosigkeit und Adoleszenz

Kapituliert hat er nicht, obwohl die Ereignisse seiner Kindheit und Jugend ihm viel zumuteten. „Proletarier und Jude“, das waren, so schreibt Stella Klein-Löw, „zwei Bürden, die es zu tragen gab“¹⁵¹, sie erregten, so Jacob Wassermann, „doppelte Geringschätzung.“ Als Proletarierfamilie hat sich die Familie Salzman, die in einem „Proletarierhaus“ Zuflucht nehmen musste, sicher nie gefühlt, aber arm war die Familie Salzman doch, „blutarm“, schreibt Salten Jahre später, von einer „Armut, die am Rande des Bürgertums hockt.“¹⁵² Was sich so fast kritisch klassenbewusst liest, hat Salten allerdings auch späterhin nie dazu veranlasst, dem gesellschaftsveränderndem Programm des rasch an politischem Selbstbewusstsein gewinnenden Sozialismus in Österreich etwa näher zu treten; darin den Prinzipien liberaler Weltanschauung folgend, die ihm die Familie vermittelte, an deren Schicksal sie sich desavouiert hatten: materiell proletarisiert, ideell aber die Normen liberaler Bürgergesinnung bewahrend, die den Geruch eines „Proletarierhauses“ so schwer ertrug. Ein Dilemma, das, wie man später sehen wird, ohne Widersprüche, Zweideutigkeiten und ohne Pathos nicht leicht zu lösen war. Auch Jacques Le Rider¹⁵³ spricht von der tiefen persönlichen Scham, die die Armut der Eltern in einem assimilativ aufstiegsorientierten jüdischen Milieu bei den Söhnen hinterlassen hat. „Arme Leute waren und blieben arm. Sie gehörten einer anderen Welt an, mit der man nichts zu tun hatte“, schreibt Vicki Baum, aufgewachsen im I. Bezirk, „solide gute Mittelklasse“, in ihrer Autobiographie.¹⁵⁴ Salten ist es gewiss nicht verborgen geblieben, wie man in den Familien Schnitzlers und Zweigs über Familien wie die Salzmanns dachte. Davon wird sein Selbstbewusstsein, das Bewusstsein seiner Persönlichkeit sicher nicht unbeeinflusst geblieben sein. Dass Individuen ihr Selbstbewusstsein vermittelt wird durch die soziale Umgebung, in der sie leben – eine zentrale These der Identitätsbildungstheorie seit G.H. Mead –, wird auch Salten dazu gebracht haben, sich mit den Augen dieser Umgebung zu sehen. – Was motiviert dennoch die Kraft und die Gegenwehr in ihm, aus solchem widrigen Geschick – arm sein, Jude sein und ein abgebrochener Gymnasiast dazu – eine so eigenartige Bildungs- und Berufskarriere zu entwickeln? Wie viel andere innerpsychische Verarbeitungsprozesse und Lebensresultate unter vergleichbaren zeiträumlichen Bedingungen möglich waren, davon erfährt man, wenn man in den Lebenserinnerungen von Zeitgenossen und Weggefährten Saltens liest.

Nicht nur den Lehrern sondern auch den Eltern bereitete Salten als Kinde und als Jugendlicher Probleme; dem Vater wohl insbesondere. In einer Familie wie den Salzmanns, in der der tägliche Kampf um ihre physische Aufrechterhaltung, um ausreichendes Essen, Kleidung und Geld für die Wohnungsmiete im Vordergrund stand, lässt sich freilich kaum unter sieben Geschwistern von einem Sorgenkind sprechen. Von einem solchen allenfalls da, wo, wie bei der geliebten Schwester Katherine, in einer

ernsten Krankheit medizinische Hilfe notwendig war, die die Familie nicht bezahlen konnte. Die Schwester starb. Die Familie insgesamt blieb ein Sorgenfall.

In den Formen, die sie im jüdischen Bürgertum entwickelt, war die Familie allerdings ein geschlossener Kreis. „Nie habe ich die Worte *F a m i l i e* und *F a m i l i e n s i n n* [Hervorhebung im Text] mit so viel Hingabe aussprechen gehört wie in der Familie meines Vaters“, erinnert sich Käthe Leichter. Der Vater war Sohn eines jüdischen Textilfabrikanten, Schüler des Akademischen Gymnasiums, Hof- und Gerichtsadvokat. „Was zur Familie gehörte, von der ältesten Tante bis zum jüngsten angeheirateten Neffen, stand in einem besonderen Zugehörigkeitsverhältnis.“

Freilich war die Familie im assimilierten Milieu nicht nur Hort und Zuflucht, sondern, so Käthe Leichter, zunehmend auch ein differenziertes Statusgebilde.

„Bald erkannte ich allerdings, daß dieser Clan auch seine bestimmte soziale Hierarchie hatte, die wesentlich von der Größe des Vermögens abhing. Es gab Namen, die in der Familie mit besonderem Nachdruck genannt wurden. Tanten, die wir – zu besonderer Manierlichkeit ermahnt –, besuchen mußten, Verwandte, mit denen vor Freunden gerne renommiert wurde: es waren die mit den besonders schönen Herrschaftswohnungen, die sich zuerst den Luxus von Autos gestatteten und die Söhne ihr Einjährig-Freiwilligen-Jahr bei der Kavallerie machen ließen.“¹⁵⁵

Zwar stand in diesem Milieu der Intellektuelle als Familienvater sozial nicht zuoberst, aber (vgl. 2.2.1.) die Familie im jüdischen Bürgertum war, soweit man das aus den vorhandenen Zeugnissen erkennen kann, reich an anregenden geistigen Impulsen. Felix Braun berichtet anschaulich davon, man denke dabei auch an Beer-Hofmanns familiären Impetus. Beiden, charakteristisch für diese Geschlossenheit des Familiensystems, war im Übrigen beschieden, dass nach dem frühen Tod ihrer Mütter, deren Schwestern die Mutterrolle übernahmen. Aber auch nach jüdischer Tradition, der Mischnah und der rabbinischen Literatur nach ist die Familie eine Institution besonderer Art, eine Zitadelle bedeutsam gerade in der alten und neuen Diasporaexistenz und religiös ausgezeichnet durch das Familien- und Hauspriestertum, an dessen Spitze der Vater stand. Ihr enklavischer Zusammenhalt war eine Überlebenshilfe in fremder Umwelt, sie prägte zugleich Wertvorstellungen und Verhaltensmuster.¹⁵⁶ Die Initiative der jüdischen Familie Beziehungen nach außen aufzunehmen, gar zur nichtjüdischen, war nicht sehr groß (vgl. 2.2.1.). So wird es vielfach in Selbstbiographien berichtet und so war es auch bei den Salzmans, denen gerade die ungarische Verwandtschaft (Tante Netti und Onkel Romi mütterliche Verwandte – auch dies eine Tradition des Stetl)¹⁵⁷ wohl zeitlebens am nächsten stand. Von der Atmosphäre eines jüdischen Haushalts, das Schnitzler noch als positiver Erinnerungswert blieb, berichtet Salten freilich kaum etwas. Von dem liberalen Überschwang des Vaters leergeräumt blieb der Familienatmosphäre der Salzmans wohl nicht einmal ein frommes Souvenir dieser Art. Wohl aber, wie mehrfach schon deutlich wurde, geisterten in dieser Familie, insbesondere von des Vaters Seite her, trübe, obsolete Mentalitätsreste der aufgegebenen Traditionen des Stetl herum, die sich widerspruchsvoll mit jenem aufklärerischem Überschwang mischten. Halt und Identifikation bot diese Familie, so scheint es, weder nach innen noch in ihrer materiellen Bedürftigkeit nach außen in einem aufstiegsorientierten Assimilationsklima.

Vor allem der Vater hatte seine besonderen Konflikte mit seinem zweitjüngsten Sohn zu bestehen. In den „Währinger Erinnerungen“ berichtet Salten von seinem „stummen, verbissenen Trotz“ schon als Kind gegenüber dem Vater, der sich später in „die Heftigkeit offenen Widerstands“ steigerte.¹⁵⁸

„Von den Geschwistern bin ich es gewesen, der ihn am öftesten und stärksten in Rage brachte [. . .] Eine Szene haftet aus Kinderjahren unauslöschlich in meinem Gedächtnis. Wir sind alle zum Mittagmahl um den Tisch versammelt; ich esse das Fleisch wie immer ohne Brot. Mein Vater sagt, ruhig noch, aber dringend: ‚Brot dazu!‘ Ich achte nicht darauf. Nun brüllt mich der Vater an: ‚Brot dazu!!‘ Die Gläser und Teller klirren im Donner seiner Löwenstimme. Mutter reicht mir schnell ein Stück Brot und ich sehe, wie ihre Hand leise zittert. Aber ich hätte jetzt lieber alle Foltern ertragen als einen Bissen Brot oder überhaupt noch etwas zu essen. Mein Vater sitzt mir gegenüber und funkelt mich mit wutsprühenden Augen an. Zum erstenmal im Leben. Ich halte den Blick aus, obschon mir eiskalte Schauer den Rücken hinunterlaufen; ich erwidere ihn sogar, zornig, gekränkt, wie ich nun bin und von Empfindungen des Aufruhrs geschüttelt, die ich bisher weder kenne noch verstehe. Mein Vater schmettert eine paar Teller zu Boden, springt auf, dreht seine Serviette zusammen, daß sie einem Strick gleicht und nähert sich drohend. Meine ältere Schwester will mich vom Stuhl zerren und flüstert mir zu: ‚Lauf Hinaus‘. Ich klammere mich an den Tisch und bleibe. Mein Vater geht nicht bis zu mir. Er steht am Fenster, schleudert die Serviette von sich und aus dem väterlichen Ungewitter, das von drüben auf mich niedertobt, höre ich, was für ein schlechter, herzloser, fluchwürdiger, verworfener, niederträchtiger Halunke ich bin, der die Verkommenheit so weit treibe, das Fleisch ohne Brot zu essen. Des Abends, da mein Vater, wie gewöhnlich, nach der Mahlzeit in seiner Sofaecke sitzt und raucht, sagt er ganz leise und ganz zärtlich: ‚Komm doch ein bisserl zu mir her.‘ Beglückt schmiege ich mich ihm zur Seite unter seinen Arm. Er drückt mir sanft den Kopf in seinen Schoß, kraut mir die Haare und murmelt: „Pojazer, eigensinniger, kleiner Pojazer. . .““

Auch das gemeinsame Kartenspiel, das der Vater so sehr liebte, verweigert Siegmund als einziger von den Geschwistern. „Es gab einen Sturm wie damals bei ‚Brot dazu!‘ Doch er hat mir niemals wieder befohlen, Brot zum Fleisch zu essen, und er hat mich nach dem Kartensturm niemals mehr an den Spieltisch gefordert.“

Philipp Salzman war – für ein konservativ ostjüdisches Familienmilieu durchaus nicht unüblich – ein oft abwesender Vater mit wenig berechenbarem Temperament. Wochenlang war er in Ungarn in seinen meist glücklosen Geschäften auf Reisen. Auch dadurch finden Identifikationsbedürfnisse des Sohnes wenig Befriedigung. Salten schildert die Szenen, wenn der Vater zurückkehrte. Alle sind, auch dies eine Szene konservativ-ostjüdischen Familienmilieus, um ihn herum.¹⁵⁹ Er überhäuft die Familie, Frau und Kinder mit stürmischen Liebkosungen, nur Siegmund findet daran „keinen Geschmack.“ „Sie werden mir auch sonst niemals erwiesen.“ Als Kind liebt und bewundert er trotzdem den Vater, seinen „kraft-strotzenden Körper“ vor allem, „seinen lichtbraunen, kurzen Vollbart in seinem von Blatternarben zerrissenen Gesicht, das von der Sonne verbrannt ist, das so voll heiterer Güte, so voll märchenhafter Verheißungen und fester, seliger Zuversicht strahlt.“ Dennoch, erinnert sich Salten, gab es eine „Entfernung, die sich frühzeitig schon zwischen uns mehr und mehr zu breiten begann.“ Sie wird dramatisch spürbar in heftigen pubertären Rivalitätskonflikten mit dem Vater, in denen sich Salten wie beschrieben behauptet. Er hat gegen die „ungeheure Wirkung, die seine Persönlichkeit zu üben vermochte [. . .] schon als Zwölfjähriger angekämpft“, hat später, „als Sechzehn- und Siebzehnjähriger, offen dagegen zu rebellieren begonnen und bin ihr wenige Jahre nachher vollständig entwischt“, so Saltens Erinnerung.

Der Zwölfjährige erlebte, über all das hinaus, was ihm die desolate Familiensituation an Kränkungen bislang zumutete, in der Schule die ersten massiven Erschütterungen seines Selbstwertgefühls, dessen Ursachen er z.T. als bösaartiges

Ressentiment der Lehrer, aber auch als Fortsetzung seines unheilvollen Familienschicksals wahrnimmt. Der Vater erweist sich gegenüber dem, was ihm von der Schule zudiktiert wird, als schwach und hilflos. Die Auseinandersetzung mit dem schulischen Missgeschick, dem er draußen mit passivem Widerstand und starrer, unansprechbarer Verweigerung begegnete, führt zur Konfrontation mit der väterlichen Autorität, die auch hier versagt. Die Hilflosigkeit und unterdrückte Aggression der Willkür der schulischen Autorität gegenüber, richtet sich mit eskalierender Heftigkeit gegen den Vater. Nicht spontan aber und nur bezogen auf die Enttäuschungen über das väterliche Verhalten in dieser tiefgreifenden Konfliktsituation, sondern gleichsam von langer Hand vorbereitet. Sie riskiert den Showdown in einer, so scheint es, beliebig gewählten Situation, die doch nicht so beliebig war, weil auch sie – er aß das Fleisch „wie immer“ ohne Brot – des Vaters affektive Unberechenbarkeit, die emotionalen Kontakt und Identifikation hinderte, einmal mehr bestätigte. Zitternd, bebend, „von den Empfindungen des Aufruhrs geschüttelt“, sich aufs Äußerste disziplinierend hält er dem Kampfesblick des Vaters stand. Es scheint der erste, gleichsam epochale Kampf des etwa Zwölfjährigen mit dem Vater gewesen zu sein. Er gewinnt diesen Kampf, er gewinnt ihn in seinen pubertären Konfliktsituationen aber nur mit halbem Herzen, mit halber Freude. Groß ist die Lockung danach wieder, sich anzuschmiegen, seiner Ausstrahlung „märchenhafter Verheißungen“, seiner scheinbaren Stärke „fester, seliger Zuversicht“ wieder zu erliegen.

Die aggressive Seite daran ist die Abrechnung mit dem, was des Vaters Versprechung erhoffen ließ, niemals aber einlöste.¹⁶⁰

„Seine wiederholten Worte ‚einstweilen‘ und ‚gelobt sei Gott dafür‘, sein Verzicht auf jegliche Annehmlichkeit, die er mit der geringschätzigen Wendung von sich wies, ‚wer braucht das‘ haben mich als kleinen Jungen schon alarmiert, haben mich instinktiv wach und wachsam werden lassen. Die Genügsamkeit eines maßlos Ungenügsamen, dieser Zwiespalt in einem Manne, der die nacktesten Entbehrungen gelassen ertrug, während er den üppigsten Reichtum erhoffte, reizte und, ich gestehe es, es erbitterte mich bis zu einem Haß, wie ihn nur ein Kind gegen seinen Vater empfinden kann.“

Man kann, wie es im Abschnitt 4.1. ausgeführt worden ist, aus dem spezifischen Emanzipationsschicksal dieses jüdischen Vaters noch eine Folgewirkung seines Erziehungsverhaltens bei seinem Sohn ableiten. Die „märchenhaften Verheißungen“ werden annulliert mit der wegwerfenden Geste „wer braucht das?“; sie werden zu etwas gänzlich Abstraktem, Alltagsfernem. Die gestauten Konfliktsituationen entladen sich pubertär widerspruchsvoll in aggressiver Herausforderung wie im infantilen Bedürfnis nach Zärtlichkeit. So unbekannt und unverstehbar ihm die eigene Reaktion ist, so instinktiv genau erfüllt der rebellierende Knabenverstand die Schwäche und die beschränkten Machtmittel des Vaters, der einerseits nur noch demonstrieren kann, was er nicht wirklich mehr ist, andererseits die Bestätigung seiner väterlichen Autorität und Handlungsfähigkeit untatkräftig verschiebt auf ein „Später“ oder – Relikt des alten orthodoxen Väterglaubens? – auf Gott. Die Einsicht motiviert den standhaltenden Machtblick des Jugendlichen so sehr, wie sie lange Jahre später, als tragische Lebensproblematik des Vaters gedeutet, eine Wiederannäherung „aus enthusiastischem Bewundern und erschüttertem Mitleid gemengt“ ermöglichte. Erst dem Erwachsenen konnten des Vaters „blendende Gaben, seine edle Schwäche, sein furchtbares Verhängnis“ bewusst werden.¹⁶¹ In der Revolte wie in der Reunion dieses Verhältnisses von Sohn und Vater Salzmann scheint eine jüdische Kennzeichnung dieses spezifischen Familienschicksals

wirksam. Die Pubertät dieses Verhältnisses – von der „Pubertät“ eines Emanzipationsverhaltens ließe sich ironisch auch bei Philipp Salzmann sprechen – verläuft offenbar anders als bei den privilegierten Freunden. Eruptiver, unberechenbarer, verständnisloser und quälender für beide Seiten. Weniger „sublimiert“, „rückhaltloser“ als in den künstlerischen und erotischen Abenteuerereien der Zeitgenossen. Umso enthusiastischer, beseelter darum auch die späte Wiedervereinigung, wo die beiden ineinander verstrickten Möglichen die Möglichkeit der Überwindung ihres quälenden Verhältnisses zueinander zu entdecken vermeinen: in ihrem wiederentdeckten Judentum (vgl. 4.1.).

Die in der Pubertäts- und Adoleszenzphase offen ausgetragenen Konflikte mit dem Vater, in der Saltens auch schroffer Konfrontation und Machtprobe nicht auswich, haben ein Lebens- und Arbeitsethos geprägt, das realistisches Kalkül dem naiven Optimismus und dem Fatalismus des „Einstweilen“ entgegensetzt. Der private Konflikt hat darin sicher auch seine politische und gesellschaftliche Seite – gerade für einen Sohn aus minder privilegierten jüdischem Hause –, dass nach der Infragestellung der weltanschaulichen Orientierungen, der liberalen Utopien der Vätergeneration, die Lebensplanung der Söhne stärker auf individuelle Definition und Kalkulation verwiesen war.

„Ich fing an, schon als Zehnjähriger, die Regelmäßigkeit täglicher Arbeit zu verehren, den verdienten Lohn, und sei er noch so bescheiden, wie ein Hohes zu betrachten und den Glückszufall, das Erwarten solchen Glückzufalles feindselig ingrimmig gering zu schätzen.“

Was sich hier so bürgerlich tugendhaft und solide liest, dies erschien, als Charaktereigenschaft Saltens, den Freunden und Weggefährten später freilich eher als Ausdruck von sozialer Befangenheit und Utilitarismus. Zu solchem Urteil war man umso eher in Stand gesetzt, als jenen das liberale Elternhaus neben emotionaler Sicherheit, neben kultureller und psychologischer Sensibilität – auch für die problematischen Seiten des altvorderen Liberalismus – zumeist auch einen gewissen materiellen Segen beschert hatte, der sie, früh schon künstlerisch tätig, über seinen Niedergang leichter hinwegkommen ließ; materielle Wohltat, von dem der Vater Philipp Salzmann in seinen bizarren Hoffnungen den Seinen immer nur einen Vorgeschmack bot und sonst nur reales Elend. Zu sehen und weiter zu verfolgen ist jedenfalls, wie Selbst-Konzepte hier auch im Falle Saltens individuelle Weltanschauungen generieren.

Der private Konflikt hat selbstverständlich auch eine Wirkung, die gegen die so inkommensurablen jüdisch traditionellen Mentalitätsformen, die der Vater vor allem verkörperte, demonstrierte. Zborowski und Herzog haben ausführlich und anschaulich die besondere Eigenart des Respekts der Kinder gegenüber dem Vater in der jüdischen Familie hervorgehoben:

„Like a deity, he can thunder with his eyes. „Sometimes a child is noisy, so the father opens his eyes, looks at the child out from under his eyebrows, and that is enough. He does not have to speak to the child, he only looks.“¹⁶²

Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn in der Familie Salzmann war diesen Traditionen offensichtlich katastrophal entgegengesetzt. Was von dem Vater ausgehend davon noch geblieben war, zerriss hier dramatisch und wurde endlich seiner Haltlosigkeit vor aller Augen überführt. Das galt für die Familie unter jüdisch traditionellen Maßstäben insgesamt. Nahum H. Glatzer charakterisierte sie als „measure of wholeness“ und in ihrem Erziehungszweck so:

„The family was constantly trained to vanquish and transcend the possible triviality and pettiness of one`s own private life; it was trained to p a r t a k e personally in the history of its people.“¹⁶³

Kaum einem Anspruch, den Glatzer auch sonst hier hervorhebt, war die Familie Salzmann gewachsen, außer eben in dem sinnlosen Patriarchalismus des Vaters.

Die defekte Familie konnte Salten in den Enttäuschungen, Konflikten und Krisen der Pubertät und Adoleszenz keinen Schutz und keine Orientierung bieten, sie war täglich zu sehr damit beschäftigt für das physische Überleben ihrer vielen Mitglieder zu sorgen. In der Schule, der anderen wichtigen „Gatekeeping“ - Instanz, erfuhr Siegmund Salzmann demütigende Zurücksetzung und Kränkung – als Judenkind, als Leistungsversager, als verwerflicher Charakter; er ist auf sich allein gestellt. Er verlässt die Schule, und, obgleich er weiterhin mit ihr unter einem Dach wohnt, er verlässt auch die Familie, die Eltern, die ihn lange schon im Stich gelassen hatten.

Mit welcher Psychodynamik die Zumutungen seines jungen Lebens seine vitalen Kräfte stärkten, darüber gibt eine erinnernde Bemerkung Saltens Jahrzehnte später interessante Hinweise. In seinem Bericht über die Amerika-Reise 1931 schreibt er, dass er sich, ganz anders als seine übrigen Reisebegleiter, bei der Besichtigung des Schlachthofs von Chicago lange bei der Betrachtung des monströsen Grauens dort verweilte. In die Überlegung, was ihn hier so sonderbar hält, fließt eine Jugenderinnerung ein. Als er 15 oder 16 Jahre alt war, „hatte ich eine Zeit, während welcher ich mich angetrieben, ja gezwungen fühlte, in den Sezierräumen und der Totenkammer des Allgemeinen Krankenhauses herumzuzulungern.“¹⁶⁴ Noch fast 50 Jahre später erinnert er sich an einzelne Bilder und Szenen in den Sektionsräumen, und er deutet die Motivation solch bewusst herbeigeführter Schocks: „Wahrscheinlich ist es das Entsetzen gewesen und der Widerstand, den ich gegen das Entsetzen aufbringen wollte, was mich trieb, solchen Anblick zu suchen.“ Der Jugendliche setzt sich einem Äußersten und einem Tabuierten in der Gegenüberstellung der Daseinswirklichkeit aus, um seine Kräfte im Aushalten des Grauensvollen zu erproben. Gleichsam sich selber verdoppelnd, Objekt und Subjekt zugleich, beobachtet, registriert er seine Schmerzempfindlichkeit, seine Befähigung zur Selbstanästhesierung, unbekümmert um Grenzen der Würde und des Geschmacks, vor denen er den Respekt verloren hatte. Gewinne scheinen hier im Selbststudium erzielbar in psychologischer Beobachtung und, freilich problematischem, psychologischem Lernen, das sich im späteren Leben noch bewähren sollte; heikle Ressourcen der Lebenskraft. Die Einschränkung will sagen, dass es zu einer fundierten Erfahrung einer wirklich kritischen Selbstthematisierung bedürfte, die von dem 15-16jährigen kaum zu erwarten war und erst durch eine Erwachsenenleistung herstellbar wäre: wenn nicht, dann aber auch der Gefahr des Umschlags in selbstbezügliche Blockade, Ressentiment und Konstruktivismus ausgesetzt blieb. Weiterentwickelt, „gereift“ scheint aber hier bei dem Jugendlichen ein psychisches Reaktionsmuster, ein „script“, ¹⁶⁵ das den noch Elf- oder Zwölfjährigen vor Schmerz erstarren ließ, als ihm der Gymnasialdirektor als Lügner und Nichtsnutz zurück in die Bank schickte. Die Starre, die das Schmerzempfinden abstellte, wurde erzwungen bzw. ermöglicht, weil, wie er registriert, kein mitleidempfindender Blick in der

Umgebung der Klassenkameraden das sich öffnende, sich entriegelnde Weinen zuließ. Die Panzerung wird zur einzigen Möglichkeit den Schmerz zu ertragen, weil es um kein Recht in der Sache mehr ging, vielmehr das Stigma der „verworfenste Schüler“ zu sein das Urteil sprach. Weiterentwickelt schient hier auch ein Reaktionsmuster aus dem Zusammenprall mit dem Vater am Esstisch. Den Blick aushalten, die Angst aushalten ist beide Male das Gebot; hier im Sezierraum ein Stück weitergehend und gleichsam als Selbstexperiment im Bereich des Nekrophilen, der gesellschaftlichen Exzentrizität. Der anarchische Triumph, dass er in dem Kabinett der toten Gebeine standhielt, bestätigt ihm später eine – wenn auch nur instabile und prekäre – Unabhängigkeit und Souveränität gegenüber jenen Grenzen, gegenüber einem Normensystem also, das ihn in der realen bürgerlichen Welt in Frage stellte. Sie gänzlich und tabulos zu ignorieren, und zwar immer wieder als fortgesetzte und sich steigernde Übung des Heranwachsenden gleichsam und selbstverständlich auch um den Preis erneuerten Schmerzens, ist der Mut des Geächteten, dem nichts Schlimmeres mehr passieren kann, der aufs Ganze gehen kann und dann auch, wie problematisch auch immer, gewinnt.

Es ist nicht genau bekannt, was er trieb nach dem Abgang von der Schule. Als Policenschreiber, liest man, sei er untergebracht worden in der Versicherungsfirma bei einem Verwandten. „Ohne Aufsicht, ohne Schule war ich in der Gefahr, ganz zu verludern“, schreibt er. Die Gefahr ist das Resultat einer, so lässt sich im Falle Saltens wohl sagen, „entgleisten Sozialisierung“. ¹⁶⁶ Früh, zu früh ist Salten aus der Kontingenz seiner Lebens-Erfahrung heraus dazu verurteilt, prekäre Selbständigkeit und Individuation aus sich selbst heraus zu entwickeln. Der Vater leistet nichts, er verlangt nichts, vielmehr infantilisiert er seine Kinder, ohne ihnen das, was er sein möchte, männliche Identität, auch vermitteln zu können. Von ihm aus erfährt Salten kein Gefühl wichtig zu sein, tüchtig und vertrauenswürdig, keine Aufgabe, keine sinnvolle Lebensperspektive und auch keine Loyalität. Über das kindliche Behagen und Bewundern von des Vaters stattlichem Körper hinausgewachsen, bietet Philipp Salzman seinem Sohn wenig positive Identifikation; Identifikation als ethischer Maßstab des Handelns, für die Initiativen, die das Schulkind zu entwickeln beginnt, für das Mögliche und für das Erreichbare, für das der naive Spekulant offenbar selber keine Maßstäbe besaß. Naheliegend hier bei dem, der darunter litt, die Notwendigkeit von Kompensation: verstockter Trotz, Identifikation mit männlich hegemonialer Stärke, Verachtung des „schwachen“ Assimilantentums. Und auch in der Schule wird nicht nur die Bindungs- und Loyalitätsbereitschaft enttäuscht, sondern auch das für die altersgemäße Entwicklung eines moralischen Bewusstseins wichtige Gefühl für „gerechte Chancen“ (E. Erikson). ¹⁶⁷ Es sind also nicht nur die artikulierten und intendierten Erziehungspraktiken der Eltern, die Saltens Sozialisationserfahrung bestimmen, sondern es ist eine „latente Sinnstruktur sozialisatorischer Interaktion“ ¹⁶⁸, die sein Erwachsenwerden, unartikuliert natürlich und den Beteiligten sicher nur teilweise bewusst, beeinflusst. Auch von diesen psychosozialologischen Aspekten einer Sozialisationstheorie ist Steven Bellers These, die der sozialen Herkunft und den Bildungsabschlüssen für die Karriere jüdischer Intellektueller ein definitives Gewicht beimisst, (vgl. 2.2.1.), kritisch zu befragen. ¹⁶⁹ Von hier aus sollten auch Ansätze zu schichten- und gruppenspezifischen Differenzierungen der Kindheits- und Jugendentwicklung in bestimmten historischen Epochen und Regionen wie hier in Wien erkennbar werden, die von der psychohistorischen Biographik noch als eine Lücke gekennzeichnet wird. ¹⁷⁰

Die Erfahrung sich an Gesetzen und verbindlichen, einsichtigen und glaubwürdig repräsentierten Prinzipien, an Idolen und Idealen bewähren zu können, fehlen ihm, die

325

Gelegenheit zu sozialem Lernen. Sein Individuationsprozess in der identitätsformenden Entwicklungsphase der Adoleszenz vollzieht sich ohne Wertorientierungen, marginalisiert, anarchisch und loyalitätslos, er hat Züge der Verwahrlosung. Identitätspartikel, die hier entstehen, bilden lebensgeschichtliche Voraussetzungen für „Subbiographien“ (vgl. 2.3.), gestückelte Biographien, deren Inkohärenz die persönliche Weltdeutung irgendwie vermitteln und integrieren musste. Dazu eben gehört auch eine gleichsam collagierte Bildungsbiographie, auf deren Fragmentarisches, Improvisiertes und Autodidaktisches, gerade im Vergleich zu seinen Freunden, Salten selber mehrfach hingewiesen. Naheliegend, darin auch eine Ursache der Ungleichwertigkeit von Saltens literarischer Arbeit, bis in Probleme der Syntax, zu suchen. Ein so hysterisch genauer Leser (und Kenner) Saltens wie Karl Kraus hat in diese Wunde immer wieder Salz gestreut. Noch 1931 führt er in einer erneuten Reaktion auf Saltens Roman „Fünfzehn Hasen“ dessen handicaps vor. „A u f g e w a c h s e n a l s M e ß n e r k n a b e“ lautet die Überschrift als Vermerkung, die der folgende Text zu verstehbar werden lässt: „ist er. Wer hätte das angehört des Dialektes, den seine Hasen sprechen, gedacht?“ Welche defekte Sprache diese Hasen bei Salten sprechen, hatte Kraus schon 1929 festgestellt: sie „jüdeln“. ¹⁷¹

Man ist versucht, etwas von diesen biographischen Bedingungen Saltens als psychologische Prädisposition in den Formeln eines moralfreien, anomischen Vitalismus seiner späteren ideologischen und ästhetischen Grundpositionen wiederzuerkennen. Sie diktieren eine Raison von Kampf und Überleben, weniger Hoffnungen auf Kulturideale. Bei einem Jugendlichen, der keineswegs unter jener in großbürgerlichen jüdischen Elternhäusern notorischen Überbehütung litt, der keineswegs, wie Carl E. Schorske für jene neuen Eliten nach 1860 feststellt, eine „zweite außerschulische Bildung in den Museen, Theatern und Konzertsälen der Hauptstadt“ erhielt, mussten sich Wert- und Handlungsorientierungen in anderer Weise entwickeln. Vor allem der Begriff der Rationalität der persönlichen wie der gesellschaftlichen Entwicklung, aus dessen Kritik heraus die Söhne jener großbürgerlich liberalen Elternhäuser sich der „Wertschöpfung“ in der Kunst zuwandten, bekommt für einen Jugendlichen mit den familiären und gesellschaftlichen Erziehungserfahrungen Saltens eine andere Tendenz. Es ist eine aufgeschichtete biographische Wissensstruktur von einem antizipierenden Eigensinn, dem intellektuell schlüssige Konzeptionen wohl wenig Eindruck machen konnten.

Ein solcher von inkonsistenten väterlichen Erziehungsprinzipien begleiteter, deprogrammierender Verlauf der Adoleszenz wie bei Salten lässt naheliegend Lebensziele und Handlungsorientierungen von eher instrumentellem und egozentrischem Charakter entstehen. ¹⁷² Verlassen und Verlassenwerden mobilisieren bei Salten ein Kraft sich zu behaupten, erworben vor allem wohl im offenen Konflikt mit dem Vater; Fähigkeiten, die manchen Zeitgenossen, die es mit Salten zu tun bekamen, in der schon gekennzeichneten Weise als suspekt, als opportunistisch nämlich, befangen und unverlässlich erscheinen konnten. Dass die Festigkeit und Dauerhaftigkeit der persönlichen Beziehungen zur Umwelt auch durch Saltens deviante Lebenskarriere als Jugendlicher beeinträchtigt wurden, erscheint nach dem bisher Gesagten durchaus nicht verwunderlich. ¹⁷³ Die Folgen dieser ominösen trotzigen Bindungslosigkeit rationalisiert Salten später zu einer Haltung antiautoritären Widerspruchsgeistes, der wie gesagt „das Wort ‚Chef‘ nicht gut vertrug.“ ¹⁷⁴ Salten gelingt es offenbar aber auch, die Reihe biographischer Fehlschläge so zu interpretieren, dass die Misserfolge strukturell,

verursacht von äußeren Faktoren gedeutet werden. Dies legt es dann wiederum nahe, ihre Beseitigung, d.h. ihre retrospektive Berichtigung und Konzeptualisierung in kollektiver und radikaler Form zu suchen. Saltens frühe Sympathie für die zionistische Avantgarde hat von hier aus seine psychologische Konsequenz; gerät damit aber auch in neue Differenzen Interpretationsprobleme aufgrund des Radikalismus auch seiner ästhetischen Überzeugungen (vgl. 2.2.2.). Das sehr persönliche Emanzipationsmotiv, das Salten aus seinen sozialen und seinen Erfahrungen als Jude entwickelt, lässt wohl überhaupt eine solide und dauerhafte Verpflichtung auf reflektierte ideologische Ideen nicht oder nur teilweise erwarten. Über die konkreten Differenzen ist später noch zu sprechen. Dass Salten dem, was er an negativer Bestimmung von außen, durch Schule und Elternhaus erfährt, so offensiv begegnet, keineswegs mit Pessimismus, Depression und Rückzugstendenz, sondern, so der Eindruck von manchen Zeitgenossen, mit zielstrebig karrieristischer Ambition, mag auch damit zu tun haben, dass von einem unmittelbaren Mangel an Affektivität in der Familie Salzmann nicht die Rede sein kann. Es war eher die planlose, unberechenbare Impulsivität als die kaltherzig, autoritäre Versagung und Repression des Vaters, die den Widerstand des Sohnes herausforderte. Nicht ein Zuviel an Verboten oder Gestattungen ist es, was die Krise der Adoleszenz bei Salten so dramatisch macht, dass er dem Vater schließlich „vollständig entwischt“, sondern dass er all das „schreiende Unrecht“, das er erlitten hatte und das ihm mit den begrenzten kognitiven Mitteln des Kindes unverstehbar und sinnlos blieb als Jugendlicher in der dauerhaften praktischen Erfolglosigkeit und Sinnlosigkeit des väterlichen Handelns zu einem umfassenden Bild der Kontingenz und der moralischen Unlogik des Lebens gespiegelt findet.¹⁷⁵ Dies gebot das Vertrauen allein auf die Kraft und Sinnhaftigkeit der individuellen Leistung und Interessenswahrnehmung im Kampf um neue gesellschaftliche Placierung.

Was Erikson aber „psychosoziale Identität“ nennt, „eine Identität, die sicher in der ‚Vaterherrschaft‘ einer kulturellen Identität verankert ist“; die „Integration des individuellen Lebensganges mit einer sinnvollen größeren Zugehörigkeit“¹⁷⁶ – sie gibt der Adoleszenzkrise, wie sie bei Salten offenbar wird, ihre besondere und heikle Prägung. Sie wird plastisch im Vergleich zu den Lebensbedingungen seiner späteren Freunde, deren soziale und materielle Herkunft, so Viktor Zmegac (vgl. 2.2.2.), die des „Rentnertypus“ waren.¹⁷⁷ Die Entdeckung der Adoleszenz, schreibt John R. Gillis, ist ein sozialhistorisches und familien-soziologisches Ereignis, das sich zwischen 1870 und 1900 in den Mittelklassen vollzieht.¹⁷⁸ Hier wird die Kinderzahl zunehmend geringer, die Familie wird kleiner und dies veränderte auch elterliches Verhalten den Kindern gegenüber. Sie fanden mehr Aufmerksamkeit: ihr schulisches und ihr Freizeitverhalten, ihr gesellschaftlicher Umgang, ihr Studienerfolg. Es ist offensichtlich, wie sehr die Familienstruktur der Salzmanns (sie waren zu neun) sich von der Hofmannsthals, Schnitzlers und Beer-Hofmanns in nahezu jedem Aspekt unterscheidet. Ihre emotionale Sicherheit, die Sorgfalt der schulischen Erziehung an einem Wiener Elitegymnasium, z.T. als Vorzugsschüler, der Reichtum an geistigen und musischen Anregungen des familiären und gesellschaftlichen Milieus des Elternhauses lassen kaum Vergleiche zu mit den Vernachlässigungen, die Saltens Kindheit- und Jugendbiographie prägen. (vgl. dazu den einleitenden Abschnitt 2.2.2. sowie die Abschnitte des 3. Kapitels über Schnitzler, Beer-Hofmann und Hofmannsthal). Deren häufig feststellbare Tendenz zur umfassenden Reglementierung jeglicher Verhaltensäußerung nach normativen bürgerlichen Standards, deren Neigung zur Überbehütung, zur Vorsicht und introvertierten Verhaltensformen blieben Salten, einem „Gassenkind“ (Trude Marzik), freilich ebenso erspart. Von der außerordentlichen Häufigkeit körperlicher Indispositionen, über die die Freunde später brieflich sich so gerne austauschten, liest man bei Salten wenig.¹⁷⁹ Deren Biographie erzeugte andere

327

Relevanzaspekte, auch andere Formen der Äußerung und Bewältigung der Adoleszenzkrise. Äußerungen, die freier waren von der Spuren der Demütigung, des Ausschlusses und der Kontingenzerfahrung; Bewältigungen vor allem intellektueller und ästhetisch reflektierter Art, die die materielle Integration in eine „sinnvolle größere Zugehörigkeit“ (E. Erikson) nicht fundamental in Frage stellten. Diese „größere Zugehörigkeit“ wurde freilich in den Jahren schon vor 1900 zunehmend in Frage gestellt; der Verweis etwa auf die „Realien“ gegenüber den Lehrplänen des humanistischen Gymnasiums beispielsweise war Kritik an dessen deutlicher werdender eskapistischer Tendenz (vgl. 2.2.1.).¹⁸⁰ Von dieser Art von „Befangenheit“ war Saltens „Bildungskarriere“ immerhin frei. Dennoch, wie bekannt, schloss er sich in den Jahren um 1900 einer Wiener Literaturavantgarde an, in deren Kunstvorstellung dieser gesellschaftliche Eskapismus ein charakteristisches Element war. Es wird zu sehen sein, welche Interpretation dieser Problemaspekt in Saltens späterem Verhalten erfährt.

Von „Mittelklasse“ als soziologischer Bestimmung von Saltens Familie zu sprechen, scheint aber ohnehin fragwürdig. Viel eher ist damit wohl die soziale Rangstufe der Familien der Freunde charakterisierbar, auf stabile Fundamente von Besitz, Bildung und beruflichem Status gegründet. Die hohe soziale Mobilität, der die „Mittelklasse“ von der Art der Familie Salzmann unterworfen war, lässt eine gesellschaftliche Zuordnung nach materiellen Standards kaum zu. Ideologische Loyalitäten versuchten freilich zu bewahren – und darin dürfte die Familie Salzmann im Milieu des jüdischen Bürgertums kein Einzelfall gewesen sein –, was nach materiellen Kriterien verlorengegangen war. Dies kompliziert soziale Schichtzuordnungen, und es komplizierte leidvoll manche Lebensläufe, wie den etwa auch Saltens. Was in der Person Philipp Salzmanns aber auch noch an lebenskultureller Substanz jüdischer Tradition erkennbar ist, gemischt mit dem Illusionismus der ersten Generation liberaler Emanzipationseuphorie, offenbart in dem Vergleich nach Mittelstandsstereotypen zwischen der Familie Saltens und denen der Freunde zusätzlich krasse Differenzen, die Verlauf und Ergebnis der Adoleszenzkrise in verschiedener Weise beeinflussen mussten.

Ihr Ergebnis war bei Salten ein extremes Orientierungsdefizit. Für den Bildungsprozess praktischer Normen hatten sich die weltfremden und anachronistischen Ideale des Vaters als unbrauchbar erwiesen, und die frühzeitig abgebrochene gymnasiale Schullaufbahn bot keinerlei berufs-vorbereitende Qualifikation und damit, durch die Übernahme einer Berufsrolle, auch keine gesellschaftliche Integrationsmöglichkeit. Er war, ohne „Sozialbildung“ und ohne „Kultur-Ich“, ¹⁸¹ mit der Forderung konfrontiert, sich völlig selbständig zu orientieren, seine Rolle zu gestalten. Der Übergang vom Jugendlichen- ins Erwachsenenalter erfolgte im familiären und gesellschaftlichen Kontext der Freunde dagegen, in Begriffen der neueren Sozialisations- und Lebenslaufforschung, eher als Statuspassage, die eine reibungslosere Integration in die Erwachsenenwelt ermöglichte. E. Erikson hat von einem „psychosozialen Moratorium“ zwischen Jugend und Erwachsenenalter als Notwendigkeit für die Bildung einer „inneren Identität“ gesprochen; eine „Karenzzeit“, die ein „freies Rollen-Experimentieren“ erlaubt, um dann in einem Bereich der Gesellschaft einen Platz zu finden, der der eigenen Kraft und Neigung entspricht.¹⁸² Auf ein solches Moratorium, wie es den Freunden aufgrund relativ ungefährdeter emotionaler Bindungen und familiärer Sicherheit zuteil wurde, musste Salten verzichten. Der Alternativelosigkeit seiner Entscheidungen ist kaum vergleichbar mit den emotionalen und materiellen Ressourcen, die es erlaubten über Jahre eine berufliche Entscheidung offen zu halten oder gar, wie im Falle Beer-Hofmanns, Studium und akademischen Titel nur als dekorative Konzession an den Familiengeschmack zu betrachten, um die Fortzahlung der Apanage zu sichern. Die „durchschnittliche

Erwartbarkeit“ der Umgebung, notwendig, so E. Erikson, für die Bildung eines psychosozialen Gleichgewichts – auf diese Erwartbarkeit konnten die Freunde wohl zählen; die Diskontinuitäten von Saltens früher Biographie haben dieses beruhigende Gefühl sichernder Lebenshorizonte kaum aufkommen lassen. Eine Wechselwirkung einerseits zwischen den organisierten Werten von daher und den Ich-Synthesen andererseits, wie sie die individuelle Entwicklung des Einzelnen begleitet und ihr Unterstützung bietet, konnte in der Haltlosigkeit und Verlassenheit von Saltens Kindheits- und Jugendzeit kaum stattfinden.¹⁸³

Die desozialisierenden persönlichen Lebens- und Entwicklungsbedingungen Saltens, die die normativen Orientierungskrisen in der Adoleszenzphase auslösen, wurden überlagert und verstärkt durch den Zerfallsprozess bürgerlich-liberaler Ordnungswerte. Wie könnte eine solche Gesellschaft, folgt man älteren Sozialisationstheorien, die Voraussetzungen für die Verinnerlichung ihrer Normen bei ihren Mitgliedern aufbringen? Eine neue Dynamik musste entstehen in den Selbstkonzepten der reflektierten Individuen, neue, variable Handlungselemente und die Erprobung neuer Rollen. Gewiss haben auch die späteren Freunde davon Entscheidendes wahrgenommen und darauf intellektuell und literarisch reagiert, (vgl. 2.2.2.), dennoch betraf diese Wahrnehmung weder ihre eigenen gesicherten materiellen Existenzbedingungen noch das gefestigte Selbstwertgefühl. Sie konnten gleichsam konventioneller auf solche Krisenwahrnehmungen reagieren, weil, in psychoanalytischen Begriffen, das Über-Ich relativ ich-fern organisiert war und von dessen Infragestellungen nicht substantiell beeinträchtigt werden konnte. Ganz anders als sie sah sich Salten vielfach den traumatischen Erfahrungen von Grenzkonflikten und externen Lebenseingriffen ausgesetzt und er sah sich zudem in der zweiten illusionsfreieren Generation der Assimilationsepoche den Anforderungen und Zumutungen einer zunehmend nach Beruf und Status differenzierten Kultur ausgesetzt, der österreichisch liberalisierten mit Statussonderregeln, die zudem in dem jüdisch-liberalen Milieu ihre besonders strengen Selektionsregeln hatte.¹⁸⁴ Walter R. Heinz hat einleuchtend dargestellt, dass in historischen Übergangszeiten, ab welche der Zeitraum von Saltens früher Biographie („Wien um 1900“) durchaus zu verstehen ist, das Konzept der „Selbstsozialisation“ erhöhte Bedeutung bekommt. Mit vielfältigen Formen von „Übergangshandeln“, was allerdings nicht heißt, dass man damit schon von einer wesentlich selbstorganisierten Biographie sprechen kann.¹⁸⁵ Inwiefern diese Feststellung – und ihre Einschränkung – die Biographie Felix Saltens betrifft, ist im Folgenden zu sehen. Sie scheint jedenfalls im Vergleich zu den Freunden, die stärker an institutionalisierte Lebenslaufmuster gebunden sind, „individualisierter“, besser gerüstet damit freilich auch über historische Brüche hinwegzukommen; obgleich ihr soviel an Ressourcen für die persönliche Biographiegestaltung mangelte.¹⁸⁶

Was aus Salten nach seinem skandalösen Abgang vom Wasa - Gymnasium wurde, darüber also ist wenig zu ermitteln. Was den in der 3.Klasse gescheiterten Gymnasiasten, den noch viele Jahre danach der gnadenlose Kraus'sche Spott verfolgte, er benütze Begriffe, die man erst in der 5.Klasse lerne, aber aufrechterhielt, war, so liest man in den autobiographischen Notizen im Nachlass, „die Lektüre der Klassiker in einer Freilesehalle.“¹⁸⁷ Gemeint sind die Dichterklassiker der deutschsprachigen Kultur. Eine etwas pathetisch formulierte biographische Reminiszenz, aber doch auch ein beredtes Zeugnis. Zeugnis auch dafür, wie viel verschiedene soziale Typisierungen in Saltens Verhalten zum Ausdruck kommen, mitsamt den damit verbundenen fixierten Erwartungen und kanalisierten Erfahrungen.¹⁸⁸ Es wird offenbar, wie sehr noch in den persönlichen Niederlagen, oder gerade hier, für den Sohn eines erfolglosen,

329

proletarisierten jüdischen Unternehmers, die Teilhabe an hoher deutscher Kultur eine stabilisierende, teilweise identitätsstiftende Kraft entwickelt. Daran waren stets Assimilations- und Emanzipationshoffnungen geknüpft, umso bedeutsamer und kostbarer aber gerade hier, wo alle anderen Emanzipationsvehikel, Besitz, wirtschaftlicher Erfolg der Familie, alle anderen Auszeichnungen um ein „Vollbürger“ (Auernheimer) zu werden, gymnasialer Schulabschluss und Studium, unerreichbar schienen. Dies ist umso bemerkenswerter deshalb, weil von einer kulturell und intellektuell besonders anregenden, die musischen Talente fördernden Atmosphäre des Elternhauses nichts bekannt ist. Viel stärker als seine Freunde, für die es in ihrer Erziehung um die Einübung in eine familiär und schichtspezifisch schon vorhandene Kultursphäre ging, muss Salten die Spannung zwischen jenen hohen Kulturidealen und seiner konkreten Erfahrung der sozialen Realität der bürgerlichen Gesellschaft und gerade auch ihres jüdischassimilativen Milieus gespürt haben; das Auseinandertreten von sozialen und kulturellen Elementen seines bürgerlichen Rollenverhaltens als Jude. Freier andererseits blieb er darum aber auch von jenem stets mitzulernenden spielerisch uneigentlichen Aspekt ästhetischer Erziehung innerhalb des bürgerlichen Wertebewusstseins. Die Dialektik dieser bildungsbiographischen Voraussetzung, dass sie nämlich zugleich mangels tradierten, verbindlicher und idiosynkratischer Urteilskriterien zu einer umso unbefangeneren Lohnarbeit für dieses Kulturbewusstsein prädisponierte, ist bei der Betrachtung von Saltens journalistischen und literarischen Karrieren später noch näher zu kennzeichnen.

Die Entwicklung eines nur affirmativen und konservierenden Kulturbewusstseins war unter diesen Bedingungen dennoch kaum vorstellbar; eine ganz unriskante Lebensplanoption wohl überhaupt nicht. Der Antagonismus einer um 1890 neu sich formierenden jungen Literaturavantgarde (vgl. 2.2.2.) erscheint als der e i n e Anknüpfungspunkt von Saltens „generativer“ Energie, die seine Sozialisationserfahrungen mobilisierte, naheliegend.¹⁸⁹ Das „timing“ verrät eine Korrespondenz individueller und gesellschaftlicher Krisen. Eine, wie erwähnt, aber doch eigenartige, weil diese Energie des Protagonisten sich verknüpfte mit einer Literaturmoderne von eskapistisch-esoterischen Ausdrucksgehalten. Der a n d e r e Anknüpfungspunkt suchte nach Verarbeitung des Unrechts, das ihm, so verstand er es, a l s J u d e angetan worden war. Es ist auch hier naheliegend in der späteren zionistischen Allüre eine Manifestation dessen zu sehen; einen Ausdruck von rehabilitierender Selbstbestätigung, von Kühnheit, Provokation und Authentizität (vgl. 2.2.3.). Problematisch war allerdings die Koordination beider Oppositionsstrategien.

Anmerkungen:

¹ Brief von FS an Schnitzler vom 12.09.1891 (Nachlass).

² Das archivalische Material zur Geschichte der Juden von Miskolc ist nach den Ereignissen des Holocaust verstreut und noch kaum zusammenfassend gesichtet. In den bisherigen Aufbereitungen findet sich kein Hinweis auf die Familie Salzmann. Es erscheint durchaus möglich, dass die Familie in der näheren oder weiteren Umgebung von Miskolc lebte und tätig war und dass der Geburtsort Miskolc Philipp Salzmann nur zufällig zugeordnet wurde (Hinweise von Herrn Barna Istvan, Miskolc).

³ Vgl. dazu den Artikel ‚Miskolc‘ in: Peter Ujvary, *Magyar Zsidó Lexikon*, Budapest 1929, S.329.

⁴ Zahlen bei Y. Don u. G. Magos, *The demographic Development of Hungarian Jewry*, in: *Jewish Social Studies* 1983, S.208 (Tafel 1-3). Die jüdische Immigration stieg im Vergleich zu der anderer Bevölkerungsgruppen um etwa 70% von 1720 bis 1787, um das Vierfache von 1788 bis 1850, um knapp das Doppelte aber nur noch von 1851 bis 1910. Eine ähnliche Tendenz hatte die Rate der Urbanisation der Juden in Ungarn im Vergleich zu den anderen Bevölkerungsgruppen.

⁵ George Schöpfli, *Jewish Assimilation in Hungary: A Mood Point*, in Vago (1981), S.75.

⁶ Ludwig Hatvany, *Das verwundete Land*, Leipzig – Wien – Zürich 1921, S.39.

⁷ Vgl. Jacob Katz, *The Identity of Post-Emancipatory Hungarian Jewry*, in: Y. Don/V. Katz (1990) S.17 ff. – Über das Wachstum des jüdischen Bevölkerungsanteils in Ungarn seit 1787 zahlen bei Peter Hanak, *Problems of Jewish assimilation in Austria-Hungary in the nineteenth and twentieth centuries*, in: *The Power of the Past*. Hg. v. Pat Thane u.a., Cambridge 1984, S.240 (Tafel 2).

⁸ Erläuterungen zu dem Begriff „Neologie“ gibt Nathaniel Katzburg, *Central European Jewry between East and West*, in: Y. Don/V. Karady (Hg.), *A social and economic history of Central European Jewry*, New Brunswick – London 1990, S.45, Anm.5.

Die Differenzen zwischen Neologen und Orthodoxen wurden in Ungarn, anders als in Deutschland und Österreich, prinzipieller und kämpferischer ausgetragen, bis zur radikalen Trennung 1868. Dazu Nathaniel Katzburg, *Assimilation in Hungary during the Nineteenth Century: Orthodox Positions*, in Vago S.49-55.

⁹ Vgl. *Encyclopaedia Judaica*, Bd.12, Artikel „Miskolc“, Jerusalem 1971, S.152. Ferner Bela Halmay/Andor Leszik, *Miskolc*, Budapest 1929, S.197 ff.

Zu den Auseinandersetzungen zwischen progressiven und orthodoxen Orientierungen im ungarischen Judentum des 19.Jahrhunderts vgl. die ältere Darstellung von Leopold Löw, *Zur Geschichte der Juden in Ungarn*, Budapest 1874, S.198 ff.

Ferner Nathaniel Katzburg, *Hungarian Jewry in Modern Times. Political and Social Aspects*, in: R. Brahm (Hg), *Hungarian-Jewish Studies I*, New York 1966, S.149 ff.

Wolfgang Häusler, *Assimilation und Emanzipation des ungarischen Judentums um die Mitte des 19.Jahrhunderts*, in: *Studia Judaica Austriaca*, Bd. III, Eisenstadt 1976, S. 41 ff. Ders., „Aus dem Ghetto.“ *Der Aufbruch des österreichischen Judentums in das bürgerliche Zeitalter (1780-1867)*, in: *Conditio Judaica I*, a.a.O., S.47-70.

Aron Moskovits, *Jewish Education in Hungary (1848-1948)*, New York 1964, S.12 f.

¹⁰ Vgl. George Bárány, *The liberal challenge and its limitations: The Religions Question at the Diet of 1843-1844*, in: György Ránki (Hg.), *Hungary and European Civilization (= Indiana University Studies on Hungary 3)*, Budapest 1989, S.31-78.

¹¹ Abraham Hochmuth, *Die jüdische Schule in Ungarn wie sie ist und wie sie sein soll*, Miskolc 1851, S.15. Über die Lebenswelt des ungarischen Judentums um die Jahrhundertwende gibt anschauliche Auskunft: Hans Habe, *Ich stelle mich*, München 1954, Kap.1-3.

¹² Etwas von diesem Panorama „zwitterhafte Gestalten“ in der ideologischen Umbruchsphase des ungarischen Judentums findet sich in der fiktiven Schilderung von Elie Wiesels, *The Town beyond the Wall* (London 1975), v.a. im „Ersten Gebet“.

Eine schöne Darstellung der Maßstäbe assimilationistischer Erziehung eines jüdischen Kindes und Jugendlichen in Pecs um die Jahrhundertwende findet sich bei Robert St. John, *The man who played God*, New York 1962, S.4.

¹³ Vgl. Cároly Miksa Nendtwich, *Die Judenfrage in Österreich-Ungarn. Eine kulturhistorische Studie*. Budapest 1885, passim.

¹⁴ FS, *Neue Menschen auf alter Erde*, Berlin – Wien – Leipzig 1925, S.100-101.

¹⁵ Zahlen bei Laszlo Ernő, *Hungarian Jewry: Settlement and Demography 1735-38 to 1910*, in: R. Braham (1966), S.61-136. Vgl. auch Gary B. Cohen, *Society and Culture in Prague, Vienna and Budapest in the late Nineteenth Century*, in: *Eastern European Quarterly* 20 (1987), S.70. Yehuda Don u. George Magos (1983), S.210 (Tafel 6).

¹⁶ Vgl. William O. McCagg Jr., *The Jewish Position in Interwar Central Europe*, in: Y. Don/V. Karady (1990), S.50 f. Ebenso Rolf Fischer, *Entwicklungsstufen des Antisemitismus in Ungarn 1867-1939 (= Südosteuropäische Arbeiten 85)*, München 1988, S.34 ff.

¹⁷ Dies sind die Angaben der Matrikel und des Sterbebuchs der Israelitischen Kultusgemeinde Wien. In der Riedmüller-Dissertation (S.7) wird der Name von Saltens Mutter mit Marie Moskovic, „einer Tochter aus der reichen Familie des berühmten Dr. Moskovic, des wahren Vaters von Graf Julius Andraschi“ bezeichnet. Vgl. dazu auch L. Muerdel-Dormer (1991), S.407. Diese Angaben sind nicht verifizierbar.

¹⁸ Die allgemeine wirtschaftliche Situation in Ungarn war so, dass sie diesen Schritt sicher begünstigte. Das Wirtschaftswachstum war nach 1848 und nach Aufhebung der inneren Zollgrenzen des Reichs in Ungarn bis zum Ausgleich gering. Mitte der 60er Jahre setzte dann, gerade auch im Bergbau, in den Philipp Salzmänn investiert hatte, ein Aufschwung ein, der den Wagemut des Unternehmers gewiss beflügelte (Dazu im Überblick: Péter Hanák, *Ungarn in der Donaumonarchie. Probleme der bürgerlichen Umgestaltung eines Vielvölkerstaates*. Wien – München – Budapest 1984, S.261).

¹⁹ Ungarisch, so Max Nordau, auch ein prominenter ungarischer Jude und Zionist, in seinen „Erinnerungen“ war die Sprache des niederen Volkes, nicht die Sprache Goethes und Schillers (Leipzig – Wien 1928, S.20).

²⁰ Robert A. Kann, *Hungarian Jewry during Austria-Hungary's Constitutional Period*, in: *Jewish Social Studies* 7 (1945), S.383 ff. Dazu aus der neueren Literatur auch George Barany, „Magyar Jew or: Jewish Magyar“?, in: *Canadian-American Slavic Studies* (Bakersfield, Calif.) 8 (1974), S.14 f.

²¹ Vgl. G. Schöpflin (1981), S.76 f.

²² L. Löw (1874), S.327.

²³ Vgl. dazu auch Vera Bácskai, *Die Pester Großkaufleute: Stadtbürger, Unternehmer oder Dritter Stand?*, in: E. Bruckmüller (Hg.), *Bürgertum, a.a.O.*, S.21-30.

²⁴ Vgl. G. Otruba und L.S. Rutschka, *Die Herkunft der Wiener Stadtbevölkerung in den letzten 150 Jahren*, in: *Jahrbuch des Vereines für Geschichte der Stadt Wien*, Bd.13 (1957), S.227-274. Wolfdieter Bihl, *Das Judentum Ungarns 17980-1914*, in: *Studia Judaica Austriaca* III.

²⁵ Vgl. P. Hanak (1984), S.239.

²⁶ Arthur Koestler, *Pfeil ins Blaue*, Wien – München – Basel 1952, S.27.

Eine solche Ehe wie die der Koestlers war ein seltener Fall. Selbst böhmische und mährische Juden heirateten selten Juden oder Jüdinnen aus Ungarn (Vgl. M. Rozenblit 1988, S.53).

²⁷ William McCagg Jr., *Vienna and Budapest around 1900: The problem of Jewish Influence*, in: G. Ránki (1989), S.253. Wien hatte (innerhalb des Gürtels) 1869 607.514 Einw. Buda, Pest und Obuda (vereint 1873) hatte 1869 270.000 Einw.

²⁸ Vor allem die enorme Wohnungsnot als vordringlichstes und nicht gelöstes Problem der Wiener Kommunalpolitik in der 2.Hälfte des 19.Jahrhunderts ist in neueren Studien recht umfassend dokumentiert. Zu verweisen ist insbesondere auf Peter Feldbauer, *Stadtwachstum und Wohnungsnot. Determinanten unzureichender Wohnungsversorgung in Wien 1848-1914*, München 1977.

Peter Feldbauer und Gottfried Pirhofer, Wohnungsreform und Wohnungspolitik im liberalen Wien, in: Wien in der liberalen Ära (= Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte Bd.1), Wien 1978, S.148-190. Michael John, Hausherrnmacht und Mieterelend 1890-1923, Wien 1982. Ders., Obdachlosigkeit – Massenerscheinung und Unruheherd im Wien der Spätgründerzeit. Roman Sandgruber, Wiener Alltag um 1900, in: A. Pfabigan (Hg.), Ornament und Askese, Wien 1985, S.30-46.

An zeitgenössischen Dokumenten sind zu nennen: Der „Asylverein für Obdachlose“ 1870-1895, Wien 1895. Eugen von Philippovich, Wiener Wohnungsverhältnisse in: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, Bd.7, 1894, S.215-277. K. Th. von Inama-Sternegg, Die persönlichen Verhältnisse der Wiener Armen, Wien 1899. Hans Maria Truxa, Bilder und Studien aus dem Armenleben der Großstadt Wien, Wien – Leipzig 1905.

Aufschlussreich sind ferner die autobiographischen Werke von Alfons Petzold, die „Erinnerungen aus meinem Leben“ des Wiener Gewerkschafters Johann Böhm (Wien 1986), Die Erinnerungen der österreichischen Mundartdichterin Trude Marzik (Zimmer, Kuchl, Kabinett, Wien – Hamburg 1976), die populäre Reportageliteratur von Max Winter (Im dunkelsten Wien, Wien 1904. Meidlinger Bilder, Wien 1908) und speziell die das soziale Elend jüdischer Unterschichten schildernden Arbeiten von Bruno Frei und Otto Abeles.

²⁹ R. Neumann (1957), S.201 u. 205.

Es gab immerhin neben den regelmäßigen Abstürzen, von denen Neumann spricht, auch dauerhaft erfolgreiche Wiener Familiendynastien von ungarisch-jüdischer Herkunft, etwa die Figdors, Wodianers, Liebenbergs.

³⁰ Vgl. S. Mayer (1917), S.462. S. Zweig (1991), S.19. L. Löw (1874), S.327. Ernst Roth, A tale of tree cities, London 1971, S.88. Dazu auch Gustav Otruba, Wiens Bevölkerung – Nationale Herkunft und soziale Entwicklung, in: Der Donauraum 13 (1969), S.31.

Don und V. Karady verweisen in der Einleitung zu ihrem Sammelband (A social and economic history of Central European Jewry, New Brunswick – London 1990) auf noch weit detaillierter zu erforschende Lebensverhältnisse von Juden im Prozess der Modernisierung: Wohnverhältnisse, Wanderungsbewegungen, Familienbeziehungen, Geburtenraten etc. Dafür gäbe es noch unerhobene Datenregister, sowohl für das Judentum der österreichischen Monarchie überhaupt wie für das ungarische Judentum im Besonderen.

³¹ Lehmanns Allgemeiner Wohnungs-Anzeiger nebst Handels- und Gewerbe - Adreßbuch für die K.K. Reichshaupt- und Residenzstadt Wien und Umgebung, Jg.10 (1872) ff.

³² Robert Neumann, Mein altes Haus in Kent, München – Wien – Basel 1957, S.139.

³³ FS, Mein Vater, in: NFP vom 1.1.1931, S.3. MA. Zur Charakterisierung des Vaters vgl. auch FS, Der Erstgeborene, in: NFP vom 1.1.1930, S.1-3 MA.

³⁴ Sigmund Freud, Briefe 1873-1939, London 1960, S.227-228.

³⁵ Arthur Koestler, (1952), S.18.

³⁶ Zit. Ulrich Weinzierl, Alfred Polgar. Eine Biographie. Wien – München 1985, S.17.

³⁷ Hans Habe, Ich stelle mich, Wien – München – Basel 1954, S.20.

³⁸ Franz Blei, Geschichte einer Jugend, in: Schriften in Auswahl, München 1960, S.1.

³⁹ FS, Mein Vater, a.a.O., S.3-4.

⁴⁰ Mark Zborowski u. Elizabeth Herzog, Life is with People. The Jewish Little-Town of Eastern Europe. Vorwort von Margaret Mead, New York 1952, S.257 u. 265.

⁴¹ Vgl. dazu J. Katz (1990), S.17 ff. – Aber auch diesen instrumentellen Aspekten von Assimilation ist Ph. Salzmann ja kaum gewachsen. Martha Wolfenstein (Two Types of Jewish Mothers, in: Childhood in Contemporary Cultures. Hg. v. M. Mead u. M. Wolfenstein, Chicago 1955, S.436 ff.) setzt dies in Zusammenhang mit den Bedingungen dieser ersten rapiden Phase des Assimilationsprozesses. Die traditionelle jüdische Kultur errichtete eine Fülle von Barrieren gegen Aggression, die sie in Ritualen disziplinierte.

Die säkulare Kultur aber, in die Ph. Salzman mit so großem Impetus eintrat, aber verlangt methodisch berechnendes Handeln, methodische Aggression, in der die plötzlich Emanzipierten ungeübt und unvorbereitet waren.

⁴² Vgl. dazu auch den sehr lesenswerten Abschnitt „Marc Chagall und die jüdische Vorstellungswelt“ in Isaac Deutschers Buch „Der nichtjüdische Jude“ (Berlin 1988).

⁴³ Theodor Reik, *Pagan Rites in Judaism*, New York 1964, S.32 f.

⁴⁴ J. Katz (1990), S.4

⁴⁵ FS, *Neue Menschen auf alter Erde*, S.103.

Das Sterbebuch der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien enthält folgenden vollständigen Eintrag: „Philipp Salzman gest. 2.4. beerdigt 4.4.1905 Privatier, mosaisch, in Miskolc in Ungarn gebürtig, nach Budapest in Ungarn zuständig. Er war 73 Jahre, geb. 1831. Linzerstraße 4/6 Central-Friedhof Israel. Abt. Getraut Nov. 1856.

⁴⁶ H. Stekl (1986), S.19.

⁴⁷ FS, *Meine Mutter*, in: NFP 24.5.1931, S.2 MA.

⁴⁸ Brief FS an Hugo Salus vom 12.12.1909. Unveröffentlicht.

Kafka schreibt über die jüdische Mutter:

„Die jüdische Mutter ist keine ‚Mutter‘ [. . .] Das Wort ‚Mutter‘ ist für den Juden besonders deutsch, es enthält unbewusst neben dem christlichen Glanz auch christliche Kälte.“ Die jüdische Mutter, so Kafka, ist ganz Zartheit und Innigkeit, überaus fleißig dem Mann und den Kindern aufgeopfert. (F. Kafka, *Tagebuch 1910-1923*, Frankfurt 1989).

Zum Typus der jüdischen Frau und Mutter vgl. Benjamin Schlesinger (Hg.), *The Jewish Family*, Toronto 1971, S.10 f. Martha Wolfenstein (1955), v.a. S.426 ff. M. Zborowski/E. Herzog (1952), S.292 f.

Werner E. Mosse, *Judaism, Jews and Capitalism*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 1979, S.13 f.

⁴⁹ Vgl. H. Stekl (1986), S.21. Für die Differenzierung der Formulierungen Stekls ist neben Salten auf die der Erinnerung an die Eltern gewidmeten Passagen in den Autobiographien etwa von Stefan Grossmann, Arnolt Bronnen und Vicki Baum zu verweisen.

⁵⁰ Karl Emil Franzos, *Frauenleben in Halb-Asien* (1882), *Halb-Asien*, Bd.6, Stuttgart 1888, S.300.

⁵¹ FS, *Meine Mutter*, a.a.O.

Eine schöne fiktive Schilderung einer ungarischen Jüdin als Ehefrau und Mutter aus der Zeit um die Jahrhundertwende enthält Jo Sinclairs Bestseller „*Anna Teller*“ (New York 1992). Anna Teller wusste: „A woman`s position was enhanced by the children she bore; a man`s, by his possessions, including sons“ (S.12). Anna Teller aber ist eine selbstständige und praktische Frau, klug genug ihren beschränkten Mann dies nicht merken zu lassen.

⁵² Vgl. FS, *Der Vagabund*, in: *An der schönen blauen Donau* 5 (1890), H.21, S.491-494.

⁵³ Ästhetische Passion und Konversation als reservierter Bereich der jüdischen Frau hat eine lange und vielkommentierte Tradition seit den Salons in der ersten Hälfte des 19.Jahrhunderts. Vgl. dazu die Ausführungen des einleitenden Kapitels. Dazu auch Julius Carlebach, *The forgotten Connection. Women and Jews and Romanticism*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 24 (1979), S.107-138.

⁵⁴ Am Anfang der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts hatten auch in Wien jüdische Familien mehr Kinder als nichtjüdische. „Im Lauf der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts zeigen Juden aber einen stärker werdenden Trend zur Beschränkung der Kinderzahl“, so E. Emsenhuber (*Die Wiener Juden in der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts*. Phil. Diss. Wien 1982, S.44).

Zur „Jewish tradition of learning“ vgl. vor allem Mark Zborowski u. Elizabeth Herzog, *Life is with People: The Jewish Little-Town in Eastern Europe*, New York 1952.

Ferner M. Zborowski, The Place of Book-Learning in Traditional Jewish Culture, in: *Childhood in Contemporary Cultures*. Hg. v. Margaret Mead u. Martha Wolfenstein. Chicago 1955, S.118-141.

Vgl. dazu auch die Erzählungen Isaac Bashevis Singers in dem Erinnerungsband „Mein Vater der Rabbi“ (Übers. V. Otto F. Best. Reinbek 1983), diese jüdische Tradition des Bücherstudiums auch in ihrem religiösen und ideologischen Konfliktrahmen zwischen Ultra-Orthodoxen, Chassiden, Zionisten, Bolschewiken, zwischen alter, voraufklärerischer „Jüdischkeit“ und deutschsprachiger Fortschrittsposition unübertroffen anschaulich darstellt.

⁵⁵ FS, Mein Vater, a.a.O., S.3.

⁵⁶ Wolfdieter Bihl (1980), a.a.O., S. 911. Dazu auch L. Goldhammer (1927), S.39.

⁵⁷ Dazu auch S. Beller (1989), S.104.

⁵⁸ FS an A. Schnitzler aus dem Jahr 1892. Unveröffentlicht. Arthur-Schnitzler-Archiv Freiburg.

⁵⁹ Einbürgerungsakt Felix Salten. Wiener Stadt- und Landesarchiv MA 50/III-10906/1929.

⁶⁰ In keinem anderen Wiener Bezirk nahm zwischen 1869 und 1880 der jüdische Bevölkerungsanteil derart zu wie im Alsergrund, nämlich von 1.943 (1869) bis 6.872 (1880). Zahlen bei G.A. Schimmer, Die Juden Österreichs. Nach der Zählung vom 31.Dezember 1880, Wien 1881, S.5, Zuwanderungszahlen für Wien generell S.4-7.

⁶¹ FS, Glanzpunkte einer Kindheit, in: NFP vom 19.05.1929, S.1 MA.

⁶² Vgl. M. John (1984), S.44.

⁶³ Max Winter, Im dunkelsten Wien, Wien 1904, S.34.

⁶⁴ F. v. Saar, Wiener Elegien. VIII. Elegie. Hg. und mit einem Nachwort von Karl Wagner. Wien 1997, S.15 f.

⁶⁵ Währing hatte 1870 16.023 Einwohner. 1880 40.135 Einwohner. 1890 etwa 65.000 Einwohner. Davon waren 1880 1.707 Juden, 1890 3.366 Juden. Daraus ergibt sich, dass der relativ geringe jüdische Anteil an der Gesamtbevölkerung in den letzten Jahrzehnten vor der Jahrhundertwende deutlich wuchs, im Vergleich zu Gesamtwien dennoch wesentlich kleiner blieb. Zahlen in: Währing. Ein Heimatbuch des 18.Wiener Gemeindebezirks. Teil III. Wien 1923-1925, S.135 u. 778.

⁶⁶ Vgl. Wolfdieter Zupfer, Zum kulturellen Wandel der Wiener Vororte Währing, Weinhaus, Gersthof und Pötzleinsdorf im 19.Jahrhundert, Phil. Diss. Wien 1970, S.74 f. Zahlen zu dem enormen Wachstum einer stadtnahen Gemeinde wie Währing in den Jahren 1869-1880, dem stärksten überhaupt aller Gemeinden die 1890 Stadtbezirke werden sollten in: Historisch-statistische Übersichten von Wien. Zusammengestellt von Felix Olegnik. Hg. v. Statistischem Amt der Stadt Wien, Wien 1956, S.59.

⁶⁷ Karl Altmann, Der 18.Gemeindebezirk, in: Währing. Ein Heimatbuch des 18.Wiener Gemeindebezirks. Teil I. A.a.O., S.4. Vgl. Ebenso S.131.

Zu den skandalösen Wohnbedingungen der Armen vgl. von den zeitgenössischen Dokumenten v.a. Hans Maria Truxa (1905, S.104 ff.). Truxa, „christlicher Caritas“ verpflichtet, luegertren und kritisch gegenüber den „Börsenspekulanten“ und den Sozialdemokraten, schildert anschaulich aber auch einige Fälle tiefer jüdischer Armut.

⁶⁸ M. John (1982), S.119.

⁶⁹ Eduard Sueß, Erinnerungen, Leipzig 1916, S.327 f.

⁷⁰ F. Braun (1949), S.64.

⁷¹ Vgl. M. Rozenblit (1988), S.89.

⁷² FS, Strahlende Frau, in: NFP vom 19.07.1931, S.1 MA

⁷³ Ebd., S.3

⁷⁴ Autobiographie (Nachlass), S.73.

⁷⁵ FS, Gewalttätigkeiten, in: NFP vom 14.08.1932, S.1 und 2.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Vgl. Gustav Strakosch-Graßmann, Geschichte des österreichischen Unterrichtswesens, Wien 1905, S.307 f.

Ludwig Battista, Die österreichischen Volksschulen, Wien 1948, S.15.

Helmut Engelbrecht, Geschichte des österreichischen Bildungswesens, Bd.4, Wien 1986.

⁷⁸ Zu der Fächerverteilung im Lehrplan des österreichischen Gymnasium in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts vgl. Wendelin Schmidt-Dengler, *Decadence and Antiquity: The educational preconditions of Jung Wien*, in: E. Nielsen (Hg.), *Focus on Vienna 1900* (= *Houston German Studies* 4), München 1982, S.32 f. Ders., *Das Fin de Siècle-Ende eines Bildungsideals?*, in: *Neohelicon* (Budapest)9 (1982), H.2, S.61-85.

⁷⁹ Ebd., S.33/34.

⁸⁰ John W. Boyer, *Political Radicalism in Late Imperial Vienna*, Chicago – London 1981, S.353 f. Dazu auch S. Mayer (1911), S.290.

⁸¹ Über den Antisemitismus zwischen 1848 und dem Ende der liberalen Ära ist noch relativ wenig publiziert. W. Häusler verweist auf die „Wiener Kirchenzeitung“, die den kirchenfeindlichen Liberalismus bekämpfte und starke antijüdische Akzente hatte (W. Häusler, „Orthodoxie“ und „Reform“ im Wiener Judentum in der Epoche des Hochlitteralismus, in: *Studia Judaica Austriaca*, Bd. VI, Eisenstadt 1978, S.29-56.

⁸² Schon die Volksschulen, schreibt Trude Marzik, österreichische Mundartdichterin und in der Hernalser Hauptstraße geboren, hatten ihr bestimmtes Prestige. Bürgerliche Kinder sollten von der „misera plebs“ auch in ihr ferngehalten werden (vgl. Trude Marzik, Zimmer, Kuchl, Kabinett, Wien-Hamburg 1976, S.37).

⁸³ FS, „Ritualmord in Ungarn“ von Arnold Zweig, in: *Der Morgen* vom 19.10.1919, S.1.

⁸⁴ FS, *Neue Menschen auf alter Erde*, Berlin – Wien – Leipzig 1925, S.101/102.

⁸⁵ Auch Herzls erste antisemitische Erfahrung hatte ja einen ähnlichen Hintergrund. Der Lehrer der Budapester Realschule erklärte, so berichtet Herzl in seiner Selbstbiographie, den Begriff „Heiden“: „Zu diesen gehören die Götzendiener, Mohamedaner und Juden.“

⁸⁶ Erik H. Erikson, *Jugend und Krise*, München 1988, S.119.

⁸⁷ Auskunft Bezirksmuseum Hernals Frau Professor Stephanie Zabusch.

⁸⁸ M. Y. Ben-Gavriël [d.i. E. Hoeflich], *Die Flucht nach Tarschisch*, a.a.O., S.100. Eine Mutter mit ähnlichen Reflexen und Empfindlichkeiten gegenüber dem „Ordinären“, das die Söhne zunächst durchaus nicht teilten, hatte Robert Neumann. Vgl. (1957), S.150.

⁸⁹ FS, ÖA, S.64 f.

⁹⁰ Vgl. L. Kunschak (²1937).

⁹¹ Der jüdische Bevölkerungsanteil in Hernals lag 1890 bei etwa 4%. Er sank in den folgenden Jahren eher noch. Hernals hatte in den dazugehörigen Ortsteilen Neuwaldegg und Dornbach auch noch eine ländliche und villenartige Besiedlungsstruktur (Vgl. Hernals. Ein Heimatbuch für den 17. Wiener Gemeindebezirk. Hg. v. Hernalser Lehrer, Wien 1924, S.313).

⁹² Vgl. Jahresberichte des K.K. Staatsgymnasiums in Hernals, Wien 1877 ff.

⁹³ Hauptkatalog und Klassenberichte des Bundesgymnasiums und Bundesrealgymnasiums Wien XVIII, Geblergasse 56.

⁹⁴ FS, *Tragikomödie in der Schule*, in: *WAZ* vom 17.01.1926, S.2. Saltens Erinnerung weicht in einigen Punkten von den Angaben der Schulkataloge ab. Erst als Repetent der ersten Klasse hatte er die für ihn günstigste Lokationsnummer 15 unter 42 Schülern.

⁹⁵ Ebd., S.3.

⁹⁶ Den Begriff „Schlüsselsituation“ übernimmt Dieter Claessens (*Familie und Wertsystem*, Berlin ³1972) von A. Kardiner („key situation“). Was entsteht nach der Erfahrung solcher „Schlüsselsituationen“ nennt Claessens ein „Action-System“, „eine Art individuelles und zugleich kulturtypisches Leitsystem“ (S.123).

⁹⁷ Vgl. Hans-Christoph Koller u. Rainer Kokemohr (Hg.), *Lebensgeschichte als Text. Zur biographischen Artikulation problematischer Bildungsprozesse*. Weinheim 1994, S.26.

⁹⁸ Vgl. Stephen Humphries, *Hooligans or Rebels?*, Oxford 1981, S.50.

⁹⁹ Vgl. 8. und 9. Jahresbericht des K.K. Staatsgymnasiums in Hernals, Schuljahr 1881/82 und 1882/83, Wien 1882 u. 1883, S.22 bzw. S.44/45.

¹⁰⁰ Zur Geschichte des Wasa - Gymnasiums vgl. Karl Teply, *Wachsen und Werden*, in: *Festschrift anlässlich der Wiedereröffnung des Bundesgymnasiums Wien IX*. Hg. von Hans Zwölfer, Wien 1960, S.57 ff.

¹⁰¹ Vgl. A. Fuchs (1943), S.47 ff.

¹⁰² Über die Schulzeit seines Bruders Ernst am Hernalser Gymnasium stellt Theodor Waldinger, beide Söhne eines religiös sehr pflichtbewussten Vaters aus dem ostgalizischen Drohobycz stammend, allerdings fest: „Antisemitismus war in Ernsts Klasse kaum vorhanden.“ (Th. W., Mein Bruder Ernst Waldinger, in: E. W., Noch vor dem jüngsten Tag, Salzburg 1990, S.13).

¹⁰³ Autobiographie, (Nachlass) S.2.

¹⁰⁴ Hauptkatalog und Klassenberichte des Bundesgymnasiums Wien IX, Wasagasse 10.

¹⁰⁵ Vgl. Johann M. Hinterwaldner, Mitteilungen des K.K. Bezirks-Schulinspectors bei der am 8.Juli 1886 in Ober-Döbling abgehaltenen Bezirks-Lehrer-Conferenz, Wien 1886. Bei dem Bericht über den Schulbezirk Hernals wird festgestellt, dass Versäumnisse des Schulbesuchs mit Bußgeld und Arreststrafen belegt werden. Schulbesucherleichterungen und -befreiungen – Gründe werden nicht genannt – wurden aber relativ häufig beantragt (S.12 ff.).

¹⁰⁶ FS, Wehrlose Jugend, in: NFP vom 26.1.1930, S.1 ff. MA.

¹⁰⁷ Autobiographie (Nachlass), S.2.

¹⁰⁸ FS, Kultusgemeinde, in: NFP vom 13.02.1931, S.2. MA

¹⁰⁹ Dass Lehrplan und Methodik weiterführender Schulen am Ende des Jahrhunderts von fortschrittlichen Intellektuellen und Politikern aber schon kritisch diskutiert wurden, widerspiegelt eine Enquete, die die „Wage“ über Gegenwart und Zukunft der Mittelschule initiierte (zusammengefasst hg. von Robert Scheu, Was leistet die Mittelschule, Wien 1898). Die Reformbedürftigkeit weiterführender Schulen wird dringend empfunden, der „Luxus einer achtjährigen philologischen Beschaulichkeit“ könne nicht mehr hingenommen werden. Forderungen: „Einschränkung der klassischen Literatur, namentlich der Grammatik, erhöhte Pflege der modernen Literatur, und zwar sowohl der Muttersprache als auch fremder, moderner Sprachen“ (S.11), ferner der naturwissenschaftlichen Bildung generell. Appelliert wird an die Väter, sich der eigenen Leiden am Gymnasium, einer reinen Lern- und Paukschule, zu erinnern (S.12).

Auf die Politikferne der Lehrpläne weiterführender Schulen, des Gymnasiums vor allem, die im Bewusstsein der „Bildungsbürger“ freilich dazu diene, „die aktuellen Probleme ins Überzeitliche zu erheben“ verweist W. Schmidt-Dengler. Sie erhielt 1873 zwar einen Stoß, wirkte als „Bildung“, als scheinbar unersetzbare Persönlichkeitsqualifikation aber weiter (W. S.-D., Literatur und Theater, in: Wien 1890-1920. Hg. v. R. Waissenberger. Wien 1984, S.245 f.). Vgl. Ders. (1982), S.34. Dazu auch die Erinnerungen des Historikers Friedrich Engel-Janosi (1974, S.31): Der Geschichtsunterricht endete 1848.

¹¹⁰ O. Friedländer (1949), S.108.

¹¹¹ Dazu vor allem Erik H. Erikson, Lebensgeschichte und historischer Augenblick, Frankfurt 1982, S.16 f.

¹¹² W. Schmidt-Dengler (1982), a.a.O., S.32.

¹¹³ Stefan Zweig, Die Welt von Gestern, Frankfurt 1991, S.47.

Als Pendant zu diesen und den folgenden Stellungnahmen über die Schule lese man die Erinnerungen von Alfons Petzold (Das rauhe Leben, Graz – Wien – Köln 1979, Erstveröff. 1922, S.61 ff.). Aus proletarischem, kulturfeindlichem Familienmilieu stammend besuchte er eine geistliche Volks- und Bürgerschule in Pressbaum und dann in Wien. Auch hier das Urteil über die Lehrer und das Schulleben vernichtend. Tolle Begeisterung dagegen später für Theater, Lesen und Kultur in den Arbeitervereinen und sozialistischen Zirkeln, in die Petzold eintrat.

¹¹⁴ Ernst Waldinger, Darstellung einer jüdischen Jugend in der Vorstadt, in: J. Fraenkel, Jews in Austria, S.266 und E. W., Noch vor dem jüngsten Tag, Salzburg 1990, S.13 f.

¹¹⁵ Anton Wildgans, Musik der Kindheit, Leipzig 1928, S.222.

¹¹⁶ Franz Blei, Geschichte einer Jugend, in: Schriften in Auswahl, München 1960, S.60.

¹¹⁷ Arthur Schnitzler, Jugend in Wien. Hg. von Therese Nickl und Heinrich Schnitzler, Frankfurt 1981, S.45 f.

Eine gewisse Ausnahme in solch negativen Urteilen über die Lehrer an Gymnasien bildet Raoul Auernheimer (1948), der das Gymnasium in Döbling besuchte (S.47).

¹¹⁸ Ernst Lothar, Die Tür geht auf. Notizbuch der Kindheit. Wien 1950, S.11.

- ¹¹⁹ S. Zweig (1991), S.48 f. Vgl. auch E. Waldinger (1990), S.13. Therese Schobloch, „Hinterlegte Zeichen.“ Kindheits- und Jugenderinnerungen aus den Jahren 1898-1914. 1.Teil 1898-1905. Wien 1971, v.a. S.69 f.
- ¹²⁰ A. Wildgans (1928), S.226. Karl Kautsky, Erinnerungen und Erörterungen. Hg. von Benedikt Kautsky S'Gravenhage 1960, S.114. Der Herr Professor als Halbgott, an dessen unerbittliche Strenge, daran erinnert sich aus den Berichten von der Schulzeit des Vaters bei den Piaristen auch George Clare (1984), S.73.
- ¹²¹ Vgl. zu Altenbergs Bildungsvorstellung auch die Arbeit von Josephine M.N. Simpson, Peter Altenberg: a neglected writer of the Viennese Jahrhundertwende, Frankfurt – Bern – New York – Paris 1987, S.162 ff.
- ¹²² F. Braun, Das Licht der Welt, Wien 1949, S.131.
- ¹²³ A. Schnitzler (1981), S.264.
- ¹²⁴ Käthe Leichter. Leben und Werte. Hg. von Herbert Steiner, Wien 1973, S.306. Vgl. dazu auch Th. Schobloch (1971), S.49 f.
- ¹²⁵ F. Blei (1969), S.40.
- ¹²⁶ A. Ehrenstein (1925), S.45.
- ¹²⁷ A. Schnitzler (1981), S.81 u. 89.
- ¹²⁸ Otto Glöckel, Selbstbiographie, Zürich, 1939, S.39.
- ¹²⁹ K. Leichter (1973), S.307. Dazu auch T. Marzik (1976), S.50 ff.
- ¹³⁰ Stella Klein-Löw, Erinnerungen, Wien – München 1980, S.14.
- ¹³¹ Felix Braun (1949), S.158/159.
- ¹³² Zahlen bei Beller (1989), S.52 ff und in den Jahresberichten des K.K. Staatsgymnasiums in Hernals 1877/78 ff., Wien 1878 ff.
- ¹³³ E. Waldinger, a.a.O., S.266.
- ¹³⁴ M. Y. Ben-Gavriël [d.i. Eugen Hoeflich], Die Flucht nach Tarschisch, a.a.O., S.198 f.
- ¹³⁵ Ebd., S.198 f. u. 160.
- ¹³⁶ G. Adler (1935), S.3.
- ¹³⁷ A. Schnitzler (1981), S.77.
- ¹³⁸ Ebd., S.323.
- ¹³⁹ F. Engel-Janosi (1974), S.31.
- Von Antisemitismus in der Schule auch kein Wort in den Erinnerungen seines Zunftkollegen Heinrich Benedikt (Damals im alten Österreich, Wien – München 1979). Benedikt wuchs auf der Wieden auf und entstammte einer großbürgerlich jüdischen Familie von Bankiers, Industriellen und Wissenschaftlern. Er war Vorzugsschüler am Akademischen Gymnasium.
- ¹⁴⁰ S. Mayer (1911), S.290.
- ¹⁴¹ F. Braun (1949), S.68.
- ¹⁴² J. Braunthal (1948), S.24.
- ¹⁴³ Otto Abeles, Besuch in Erez Israel, Wien – Leipzig 1926, S.3.
- ¹⁴⁴ Albert Ehrenstein. Zit. Uwe Laugwitz, A. Ehrenstein (= Hamburger Beiträge zur Germanistik Bd.5), Frankfurt u.a. 1987, S.25.
- ¹⁴⁵ K. Leichter (1973), S.308 f.
- ¹⁴⁶ A. Bronnen (1954), S.13.
- ¹⁴⁷ K. Leichter (1973), S.306/307.
- ¹⁴⁸ Vgl. F. Braun (1949), S.137 und Robert Braun, Abschied vom Wienerwald, Graz – Wien – Köln 1971, R. Kola, Rückblick ins Gestrige, Wien – Leipzig – München 1922, S.19 f. Zu Stoessl vgl. Cornelia Fritsch, Der Kritiker Otto Stoessl: Lebensphilosophie und Kunstauffassung. Phil. Diss. Wien 1985.
- ¹⁴⁹ S. Trebitsch (1952), S.13.
- ¹⁵⁰ Am Sperl-, Sophien- und Wasagymnasium waren jüdische Schüler in der Mehrheit; am Akademischen und am Franz - Josefs - Gymnasium lag der Anteil bei etwa 40%. Zahlen bei S. Beller (1989), S.52 f.
- ¹⁵¹ S. Klein-Löw, (1980), S.42.
- ¹⁵² FS, Die „Allgemeine“, in: WAZ vom 31.5.1925, S.2.
- ¹⁵³ J. Le Rider (1990), S.272.
- ¹⁵⁴ Vicki Baum, Es war alles ganz anders, Berlin – Frankfurt – Wien 1962, S.51.
- ¹⁵⁵ K. Leichter (1973), S.242.

¹⁵⁶ Vgl. Jacob Katz, *Out of the Ghetto*, Cambridge (Mass.) 1973, S.205. Johannes Barta, *Die jüdische Familienerziehung in der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts in Mittel- und Osteuropa*, Phil. Diss. Tübingen 1972, v.a. S.111 f. Aus zeitgenössischer zionistischer Sicht Berthold Feiwel, *Die jüdische Familie*, in: *Die Welt vom 26.4.1901*, S.1 ff. Ders., *Zionismus zuhause*, ebd. Vom 28.6.1901, S.1 f.

¹⁵⁷ Vgl. zu dem signifikanten Vorrang der mütterlichen Verwandtschaft in den Familienbeziehungen – der Bruch mit der väterlichen Verwandtschaft ist im Falle Ph. Salzmanns aber ohne dies einleuchtend – Hope Jensen Leichter u. William E. Mitchell, *Kinship and Casework*, New York – London 1978, S.45 f. und Zborowski/Herzog (1952), S.299.

¹⁵⁸ Hier und im Folgenden zit. FS, *Der Vater*, a.a.O., S.1-4.

¹⁵⁹ Vgl. B. Schlesinger (1971), S.10.

Bei Zborowski u. Herzog heißt es:

„The father is a more remote figure, psychologically and often literally. He may be away from home a great deal and this is more or less as it should be. ‚Children, household, is not a man’s business.‘ The father may spend much of his time at shul studying in the company of his peers. He may be a traveling merchant or an itinerant artisan. ‚A woman prefers a man who smells of the wind and not of the hearth.‘ She may be less pleased to have him withdraw for long periods to the Rebbeh’s Court, or even emigrate to the United States. His absences become part of the family picture“ (S.292).

¹⁶⁰ Vgl. dazu auch William J. Goode, *Soziologie der Familie*, München ⁴1971, S.139.

Vater-Sohn-Konflikte im ostjüdischen Immigrantenumfeld um 1880, freilich in den USA, sind aufschlussreich kommentiert bei Irving Howe, *World of our fathers*, New York – London 1976, v.a. S.249 ff.

¹⁶¹ Obwohl Salten davor warnte, nach zuviel Autobiographie in seinem literarischen Werk zu suchen, scheint hier, was die Psychodynamik defekter Vater-Kind-Beziehungen betrifft, doch ein Hinweis auf Saltens Roman „Olga Frohgemut“ (Berlin 1910) sinnvoll. Die Tochter, Künstlerin, ist dem Vater entlaufen. Der Vater reagiert darauf mit schneidender Strenge, die ihn selber zerschneidet. „Sein Wesen war entzwei geteilt“ (S.78) und: „um sich zu retten, hatte er damals, beinahe aus seinen Instinkten heraus, sich von Olga abgewendet“ (S.81). Fieberträume und Phantasien enthüllen in Saltens Roman die Psychologie der Verstoßenen (S.68 ff). Interessant außerdem im 5.Kapitel eine subtile gruppendynamische Pubertätsstudie dargestellt am Verhältnis Lehrer-Schüler; der Vater ist Lehrer.

¹⁶² M. Zborowski/E. Herzog (1952), S.295.

„That a child owes his parent obedience goes without saying, but what he speaks about more often is respect, derekh erets. This term, literally ‚the way of the land‘, has come to mean the respect that must be shown to any older person, but above all to parents.“

Vgl. auch ebd., S.339. Ebenso Th. Reik (1964), v.a. S.158-177.

¹⁶³ Nahum Glatzer, *The Jewish Family and Humanistic Values*, in: *Journal of Jewish Communal Services* 36 (1969), S.270 f.

¹⁶⁴ FS, *Fünf Minuten Amerika*, Berlin – Wien – Leipzig 1931, S.179 f.

¹⁶⁵ Vgl. dazu Gerhard Riemann u. Fritz Schütze, „Trajectory“ as a Basic Theoretical Concept for Analyzing Suffering and Disorderly Social Processes, in: D. Maines (1991), S.333-357.

¹⁶⁶ Dazu Helm Stierlin, *Delegation und Familie*, Frankfurt 1982, S.20 f.

¹⁶⁷ Vgl. Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1973, S.106.

¹⁶⁸ Vgl. Ulrich Oevermann u.a., *Beobachtungen zur Struktur sozialisatorischer Interaktion*, in: *Zwischenbilanz der Soziologie*. Hg. v. Rainer Lepsius, Stuttgart 1976, S.274-295.

¹⁶⁹ Über biographische Sozialisation vgl. in dem gleichnamigen Sammelband den gleichnamigen Einleitungsaufsatz von Erika M. Hoening (2000), S.1-20. Biographie, heißt es dort in einer knappen Definition und den hier gekennzeichneten Fall treffend, ist geprägt durch Lebenserfahrung, aber auch durch soziale Herkunft, Schulbildung, ethnische Abstammung.

¹⁷⁰ Vgl. H. Röckelein (1993), S.25.

¹⁷¹ Karl Kraus, *Aufgewachsen als Meßnerknabe*, in: *Die Fackel* Nr.847-851 (1931), S.31. Ders., *Jüdelnde Hasen*, in: *Die Fackel* Nr.820-826 (1929), S.45.

¹⁷² Vgl. Richard L. Simpson/Max Miller, Social Status and Anomia, in: Social Problems 10 (1963), v.a. S.256 ff.

¹⁷³ Vgl. dazu Marlis Buchmann, Konformität und Abweichung im Jugendalter, Diessenhofen 1983, S.183. Ebenso Morton Beiser, Poverty, Social Disintegration and Personality, in: Journal of Social Issues 21 (1965), v.a. S.66 ff.

¹⁷⁴ FS, Die „Allgemeine“, a.a.O., S.2.

¹⁷⁵ Vgl. dazu Dieter Geulen, Zur Konzeptualisierung des Verhältnisses von externen und internen Bedingungen im Prozess lebenslanger Sozialisation, in: E.M. Hoerning (2000), S.187-208.

¹⁷⁶ Erik H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 1984, S.243 u. 402.

¹⁷⁷ Oskar Walzel, der Germanist und Hauslehrer Leopold von Andrians, nennt seinen Schützling, in dem Jungwiener Kreis wohl der extremste Gegensatz zu einem Sozialtypus wie Salten, ein „Kunstgeschöpf“ (O. W., 1956, S.47).

¹⁷⁸ John R. Gillis, Youth and History, New York – London 1974, S.98 f.

¹⁷⁹ Vgl. zu dieser körperlichen Symptomatologie biographischer Entwicklungsprozesse die Beiträge in dem Sammelband von Peter Alheit u.a. (Hg.), Biographie und Leib, Gießen 1999.

¹⁸⁰ Vgl. W. Schmidt-Dengler, Decadence and Antiquity. A.a.O., S.37.

¹⁸¹ Vgl. Alexander Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1973, S.178.

¹⁸² E. Erikson, (1973), S.137.

¹⁸³ Vgl. E. Erikson, Jugend und Krise, München 1988, S.221.

¹⁸⁴ Vgl. Rüdiger Wischenbart, Moderne Migranten, in: Cahiers D'Etudes Germaniques 1993, Nr.34, S.285.

¹⁸⁵ Walter R. Heinz, Selbstsozialisation im Lebenslauf. Umrisse einer Theorie biographischen Handelns.; E.M. Hoerning (2000), S.166.

¹⁸⁶ W.R. Heinz schlägt hier den Begriff des „biographischen Akteurs“, der, im Unterschied zu den selbständigen Individuum beides berücksichtigt: das Individuum und den sozialen Gehalt von Selbstsozialisation (ebd., S.177).

„Das Konzept der Selbstsozialisation in Verbindung mit dem des biographischen Akteurs betont, dass Übergänge und Statussequenzen im Lebensverlauf nicht allein aus den Perspektiven der Marktrationalität und der Institutionen, der Gelegenheitsstrukturen und Karrierezeitpläne erklärt werden können, sondern auch aus der Bedeutung verstanden werden müssen, die diese Handlungskontexte für Individuen mit unterschiedlich zusammengesetztem biographischen Wissen haben.

Die Auseinandersetzung biographischer Akteure mit den Gelegenheitsstrukturen und Handlungsspielräumen im Zeitverlauf lässt einen Gestaltungsprozess sichtbar werden, der weder durch das Marktmodell des rationalen Entscheidungshandelns noch durch das normative Modell der institutionellen Kontrolle erklärt werden kann (S.177 f.).

¹⁸⁷ Hier und im Folgenden zit. Autobiographie (Nachlass).

¹⁸⁸ Vgl. Hermann Leitner, Wie man ein neuer Mensch wird, oder: Die Logik der Bekehrung, in: E.M. Hoerning (2000), S.66, Anm.10.

¹⁸⁹ Vgl. zu dem Begriff der „Generativität“, ursprünglich von E. Erikson stammend: John Korte, Lebenslauf und Lebenskunst. Über den Umgang mit der eigenen Biographie. Übers. v. J. Trobitius. München 2001.

5. Bis 1918.

„Flammen der Idee“: Literarische Moderne und jüdische Moderne

5.1. Persönliche Lebensumstände, Karriere, Krieg

Mit Sechzehn, also 1885, wird Salten, so liest man in den Erinnerungen im Nachlass, „Policenschreiber beim Phönix“, einer Versicherungsgesellschaft. Beim Phönix waren auch seine Brüder Ignaz und Michael Emil schon tätig. Doch er verliert die Stellung bald aus nicht genannten Gründen. Er beginnt Kurzgeschichten, Reportagen und Ähnliches zu schreiben, die, karg honoriert, gelegentlich auch Aufnahme in Tageszeitungen fanden. Kaum 18 habe ihn die Not gezwungen, journalistisch zu schreiben.¹

Ende der 80er Jahre ändert er seinen Namen, sukzessiv gleichsam übernimmt er den Namen Felix Salten.² Ob jüdische Konnotationen seines Geburtsnamens dabei eventuell eine Rolle spielten oder doch nur, wie Salten selber erklärt, die Absicht seine literarische bzw. journalistische Tätigkeit in jungen Jahren vor der Familie geheim zu halten, ist ungewiss. Es gab, worauf Leon Kellner mit Bezug auf Herzl hinweist, auch (nicht nur) antiliberalen Zeitungen in Wien, denen der jüdisch klingende Name eines Verfassers missfallen konnte. Es gab diese jüdischen Markierungen der Namen zweifellos und ebenso die Polemik, oft eine glossierende³, um diese Namen und Namensänderungen sowohl von antisemitischer Seite wie innerjüdisch.⁴ Dietz Bering, der zentrale Arbeiten zur Geschichte und „Politik“ der Namenswechsel vorgelegt hat, weist mit Statistiken nach, dass der Name „Felix“ als christlich gewählter Vorname zum erstenmal 1809 in einer jüdischen Familie auftaucht. „Vornamen“, so Bering, „waren in besonderer Weise ein Symbol für einen bestimmten Arriviertheits- und Angleichungsgrad“ unter Juden⁵ und bei Rollenwechseln war der Namenswechsel eine häufig vorkommende Praxis. Der Name „Siegmond“ gehörte, Bering zufolge, zu einer zweiten Stufe eines Fluchtschemas aus jüdischen Namen heraus. Da er freilich in assimilierten jüdischen Familien sehr populär wurde, wurde er von der judenfeindlichen Agitation ebenfalls bald markiert. Aber auch in einer 1920 erschienenen Schrift des Zionisten Awraham Schwadron „Von der Schande eurer Namen“ nennt der Autor ausdrücklich „Siegmond“ unter den verpönten neujüdischen Vornamen.⁶ Namensänderungen nennt er „feige Mimikry“ ebenso wie in der Namensgebung der eigenen Kinder das Judentum zu verlassen (Saltens Kinder hatten keine „jüdischen“ Namen).

Ein erster Kontakt zu denen, die wenige Jahre später sich als literarische Avantgarde Österreichs zu formieren beginnen, stellt sich zu Felix Dörmann her, den er bei dessen Cousine Mizi von Stankowitz kennen lernt.⁷ Durch die Mitarbeit an der von Heinrich Lauser herausgegebenen „Allgemeinen Kunst-Chronik“ macht Salten dann auch Bekanntschaft mit Baron Karl Torresani und dem Ehepaar Suttner. Nachweisbar ist eine solche Mitarbeit – „viel Mühe und schlechte Bezahlung“ – durch Namenszeichnung der Texte ab 1890. Der Ton dieser kritischen Debütarbeiten in der „Kunst-Chronik“ ist häufig etwas schülerhaft pathetisch und konservatives Geschmacksurteil verteidigend, wenn er etwa Bahr („Fin de siècle“) bei aller Sympathie für die „Neue Schule“ „Misshandlung der

Sprache und des guten Geschmacks“ und eine Steigerung seiner Gaben „bis zur Krankhaftigkeit und Verrücktheit“ vorwirft.⁸

Die regulativen Bindungen zur Familie, zum Vater vor allem, scheinen inzwischen gekündigt, er war ihm „entlaufen.“ Dennoch wohnte Salten noch lange Jahre bei seiner Familie. Noch 1895 verzeichnet „Lehmans Allgemeiner Wohnungs-Anzeiger“ eine gemeinsame Wohnung mit dem Vater und Bruder Michael Emil in IX. Hörlgasse 16. Kurz danach bezog er wohl eine eigene Wohnung⁹; einige Monate teilte er sich 1894 auch eine Wohnung mit Karl Kraus, bis aus der frühen freundschaftlichen Beziehung heftige, von Seiten Saltens einmal sogar – „was allseitig freudig begrüßt wurde“, so Schnitzler – handgreifliche Aversion wurde. Zuerst wohl aufgrund einer Affäre Saltens mit Lotte Glas, einer sozialistischen Intellektuellen, mit der Salten ein Kind hatte. Abenteuer mit Frauen, recht wahllos und unbedenklich, waren in jenen Jahren der inneren Trennung von der Familie und der Versuche beruflicher Etablierung an der Tagesordnung. Äußerungen in der Autobiographie und eine Vielzahl von Äußerungen Schnitzlers, mit dem er sich darüber am zwanglosesten verständigen konnte, geben darauf unverhüllte Hinweise. Die geschilderten lebensgeschichtlichen Erfahrungen, die psychosoziale Instabilität Saltens erscheinen als eine naheliegende Motivation seiner selten dauerhaften, meist eher oberflächlichen, gelegentlich wohl auch eigennützigen Beziehungen nicht nur zu Frauen in dieser persönlichen Entwicklungsphase. Sie waren sicher auch als Vehikel von Durchsetzungsfähigkeit und beruflichem Fortkommen zu nützen, was den persönlichen Umgang und die Wertschätzung von Berufskollegen, wie mehrfach bezeugt, oft nicht förderte. Die spektakulärste dieser Affären war wohl Mitte der 90er Jahre die mit Adele Sandrock. Sie hatte zuvor ein Verhältnis mit Schnitzler, was die Beziehungen der Freunde zumindest in diesem Punkt – Salten hielt Schnitzler „über den Gang der Ereignisse auf dem laufenden“ – keineswegs trübte. Es gab viele Aufregungen und Szenen der Schauspielerin: „Ihr gemeinen feigen Hunde.“¹⁰ Schnitzler in Ischl im August 1894: „Komisch Salten und ich als verzweifelte ‚glückliche Liebhaber‘. Ihn quält hier eine Frau.“ (Gemeint war wohl Lotte Glas).¹¹ Bahr über die Angelegenheit: „Salten, wie er überhaupt ein gescheidter Kerl ist, wollte sich als junger Theaterkritiker dadurch posieren, daß er ein Verh. mit der ersten Tragödin habe.“ Schnitzler nennt das immerhin „Bahrs (für Bahr sehr charakteristische) Auffassung von der Sache.“¹²

Salten ist früh schon und publizistisch höchst initiativ beteiligt an der Formierung einer Gruppe von jungen Künstlern und Schriftstellern, für die der Name „Das Junge Wien“ in Umlauf kam (vgl. 2.2.2.). Seine journalistische Propaganda scheut vor großen historischen Parallelen nicht zurück. In der WAZ vom 20.10.1896 vergleicht er die Jungwiener Dichtergeneration mit der, die den „Werther“, „Kabale“ und den „Götz“ schuf. 1889 hatte er durch Paul Goldmann, den Redakteur der „Schönen blauen Donau“, Schnitzler kennen gelernt; wir wurden „sehr rasch intime Freunde“, so heißt es in den Erinnerungen. Auch das Schreiben war in so vielfältiger Form wohl ein Element, um ohne Bildung und Ausbildung und abseits familiärer Absicherung im Leben Fuß zu fassen. Darin von den jungen Dichter-Freunden vielfach unterstützt, selten aber ohne einen leichten Oberton von Geringschätzung, dessen sachliche Unumwundenheit in einer gerade für Hofmannsthal so charakteristischen Weise die lebenswürdige Anrede kontrapunktiert.

„Bitte, benützen Sie die Poesie und ihr Talent als Wasserschaffel“, so schreibt der 20jährige Loris an Salten, „es geht ganz gut. Schreiben Sie mir bald, beuteln Sie die Familienbande ab, und schreiben Sie viel, das ist die Hauptsache.“¹³ Das Gruppenbewusstsein der prominenten

Mitglieder von „Jung-Wien“ ist von vielerlei Vorbehalten und skeptisch-ironischer Reserve durchwirkt. Schnitzler kritisiert das „dumme Jungwien-Geplausch“, Beer-Hofmanns Sympathie der Gruppe gegenüber besteht darin, dass sie ihn nicht „nervös“ macht; „Freunde? Freunde sind wir ja eigentlich nicht.“

Salten Verhältnis zur Gruppe scheint unproblematischer und freier von solchen Ambivalenzen und Skrupeln. In einem Gedenkartikel 1929 an Hofmannsthal widerspricht er Beer-Hofmanns Bonmot: „Ich glaube, er täuschte sich, sowohl mit dem Nervösmachen, wie mit seinem Zweifel an der Freundschaft.“ Dennoch, so sieht Salten es in dem großen zeitlichen Abstand und dazu gehörigen Erfahrungen gerade mit Beer-Hofmann: „Aber vielleicht . . . vielleicht hatte er trotzdem Recht.“¹⁴ Das freilich war eine Summe historischer Erfahrung. Teile des Briefwechsels Saltens mit Bahr etwa, die im Züricher Nachlass erhalten sind, geben einen sehr deutlichen Hinweis darauf, in welch enger persönlicher und geistiger Nähe v.a. in den 90er Jahren – Abend für Abend fast als Kritiker im Theater sitzend – die gemeinsamen Ziele publizistisch verfolgt wurden. Salten notiert 1903 in den Anmerkungen zu Gustav Klimt: Vor der „Lynchkritik“ der Wiener schützt die Sensiblen nur eins: „eine Clique.“¹⁵ Es war freilich nicht nur die Verteidigung literarischer Ideen, die Salten in der Clique am besten aufgehoben sah, es war auch die Bedrücktheit seiner persönlichen und familiären Situation, die ihn den Umgang mit den Freunden als etwas Befreiendes erleben ließen: „Der bessere Teil meiner Existenz aber lag in der Gemeinschaft mit diesen Freunden“, so schreibt er rückblickend in den Erinnerungen „Aus den Anfängen“. Über die persönlichen Verhältnisse unter den prominenten Mitgliedern allerdings berichtet er:

„Merkwürdig bleibt mir bis zum heutigen Tage die gedeckte Herzlichkeit, mit der wir untereinander verkehrten und die immer wieder besonders auf mich den Eindruck von Kühle, ja sogar von Kälte geübt hat [. . .]. Es war eine sonderbare Art schamvoller Zurückhaltung. Wir sind natürlich trotz alledem Freunde gewesen und sind unser ganzes Leben lang miteinander verbunden geblieben.“¹⁶

Salten hat an seiner Loyalität, seiner Zugehörigkeit zu der Jungwiener Gruppe der literarischen Avantgarde keinen Zweifel gelassen, was seine kritische Unabhängigkeit ihr gegenüber freilich nicht ausschloss. Dennoch war jener Ton distanzierter Freundlichkeit, wie er die persönliche Atmosphäre des Kreises kennzeichnete, nicht von ihm bestimmt und gewollt. Er litt eher darunter. Die Gruppe war für ihn Plattform strategisch-publizistischer Wirkungsmöglichkeiten, und die Freunde, aus so anderem sozialen Milieu, von so anderen sozialisatorischen Erfahrungen geprägt und von früher literarischer Prominenz ausgezeichnet, waren für Salten, dem es an Erwachsenenvorbildern mangelte, in prekärer Weise als etwa Gleichaltrige auch Idole. „Ich begreife immer mehr“, schreibt er an Schnitzler, „dass der Hugo recht hat, wenn er sagt: ‚Ich möchte mehr g’lobt werd’n.‘“¹⁷ Von der „freien Überlegenheit“, die „üppiger Reichtum verleiht“ – Salten zitiert sie als sozialisatorisches Gegenmodell des eigenen ungünstigen Lebensschicksals in seinen Jugenderinnerungen¹⁸ –, von dieser lässigen Selbstgewissheit und Nichtirritierbarkeit, die Ironie und Widersprüche gut vertrug, gaben ihm die Freunde ein faszinierendes Beispiel.

„Vergessen Sie nicht“; schreibt er am 16.5.1892 an Hofmannsthal, „daß ich den schwersten Standpunkt unter euch allen habe, daß ich durch einen unruhigen, unsteten Lebensgang und durch starke Verhältnissänderungen in meiner Entwicklung gehemmt und

fortwährend unterbrochen wurde, daß ich also viel mühsamer, und doch viel langsamer fortkomme als Ihr, und vor allem nicht die Sicherheit des ungehindert Schreitenden mehr habe. Ich führe das gewiß nicht als mildernd oder als Bitte um Lob an, sondern einfach als Erklärung, denn ich will nicht, daß man auf meine Talentlosigkeit setzt, was eigentlich der Entwicklung angehört, und ich kann mir überhaupt Nichts Besseres wünschen als die fortgesetzte aufmerksame wahrhafte Beurtheilung, die ich von Euch erfahre.“¹⁹

Die Beteuerung unterdrückt die Angst vor dem kollegialen Urteil. „Aber Sie können sich nicht denken“, schreibt Salten an Schnitzler, „wie sehr ich an dem Gefühl der Unwichtigkeit leide, sobald ich mir meine Arbeit fertig vorstelle und gedruckt unter allen Anderm wirkend, was es in der Kunst gibt. Es ist das niederdrückendste Gefühl, und man ist wie gelähmt, wenn diese Empfindung einem vorzurechnen beginnt, in wie vieler Beziehung man mit Allem, was man machen möchte und könnte, entbehrlich sei.“²⁰

Was ihm aber als Abstand von deren Erfolg und öffentlicher Anerkennung schmerzlich bewusst werden musste, dies kompensierte Salten durch forschende Haltung und durch manche Winkelzüge seines Verhaltens. Diese Statusunsicherheit hat Saltens Beziehung auch zu den Freunden häufig Irritationen ausgesetzt. Schnitzlers psychologische Beobachtung („Der tiefere Grund. Er fühlt sich im wesentlichen ziemlich allein“) hat dies, vielfach in den Tagebüchern, sehr genau registriert, wenngleich kaum zu sagen ist, dass er dies mit viel Verständnis und Einfühlung in Saltens verbogenen Lebenslauf getan hat.²¹ Offenbar geht, bei allem was den persönlich alltäglichen und professionellen Umgang mit ihm wohl tatsächlich erschwerte, die in den Tagebüchern vielfältig und drastisch geäußerte Kritik Schnitzlers (auch die freilich vorsichtigere und dezentere Hofmannsthals) aus von bestimmten gesellschaftlichen Individualitätsformen, die, traditional, ideologisch und materiell gesichert, zu ihrer Zeit schon fragwürdig wurden und neuen Formen individualistischer Stilisierung Raum zu geben begannen. Sie warfen „ihr Netz in den Strom der Zeit“, schreibt auch Beer-Hofmann mit jenem Oberton von Vieldeutigkeit, der die Äußerungen der Freunde über Salten so oft kennzeichnete, zu dessen 60.Geburtstag 1929. Darüber nur in souveräner Gelassenheit zu urteilen, war allerdings nicht angebracht, denn das wachsende Prestige und der Einfluss des Redakteurs und Kritikers Salten auch auf den Erfolg der Arbeiten der Freunde – etwa durch gut honorierte (Teil)-abdrucke von Arbeiten in Zeitungen und Zeitschriften – schuf durchaus kein Verhältnis einseitiger Abhängigkeit. S.P. Scheichl und W. Duchkowitsch verweisen in der Einleitung zu dem von ihnen herausgegebenen Sammelband über „Zeitungen im Wiener fin de siècle“ (1997) auf die große Bedeutung, die die Tageszeitungen auch als Medien für die Publikation bedeutender Literatur in Wien um 1900 hatten; allerdings auch darauf, dass selbst im Feuilleton liberaler Zeitungen für moderne Autoren und ihre Arbeiten die Türen nicht stets offen standen.²² Salten galt den Freunden als Agent gleichsam, der in der Literatur- und Theaterszene Wiens Kompetenz und Einfluss besaß; er hatte, so Hofmannsthal in einem Brief an Beer-Hofmann, Kontakt zu Menschen, denen er, Hofmannsthal, eher fern stand („Schweine“).²³ Und Salten, so darf man annehmen, war sich dieser Macht durchaus bewusst. „Was sagt Salten dazu?“, so erinnert sich Walter von Molo an seine Studentenzeit vor dem I. Weltkrieg in Wien, wurde stets wieder nach jedem Ereignis in der Öffentlichkeit gefragt.²⁴

Saltens Macht freilich hatten eher die zu fürchten, die der Gruppe fern standen, gar feindlich opponierten, etwa Kraus. Drei Tage vor der „Räuber“ - Aufführung im Rudolfsheimer Volkstheater, bei der Kraus als Franz Moor denkwürdig „debutierte“, schreibt Kraus an Schnitzler: „Also Salten kommt auch? Na, das ist ja sehr schön! Das wird

eine Hetz' werden!!"²⁵ Dennoch blieb natürlich, traditionell gesichert und auch für Saltens Verständnis unbezweifelbar, das Ansehen des Kritikers dem des erfolgreichen Dichters nachgeordnet,²⁶ und es hat doch wohl einiger rationalisierender Anstrengungen – oder der Weisheit des Alters – bedurft, um, wie er später im Lebensrückblick feststellt, seine Lebensarbeit als bewusste Dienerschaft an den großen Werken und den großen Geistern anzunehmen. „Ich war ein Dienender“; ein „mangelhaftes Wissen“, die „materielle Notlage“ und ein „bereitwilliger Enthusiasmus für andere“ führten ihn dazu. All dies hatte er nicht zu bereuen, außer, so setzt Salten hinzu, „im Fall Beer-Hofmann. Dem bin ich nun wirklich aufgesessen all meine Tage und Jahre.“²⁷ Was die Formierung eines Kreises von jungen Literaten mit neuen dichterischen Zielsetzungen betrifft – und ebenso, wie noch zu sehen sein wird, die Entwicklung eines neuen Typus von literarischem Journalismus –, so scheinen Saltens biographische Bedingungen mit diesem historischen Zeitplan fruchtbar zu kollidieren. Der „trajektorische Prozeß“²⁸ aufgrund seiner ja nicht sehr glücklichen biographischen Umstände wird abgemildert, aufgefangen durch die überindividuellen Gegebenheiten, die den spezifischen Ressourcen eine Chance boten.

Von Saltens – systematisch nicht sehr bemerkenswerten – Beiträgen zur Jungwiener Literaturästhetik ist mit einzelnen Hinweisen im einleitenden Kapitel 2.2.2. schon die Rede gewesen. Als selbstständige, systematische Reflexionen erscheinen sie nicht, sondern stets nur im Rahmen seiner literaturkritischen Arbeiten in der Presse, in den 90er Jahren also vor allem in der „Allgemeinen Kunst-Chronik“ und in der WAZ. Diese selber verraten, wenn sie sich dem einzelnen Werk, der einzelnen Aufführung selber widmen, freilich auch kaum ein deduktives kritisches Verfahren. „Vergeblich“, schreibt Hofmannsthal, „wird man in seinen Kritiken nach festen Maßstäben suchen, nach Grundsätzen, den festen Überzeugungen, den abstrahierten Erfahrungen, welche die Stärke der Kritik im engeren Sinne ausmachen.“ Was sich dennoch bewährt in Saltens kritischen Exkursionen ist das, was den ganzen Menschen auszeichnet: „Das wenigst abstrakte Gehirn, das man sich vorstellen kann; die unmittelbarste Sensibilität, die man sich denken kann.“²⁹

Was Tageskritik und Feuilleton bei Salten dennoch gelegentlich an ästhetischer Reflexion enthalten, stellt das antinomische Begriffspaar „Tendenz“ und „Leben“ in den Mittelpunkt. Tendenz ist in der Kritik Saltens in diesen Jahren meist als Verdikt gebraucht. Er ist für Salten intellektuellem Kalkül entsprungen, gebunden an literarische Programme, an Theoriedebatten, gegen die er schon in seinen frühesten journalistischen Arbeiten in der „Allgemeinen Kunst-Chronik“ zu Felde zieht. „Es ist seltsam, wie unwürdig, wie lächerlich der Lärm aller ästhetischen Waffengänge, alles (sic!) Parteigewühles, dem man nur die Geißel, die es vertriebe, wünschen möchte, vor jedem Werke wahrer Kunstübung erscheint“, so schreibt der frühreife, enragierte Kritiker schon 1890.³⁰ Den Begriffen nach epigonal versteht sich freilich die Kritik des jungen Salten als heftige Agitation für ein modernes Kunstbewusstsein, gelegentlich bei ihm in der Metapher eines reinigenden „Flammenbades“ zu jugendlich grandioser Esoterik gesteigert; Reinigung nämlich durch eine moderne Kunst von den „Daseinslügen“ der liberalen Vätergesellschaft und ihres Kulturbewusstseins.

„Aus der Feigheit des Lebens, aus den Halbheiten des Alltags, aus seinen Kompromissen, und aus dem Dahinschleppen unentschiedener Wirren kommt uns die intensive Sehnsucht nach dem Dezidierten, nach den tiefen Atemzügen großer Entschlüsse, nach den entscheidenden Momenten frei gewordener Kräfte. Das gibt die Freude an der energischen Geste des Dramas, die Lust an den klärenden Szenen, nach welchen der Vorhang fallen kann.“³¹

Die Radikalopposition einer Kunstgesinnung, die sich für modern hält, wendet sich gegen jegliches Programm, und mit Programm war in diesen Jahren vor allem die naturalistische Schreibweise identifiziert, die Hart'schen Waffengänge. Sie erzeuge, so Salten, nur „Langeweile“ und „tendenzbelebte Puppen“. Dagegen fordert er „Seelenschilderung“, „Individualisierung“, „Psychoanalyse“, „M e n s c h e n“, „Leben“. Die Darstellung des „Lebens“ aber verlangt nach der regieführenden, imaginativen Hand des Dichters: das gesteigerte Leben statt der bloßen Empirie. „Alltagsmenschen, die uns in guten Büchern vorgeführt werden, sind Alles, nur keine Alltagsmenschen.“³² Die neuen literarischen Orientierungen sind gedanklich und begrifflich bei Salten hier noch kaum konsistent zu nennen. Der Begriff des „Lebens“, der überall herumgeistert, ist schillernd. Ist eine rationale Kennzeichnung gemeint, der es, wie hier z.T. suggeriert wird, um „Seelenschilderung“ und „Psychoanalyse“ geht oder geht es um einen irrationalen Vorstellungskomplex, für den rationale Kennzeichnungen nur etwas Äußerliches bleiben? Letzteres entspräche auch seinem Verdikt über „Tendenz“ und es findet, wie noch vielfach zu sehen sein wird, in Saltens Äußerungen zu Kunst und Literatur eine besondere und charakteristische Gewichtung. Dies hat höchst unterschiedliche Konsequenzen im künstlerischen Urteil, z.T. auch sehr problematische. Die Bilder von Constantin Meunier und Auguste Rodin in einer Ausstellung in der „Secession“ nennt er frei von jeglicher Tendenz. Bei Meunier werde der „menschliche Jammer unter der Perspektive des Grandiosen“ betrachtet, das „Imposante des Elends“.³³

Welche gedanklichen Klärungsbedürfnisse hier auch immer noch bestehen: Der Widerstand gegen die Korruption der substantiellen moralischen und ideologischen Legitimationsprinzipien der liberalen Gesellschaft der Väter, v.a. auch ihrer gleichsam privaten Aneignung von Kulturgütern, wird für Salten und für seine Freunde, denen er in den 90er Jahren gleichsam journalistischen Flankenschutz bot, aus dem Bereich der Kunst heraus organisiert, aus ihrer Hermetik, für die die Metaphorik des „Neuen“ steht. erinnert man sich bei dieser außerordentlichen Auszeichnung des künstlerischen Individualismus (vgl. dazu auch 2.2.2.) demgegenüber an Saltens unbefangene Initiative für die Organisation einer avantgardistischen Künstler-Clique – im Gegensatz zur zögernden Skepsis der Freunde –, so erscheint die Kraus'sche Kritik nicht abwegig, dass hier irrationalistischer Künstlerkult durch den Journalisten dem rationalisierten Kulturbetrieb verfügbar gemacht werde. Dies gilt ebenso für den Begriff des radikal Neuen in Saltens fortwährender Polemik gegen das „Abgebrauchte“. Das Auratische offenbart in diesem paradoxen Sinne seine marktfähige Qualität. In seinem Entwurf ist die Zeitungsleserschaft mit fantasiert. Arglos plaudert Salten in einer Rezension von Bahrs „Überwindung des Naturalismus“ etwas von dem Geheimnis dieser Wirkungslogik aus: „Er will weder verstanden noch begriffen sein, und je weniger er dies wird, desto lieber ist es ihm. Er will verblüffen.“³⁴

Sensationell und profilierend (der Sache nach freilich auch fassbar) wirken diese Aussagen wohl auch aufgrund der Tatsache, dass in diesen Monaten und Jahren Wien erregt war von den höchst erfolgreichen antisemitisch aufgezogenen Wahlkämpfen Luegers. Darauf erfolgt hier nicht die leiseste Hindeutung und ein Dementi damit auch jenes ohnehin so abstrakt formulierten öffentlichen und gesellschaftlichen Anspruchs von Kunst gegen die Hauskultur der Väter. Es tönte immerhin das narkotische Kunsterlösungs-pathos eines jungen Literaturkritikers, der freilich nur, wie gesagt, ein Dienender sein wollte.

Doch auch diese Dienerschaft machte ihren Weg. Den etwa vom Währinger Proletarierhaus in der Theresiengasse zum Währinger Cottage, wo Salten seit 1908 wohnte. „(Schon das Wort ‚Koteesch‘ hatte etwas unsagbar Vornehmes, Unbekanntes und Einschüchterndes)“.³⁵ Er ist nah und doch sehr weit. Dieser Weg innerhalb Währings

verlief nicht ohne existentielle Erschütterungen und Konflikte und nicht ohne Widersprüche, und erforderte gelegentlich wohl auch, verschiedenen Herren zu dienen.

In den letzten Jahren vor der Jahrhundertwende gewinnt Saltens Stimme als Kritiker also zunehmend an Bedeutung innerhalb des Kulturjournalismus in Wien.³⁶ Seit November 1894 war er Redaktionsmitglied der „Wiener Allgemeinen Zeitung“, nicht nur für Theater und Literatur zuständig. Unter dem Pseudonym Karl Heinrich finden sich auch Betrachtungen zum politischen Zeitgeschehen, häufig glossierender Art, aus Saltens Feder. Die Position bei der WAZ ist Saltens erste feste berufliche Stellung, ein erstes Sprungbrett der erstrebten publizistischen Wirksamkeit, und sie fällt in die Zeit, in der er den soeben spektakulär und viel kritisiert an die Öffentlichkeit getretenen nationaljüdischen Plänen Herzls als einer der ganz wenigen Künstler und Intellektuellen Wiens seine Unterstützung bekundet.

Wie unklar, schwer durchschaubar und diskret sich in den Jahren um 1900 die Einflussbereiche und Loyalitätsverpflichtungen zwischen der liberalen Presse, der Gruppe avantgardistischer Literaten und der Gruppe der jungen Zionisten durchdrangen und verknüpften belegt eine Erinnerung, die Isidor Schalit, der Mitkämpfer Herzls in seinen unveröffentlichten Memoiren festhält. Schalit lernte Salten 1896 anlässlich eines Ehrenhandels kennen, den Salten mit einem Bekannten von Schalit hatte. Beer-Hofmann und Bahr, beide höchst schlagfertig, so Schalit, wollten Salten beistehen. Diese drei galten dem jungen Zionisten „als Exponenten der Wiener Gesellschaft, zu der wir in arger Fehde standen, die uns erbittert bekämpfte, die uns schmähte und verfolgte, die viel mächtiger und stärker war als wir, denn sie verfügte über die große Presse und über viele Mandate in den gesetzgebenden Körperschaften. Diese Gesellschaft waren, ob Christ ob Jud, eben die Assimilanten.“ Herzl beschwichtigte den aufgebracht und rauflustigen Schalit: „Die Herren sind meine Freunde und Freunde der zionistischen Idee.“³⁷

Es erscheint sinnvoll, einen Blick zunächst zu werfen auf die näheren Umstände von Saltens journalistischer Arbeit in diesem wichtigen Zeitabschnitt und auch auf die redaktionelle Haltung der WAZ in diesen turbulenten Krisenjahren des politischen Liberalismus in Österreich und in Wien insbesondere.³⁸

Die WAZ war Teil jenes weitverzweigten und einflussreichen Presseapparates des „Judäo - Liberalismus“ (Richard Grunberger), wenngleich von einer besonderen Prägung und Tradition.³⁹

Sie wurde 1880 mit großem redaktionellem Stab und Reklameaufwand gegründet; sie erschien anfänglich drei Mal am Tag. Sie sollte durchaus als Gegengewicht zur „Neuen Freien Presse“ herausgebracht werden. Eine Finanzierungsgruppe, die E. v. Plener organisierte, schuf die materiellen Voraussetzungen, in der Absicht auch Spaltungerscheinungen im deutsch-liberalen Bürgertum entgegenzuwirken.

Ihr erster Herausgeber war Theodor Hertzka, der 1889 eine Aufsehen erregende utopische Novelle „Freiland“ veröffentlichte⁴⁰, die seine ideologische Nähe zum linksliberalen Flügel der vielfach fraktionierten liberalen Partei, wie ihn etwa Ferdinand Kronawetter und Adolf Fischhof repräsentierten, bekräftigte. Ernst von Plener, einer der Wortführer des konservativen Establishments der liberalen Partei, warf in seinen Erinnerungen Hertzka vor, kein rechtes Verständnis für die nationale Frage gehabt zu

haben. Er stand, so Plener, „dem Radikalismus gewisser intellektueller Wiener Kreise“ zu nahe.⁴¹ Schwierigkeiten finanzieller Art traten bald auf. Hertzka beteiligte sich an der Gründung einer neuen deutschen Volkspartei und verließ 1886 die WAZ. Sie erschien bis zum 11.2.1934. Herzl war zu Beginn seiner journalistischen Karriere Mitarbeiter der WAZ, 1887 für einige Monate auch Redaktionsmitglied; 1890 noch einmal. Mit feinsinniger Distanz nennt er in einem Brief an den Freund Heinrich Kana die WAZ als die „communis opinio Viennensis.“ Dieses Prinzip eines Schlagzeilen machenden Populismus in Verbindung mit dem Image der „Fortschrittlichkeit“ hat die WAZ unter wechselnden Redaktions- und Besitzverhältnissen zu wahren versucht.⁴² Die Tradition eines sozialpolitisch und föderalistisch engagierten Liberalismus ist in der politischen Richtung des Blattes in dem Zeitraum, in dem Salten ihm angehörte, noch immer spürbar. Im Sprachenstreit verhält sich die WAZ weniger deutschhegemonial als andere liberale Blätter und in einem Leitartikel zu einem Streik Inzersdorfer Ziegeleiarbeiter 1895 etwa wird die unselige, repressive Praxis der Staatsorgane gegeißelt, mit Arbeiterdemonstrationen umzugehen; so nämlich, als „wenn es sich um Unterdrückung eines polnischen Aufstandes durch Kosaken handeln würde, nicht aber um ein Einschreiten der Wiener Polizei.“⁴³ Im Kommentar zur Maidemonstration 1898 werden Sympathien für die Sache der Arbeiterbewegung, für die „Emanzipation des vierten Standes“ deutlich, freilich: nur im „Fortschritt der Kultur“ liegt Aussicht auf Erfolg ihres Anliegens. Evolutionäre Veränderungen der politischen Machtverhältnisse und Bündnisse erscheint der über die Zukunft der deutschen Nation innerhalb des Vielvölkerstaates düster orakelnden WAZ sinnvoller als möglicher revolutionärer Umsturz.⁴⁴ Die politisch-moralische Zerrüttung der liberalen Partei, gegen deren Obstruktion im Parlament die WAZ massiv zu Felde zieht – für den Liberalismus, „gegen die Liberalen“, lautet die Parole⁴⁵ – und mehr noch die prinzipiell festgehaltene Gegnerschaft zur gespenstisch erfolgreichen Antisemitenpartei Luegers ließ die WAZ Ausschau nach neuen Bündnissen halten. Die Zusammenarbeit mit den Sozialdemokraten schien ihr neue Möglichkeiten zu eröffnen, um die Macht von „Reaktion“ und „Klerikalismus“ zu brechen.⁴⁶ Salten reimt, frei nach „Macbeth“, über das „namenlose Werk“, das in einem als mitternächtliche Gespensterversammlung karikierten Parlament vollbracht wird. An dessen Tore schlägt, von einer Hexe angekündigt, „ein Verruchter“: „Am Klirren der Waffen kann ich es spüren. (Hinter der Szene hört man: ‚Was ist’s mit unserem Wahlrecht‘). [. . .] (Die Türen werden gesprengt. Das Volk tritt auf.)“⁴⁷

Die Denunzierung der Lueger - Partei als reaktionär und restaurativ gehört zum unwandelbaren, kaum differenzierten Credo der WAZ. In ihr sieht sie die „brutalste Pöbelherrschaft“ sich ankündigen.⁴⁸ Die frühen Stellungnahmen der WAZ zur Karriere des deutschnationalen und des kleinbürgerlichen Antisemitismus sind geprägt vielfach von Sarkasmus und bildungsbürgerlicher Arroganz, die die „meist überwältigende Lächerlichkeit“, so in einem Nachruf auf Schönerer⁴⁹, den „rohen Aberglauben“ seiner Anhänger, die intellektuelle Dürftigkeit der judenfeindlichen Bewegung, die Exfriseuren zu politischen Karrieren verhilft und mit der deutschen Sprache ungepflegten Umgang hat, mit desperater Ironie verhöhnt.⁵⁰ (Überhaupt vertritt in den Sottisen der liberalen Presse „der Friseur“ stets wieder jenen Typus, der, undenkbar, in der antiliberalen Politik Karriere macht).

Zweifellos ist die WAZ ein engagiert philosemitisches Blatt, wenn auch nicht immer auf einer Linie mit dem Kultusvorstand. In ihr veröffentlicht 1887 Joseph S. Bloch eine Erwiderung auf die antisemitischen Pamphlete August Rohlings, was bemerkenswerterweise alle anderen liberalen Zeitungen zuvor ablehnten. „They preferred to guard a low profile“, schreibt dazu R. Wistrich süffisant. Bloch schreibt dazu in seinen Lebenserinnerungen: „Nur ein einziges großes Weltblatt der österreichischen Residenz war sich seiner Pflicht gegen uns als Organ und Leiter der öffentlichen Meinung ganz und voll bewusst:

die „Wiener Allgemeine Zeitung.“⁵¹ Sie wurde dafür, so schreibt Bloch, von der liberalen Verfassungspartei und auch vom Kultusvorstand „in Acht und Bann erklärt“. Auch in der Besprechung des „Judenstaats“ wollte die WAZ vorangehen. „Soll ich als Freund oder kritisch besprechen“, habe ihn, so Herzl im Tagebuch, Ludassy gefragt. Unmittelbar nach Erscheinen der Broschüre ist Herzl freilich schon ernüchtert. Am 15. Februar 1896 heißt es: „Ludassy schwenkt schon ab.“ „Er muß schreiben, wie es seine Leser wünschen.“⁵² Immerhin trug die profilierte Auseinandersetzung mit dem sozialen und politischen Antisemitismus der WAZ von der deutschnationalen und judenfeindlichen Presse den Titel eines „Rabbinerblatts“ ein⁵³, was dem Witz von Kraus zufolge dadurch bestätigt werde, dass ihre Abendausgabe um 18.00 Uhr, alter rabbinischer Zeitrechnung nach, schon das Datum des folgenden Tages trug.

Auch Salten zieht als politischer Chronist in der WAZ gegen die Judenfeindschaft dunkler Ehrenmänner und klerikaler Hetzblätter zu Felde, so etwa in der Hammerstein-Affäre 1895.⁵⁴ Er bemüht sich, soweit das aus erhaltenen Zeugnissen erkennbar ist, jüdischen Themen auch in dichterischer Verarbeitung eine Möglichkeit der Veröffentlichung in der Presse zu bieten. So hat er sich für den Prager Hugo Salus, den erhaltenen Briefen zufolge, mehrfach eingesetzt.⁵⁵ Die wenigen Gelegenheiten, die sich einem Literatur- und Theaterkritiker boten, sich zu Fragen des Judentums zu äußern, hat Salten durchaus mit bemerkenswerter Entschiedenheit genützt. Zum Heine-Tag, es ist in 2.2.2. bereits kurz darauf hingewiesen worden, lässt er es nicht wie die meisten seiner literarischen Zeitgenossen mit künstlerischen Wertungen bewenden. Salten scheut sich nicht, die aktuellen Ursachen für den Verruf Heines zu verdeutlichen.

„Die Errungenschaften der Gelehrten helfen dem Philisterium jetzt zu einer besseren Beweisführung. Die Rassentheorie besitzen wir jetzt, und aus dem Blut heraus werden Zusammengehörigkeiten constatirt. Nach Schädelmessungen, Haarfarbe und Knochenbau können sie es jetzt unumstößlich feststellen. Er war nicht unser!“⁵⁶

Saltens „Er war unser“ ist die Bestätigung von Heines Zugehörigkeit zum Kanon dessen, was die österreichische Moderne propagiert, und es war, nicht nur für einen antisemitischen Leser, ein deutliches Bekenntnis von einem jüdischen Journalisten zu einem umstrittenen, zu einem kulturpolitisch verfeimten Juden. Es ist eine ironische Widerlegung der antisemitischen Kulturideologie. Deren Wurzel sieht Salten allzu wohlmeinend freilich nicht in österreichischen Kulturständen, sondern sie werden der kunstfeindlichen „offizielle(n) deutsche(n) Cultur mit Eichenlaub und Schwertern“ zugeordnet. Freilich, Äußerungen wie diese sind nicht eben zahlreich, aber sicher auch die Gelegenheiten dafür in dem Feuilleton liberaler Zeitungen, das von Themen dieser Art, wie die Literatur- und Theaterszene überhaupt, nahezu unberührt blieb.

Zunächst ist Salten bei der WAZ aber dennoch wohl eher in einer untergeordneten Position. Als „fünftes Rad am Wagen“ bezeichnet er sich, vor allem Jakob Julius David „machte mir das Leben sauer“, und auch die Zusammenarbeit mit dem damaligen Herausgeber und Chefredakteur Julius von Ludassy bei der WAZ, der ihn als „Luxusmöbel“ bezeichnet, erwies sich als schwierig.

Die Bezahlung war zunächst wohl sehr gering, Saltens finanzielle Situation blieb zumindest bis zu seiner Heirat höchst prekär, Klagen darüber und die Bitte um Vorauszahlungen wiederholen sich stets wieder in der erhaltenen Korrespondenz. Dass die Ursache dafür nur unverschuldetes Unglück war, „die fortwährenden traurigen Umstände in meiner Familie“, so mit der Bitte um Vorschuss in einem Brief an Herzl, ist durchaus nicht sicher. Er hatte in den 90er Jahren für zwei uneheliche Kinder und für deren Mütter zu sorgen. Seine Frau beklagte später die bisweilen planlose Unbesonnenheit, mit der er

Geld ausgab. Die „häuslichen Umstände“ waren es in den 90er Jahren überhaupt stets wieder, die er als Begründung für ein Außenstehenden, auch Freunden gegenüber rätselhaftes und kaum entschuldbares Verhalten ins Feld führte. Keiner ahne, so in einem unveröffentlichten Brief an den gutsituierten und oft hilfreichen Schnitzler, „wie ich durch eine mühsame Rekonstruktion unseres Hauswesens in allen Studien- und Lebensbedingungen auf Schritt und Tritt gehemmt, zurückbleiben musste.“⁵⁷

Sehr bald versteht es Salten aber unter den Nachfolgern Ludassys (ab 1.2.1897 August Krawani, ab 1.9.1897 Josef Münz, ab 1.11.1897 Heinrich Glogau) in der WAZ seinen Rang bedeutsamer und einflussreicher zu gestalten, keine Konfrontation dabei scheuend („mit der ganzen Keckheit meiner Jugend“), die seinem Wirkenwollen im Wege stand. „Um mich zu behaupten blieb ich sogar als Burgtheaterreferent, als Feuilletonist gegen das erniedrigende Zeilenhonorar. Aber ich wollte mich eben behaupten, wollte im Metier bleiben, wollte wirken“, so Saltens Erinnerungen, die den entschiedenen Willen sich zur Geltung zu bringen festhalten. Dass dieses journalistisch Metierhafte seinem Schreibtemperament durchaus lag – auch mit den drucktechnischen Arbeitsabläufen war Salten wohlvertraut –, hat Salten in den Memoiren im Exil verdeutlicht. Sie sei bedingt durch seine völlige momentane Hingabe und Konzentrationsfähigkeit, unabhängig von äußeren Bedingungen und von „Stimmung.“ In der Gestaltung des Feuilletons der WAZ hinterlässt Salten bald sehr markante Spuren. Frappierend und aufschlussreich ist schon die Differenz der sprachlichen Ausdrucksform in Kritik und Feuilleton etwa zu seinem Vorgänger Heinrich Glücksmann. An die Stelle von dessen sachlich unpolemischen Berichtsstil – von den literarischen Zeitgenossen bewundert Glücksmann vor allem J.J. David und Richard Nordmann – tritt Saltens expressive, agitatorische Prosa. Bewunderer von J.J. David war auch Ludassy, der ihn als in „einem besonderen Sinne modern“ bezeichnet. Ludassy hatte einen Tag zuvor dagegen Schnitzlers „Liebele!“ auf dem Burgtheater als „ein Stück zweiten Ranges auf einer Bühne ersten Ranges“ gekennzeichnet.⁵⁸ Dies setzte Saltens kritischer Renovierungsarbeit zunächst Grenzen. Die moderne österreichische Literatur erhält unter Saltens Einfluss nach Ludassys Abtritt aber doch bald einen dominanten Stellenwert, erkennbar vor allem in den Weihnachts-, Oster- und Neujahrsbeilagen ab 1897 und in der literarischen Revue der „Wiener Allgemeinen Rundschau“, die als Ergänzung des täglichen Sechs-Uhr-Blatts der WAZ jeden Montag als Frühausgabe ab dem 3. Juli 1899 erschien. Auch eigene literarische Arbeiten Saltens stehen hier neben denen nahezu aller Jungwiener Freunde und Weggefährten. Rechte Freude machte die „Wiener Allgemeine Rundschau“ freilich weder den Abonnenten noch dem neuen Chefredakteur Julius Szeps. Sie war ihnen „zu literarisch“, so Salten an Schnitzler am 27.7.1899. Sie erschien nur wenige Monate, von Juli bis Dezember 1899.

An Saltens Wirksamkeit in diesen Jahren im Feuilleton der WAZ lässt sich zweifellos Steven Bellers allgemeine Aussage belegen, dass es enge Verbindungen gab zwischen der liberalen Presse und den „key groups as Young Vienna“. Als generelle Aussage, jedenfalls für den Zeitraum, in dem begründet von dem Bestehen einer Jungwiener Dichtergruppe zugesprochen werden kann, also bis etwa 1900, ist sie aber kaum haltbar. Saltens durchaus feststellbare und bemerkenswerte Wirksamkeit in der Richtung einer Öffnung und Unterstützung moderner literarischer Bestrebungen durch den Kulturteil der liberalen Presse stellt sicher auch nicht folgende, Beller widersprechende These von Emil Brix im Vorwort zum Sammelband von Scheichl und Duchkowitsch über die Wiener Presse um 1900 außer Kraft: „Was heute weltweit als ‚Wiener Moderne‘ Kulturhistoriker fasziniert, lässt sich im überwiegenden Teil der Wiener Zeitungen jener Zeit nicht finden.“ Jahrgänge Wiener Tageszeitungen vor allem in den

Jahren vor 1900 durchblättern findet man diese These eher bestätigt, Saltens Wirksamkeit damit aber als eine beachtliche Ausnahme charakterisiert.

Immerhin gehört zu den Kennzeichen der Jungwiener Moderne, dies ist in 2.2.2. ausgeführt worden, dass sie sich in der relativen Breite eines Zeitschriftenwesens ein eigenes „Rezeptionsfeld“ schuf. Es ist ferner zu berücksichtigen, dass der Zeitungs- und (Kultur)-Zeitschriftenmarkt in diesen frühen 90er Jahren insgesamt bemerkenswert expandierte, dass zudem die literarische Zeitungskritik, darauf verweist Hartmut Steinecke, sich erst selbstständig zu etablieren begann⁵⁹; dass dies wiederum, so Ulrike Lang, „künstlerisch eine nicht zu unterschätzende inspirierend und impulsgebende Funktion“ der Presse für die literarisch produktiv Schaffenden bedeutete.⁶⁰ Das Elend der bisher geläufigen Kritik in Österreich war ja (vgl. 2.2.2.) eines der frühen und polemischen Leitmotive von Bahrs Propaganda schon Ende der 80er Jahre für eine Erneuerung der Literatur. In Salten fand er einen hochmotivierten Mitstreiter für dieses Vorhaben. Deutlich wird hier also an Saltens sehr bemerklicher Wirksamkeit in der WAZ (und zuvor schon in der AKChr), dass hier ein besonderes kritisch-journalistisches Fähigkeitsniveau und die Struktur gleichsam eines historischen Zeitplans in Bezug auf die Expansion des Pressemarktes, in Bezug auf die Implementierung eines visionären judenpolitischen Konzeptes und vor allem in Bezug auf kulturelle Innovationen insbesondere im Bereich der Literatur aufeinander trafen, in einer temporären Analogie standen.

1902 wechselt Salten zu der von Heinrich Kanner, Isidor Singer und Hermann Bahr herausgegebenen, jetzt auch als Tageszeitung (Morgen- und Abendblatt) erscheinenden „Zeit“; ein Blatt – Tagesblatt seit September 1902 –, das gegenüber den etablierten Presseorganen wie der „Neuen Freien Presse“ im politischen, ökonomischen und auch im Feuilletonteil eine kritisch reformorientierte Position vertritt; in Konkurrenz damit vor allem zum „Neuen Wiener Tagblatt“ von Moritz Szeps. Die Auflage des anspruchsvoll gemachten Blattes war zunächst gering (1902: 5000). Als Wochen- (seit 1894) wie als Tageszeitung stand die „Zeit“ ideologisch dem „Verein für Sozialpolitik“, später der „Sozialpolitischen Partei“ nahe, d.h. einem gemäßigten Sozialismus unter Ausschluss des Antisemitismus. Diese deutliche Abgrenzung trug ihr sogleich entsprechende Angriffe ein. Für die „Reichspost“ war sie ein „Judenblatt“ und „Singer und, vor allem, Kanner galten“, so E. Walter, „in den Augen der eingesessenen Wiener als ‚Ostjuden‘, ihnen haftete das Odium des ‚Galizischen‘, das ‚Unlauteren‘ an.“⁶¹ Trotz des großen Werbeaufwands, den sich das Tagesblatt bei seinem Erscheinen leistete, entwickelte sich der wirtschaftliche Erfolg unzureichend, was sich in innerredaktionellen Rivalitäten und Entlassungen bald nach dem Erscheinen ausdrückte. Es war, so E. Walter, ein steter „Überlebenskampf“, der das Erscheinen der „Zeit“ begleitete. Sie zahlte dennoch „vergleichsweise fürstliche Gehälter.“⁶²

Die Redaktion war anfangs dennoch personell stark überbesetzt, was die Konkurrenz untereinander natürlich heftig schürte. „Es war von Anfang an klar, daß zwei Drittel der Belegschaft würde gekündigt werden müssen.“⁶³ Seine Eigenart innerhalb des liberalen Zeitungsspektrums dokumentierte vor allem der große und ambitionierte Kulturteil – Max Graf, Anton Wildgans, Th. Herzl, Otto Julius Bierbaum zählten zeitweise zu den Mitarbeitern – und die politische Linie des Blattes, die nicht sehr deutschfreundlich war, eher slawophile Tendenzen erkennen ließ. Im politischen Teil lieferten u.a. Bertha von Suttner, Ferdinand Tönnies, Thomas Masaryk, Werner Sombart und Richard Charnatz Beiträge für die „Zeit“.

Auch hier hatte Salten zunächst mit Schwierigkeiten zu kämpfen. Er hatte es in den Jahren seines journalistischen Wirkens geschafft – auch private Konflikte scheinen dabei eine Rolle gespielt zu haben –, sich eine stattliche Zahl einflussreicher Gegner zu schaffen, neben J.J. David vor allem Stefan Grossmann, Friedrich Austerlitz und Karl Kraus. Kanner verlangte, dass er seine Beiträge zunächst mit dem Pseudonym Martin Finder zeichnet. Als politischer Kommentator signierte er mit „Sascha“. Er schrieb Feuilletons in einer anschaulich figurativen, nicht selten karikierenden Darstellung auch hier vor allem über Parlamentsereignisse, aber auch über grundsätzlichere Entwicklungen der Zeit wie die Mutation Wiens zur Großstadt und dem damit verbundenen Fall vieler „Denkbasteien“. Die Tendenz ist, der Linie des Blatts gemäß, linksliberal kritisch gegenüber der aktuellen österreichischen Politik, gegenüber deren Indifferenz und Immoralismus, der die politische Arbeit zur geselligen Veranstaltung verkommen lässt.⁶⁴ Zur Dialektik von Saltens Feuilletonstil gehört allerdings, dass er dazu wohl selber einiges beitrug. (Ähnliches – hier nicht weiter auszuführen – lässt sich sicher gerade auch über die vielgelesenen und vielbelachten Parlamentskommentare des „Wiener Spaziergängers“ Daniel Spitzer sagen.)

„Ich will nicht weitläufig erzählen wie es geschah, daß ich in der Zeit rasch die dominierende Stellung inne hatte.“ Die beziehungsreiche Bemerkung im autobiographischen Rückblick drückt Selbstbewusstsein aus, lässt freilich auch bei der geschilderten prekären Lage der „Zeit“ und den keineswegs sehr kollegialen Verhältnissen in der Redaktion mancher Vermutung Raum, wie es zu diesem raschen Avancement kam; mancher Vermutung im Hinblick darauf vor allem auch, wie viel psychologisches Lernen aus seinen Kindheits- und Jugenderfahrungen gerade auch (vgl. Kap.4) Salten in die Lage versetzte, so schnell im kapitalistischen Zeitungsbetrieb zu reüssieren. Jene Ressourcen, die ihm in seiner Sozialisation nicht zuteil wurden und für seine Biographiegestaltung nicht zur Verfügung standen, kompensiert Salten scheinbar vor allem durch die wachsame und aktive Nutzung von „Gelegenheitsstrukturen“ (Walter R. Heinz), die sich ihm in dem rapid sich entwickelnden Zeitungsmarkt boten. Sequenzen von Statuswechseln gelingen ihm offenbar schnell, problemlos und wie biographisch einprogrammiert; ein Kennzeichen seiner frühen Karriere. Sie erscheint in exemplarischer Weise als ein „Klettergerüst“, mit einem ungebahnten Wegenetz, mit verschiedenen Passagen, mit kurzen, kühnen, aber auch mit sicheren Gängen und Griffen, mit beschwerlichen und riskanten Um- und Abwegen. Dies bedingt auch einen verblüffend schnellen und widersprüchlichen Wechsel von partizipatorischem Verhalten – so in seinem Gruppenbewusstsein „Jung-Wien“ gegenüber – zu einem eher instrumentellen Verhalten, dessen Zielstrebigkeit sich von allzu viel Rücksichtnahme und bildungsbürgerlichen Werten nicht viel vorschreiben ließ. – All dies freilich muss erschlossen werden aus Saltens wenigen Hinweisen, eine gewissenhaftere Selbstthematisierung lag dem aufstrebenden Literaten offenbar fern, stand ihm eher im Wege.

Wie Salten seine Rolle im Wiener Kulturjournalismus verstand, wird indirekt aufschlussreich an einer Würdigung deutlich, die er 1906 Ludwig Speidel, dem „Großkritiker“ jahrzehntelang in der „Neuen Freien Presse“, zuteil werden lässt.⁶⁵ Er würdigt mit scheinbar großer Verehrung Speidel, den vornehmen Kenner, behaglichen Genießer, der das Niveau der Wiener Kunstkritik in den düsteren 70er und 80er Jahren auf stattlicher Höhe hielt. Aber: Speidel war ein „Begleiter“, „er war unentschlossen und fließend in seinem Wollen“, „untätigem Betrachten geneigt“, kein „Entdecker“ – weder für Wagner, für Nietzsche (die „Flamme“), für Ibsen. Salten nennt sie in dieser Reihenfolge. Speidels Aristokratismus („ein Seigneur“, ein „fürstlicher Genießer“) gehört in eine andere Zeit, er gehört zu einem vergangenen Kritiker- und Journalistengeschlecht.

Salten war sein Leben lang Journalist. Sein Ansehen zu seiner Lebenszeit war von dieser Tatsache zweifellos mehr geprägt als von seiner dichterischen Arbeit. Sie war von Bedeutung für seinen Habitus, für sein Verhalten, für seine Art sich auch außerhalb seines Metiers öffentlich zu artikulieren.

Das Metier des Journalismus war um 1900 auch in Wien eines, das nicht nur große Zukunftsaussichten in sich zu bergen schien, sondern auch vielerlei Verdächtigungen ausgesetzt war. Adam Wandruszka hat in einem Überblick über die Presse in der franko-österreichischen Zeit eine Aversion gegenüber der Presse und Journalismus vor allem im Gefolge der Revolutionsereignisse von 1849 beschrieben. Aber nicht nur die neoabsolutistischen Sieger schürten die Aversion gegen die aufwiegende Charakterlosigkeit der Journalisten, sondern auch unter den österreichischen Belletristen war das Vorurteil stark: von Stifter über Grillparzer, sogar Bauernfeld bis zu Hofmannsthal und den Feldzügen von Karl Kraus.⁶⁶ Ob nun von konservativer Politik oder literarischem Geschmack geschätzt oder nicht, der Journalistenberuf bot im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts zunehmend Chancen. Schon 1871 hebt eine Schrift über Wien („Das Babel des Ostens“) die merkwürdige literatursoziologische Veränderung hervor. Der Journalist, der Literat habe die Nachfolge des Poeten angetreten. Ihnen gehört jetzt die öffentliche Aufmerksamkeit und Anerkennung. „Wenn ein Journalist scharf in's Zeug zu geh'n versteht, so läßt sich schon Etwas Tüchtiges herauschlagen.“ Aber der Autor sieht auch schon die Versuchungen und die Nivellierungen des neuen literarischen Großbetriebs. Alle Talente werden „von dem großen Pressmoloch verschlungen.“⁶⁷ Über die ideologischen Gräben, die die Diskussion über den modernen Journalismus aufriss, heißt es in einer neueren Veröffentlichung:

„En effet, les caractéristiques du feuilleton ‚juif‘ coïncident pour l'essentiel avec les ‚maux‘ constamment dénoncés de la Modernité. L'image contraire, positive, donnée par le feuilleton ‚allemand‘, tirerait sa définition des conditions de vie ‚pré-modernes‘ que l'on imagine paradisiaques. La technique de la mise en opposition rend cela particulièrement éloquent. Tandis que le feuilleton ‚juif‘ un, produit de la civilisation, et du fanatisme juif pour la civilisation‘, disséquait et trainerait dans la boue l'objet de ses soins, le feuilleton ‚allemand‘ chercherait à édifier. Là où le feuilletoniste ‚juif‘ ferait son affaire de la description de la vie métropolitaine sous ses aspects les plus sombres, le feuilletoniste ‚allemand‘, lui, peindrait le peuple et la vie des petites gens; et si, dans le feuilleton ‚allemand‘, se manifestait l'attachement au pays par opposition à la grande ville, le feuilleton ‚juif‘, lui, serait la traduction de l'absence de patrie de ses rédacteurs.“⁶⁸

Die Übergänge, Veränderungen und Konfliktlinien, auf die hier hingewiesen wird, sind ein Symptom gleichsam der Beschleunigung der Zeit im späten 19. Jahrhundert in Österreich.⁶⁹ Es sind industrielle und technologische Entwicklungen, die diese Prozesse auslösen, aber auch politische, für die Karl Luegers christlich-soziale Partei das markanteste Beispiel ist (vgl. 2.2.1.). Die kulturell-ethnische Vielfalt der Monarchie kompliziert die Verarbeitung und Fortentwicklung dieser Modernisierungsimpulse. Eine Expansion und innere Differenzierung des Pressewesens und des Zeitungsmarktes begleitet diese Beschleunigung der Zeit. Neue Anforderungen auch für den Journalisten sich Gehör zu verschaffen. Der Beginn von Saltens Karriere fällt bemerkenswerterweise mit der sog. Lueger - Epoche zusammen. Was manche in diesen Veränderungsprozessen als existenzbedrohend erlebten, hat Salten wohl keineswegs so erfahren. Im Vergleich des journalistischen Schreibstils Saltens mit dem etwa der 30 Jahre lang unangefochtenen Autorität Ludwig Speidels in der NFP wird später noch Charakteristisches für dieses Zeitbeschleunigungsmuster zu sagen sein. Was Journalisten neu zu lernen hatten, war vor

allem auch umsichtige Selbstreklame, wozu Gustav Schwarzkopf, auch er Angehöriger des Griensteidl - Kreises, schon 1887 einen satirischen Leitfaden entwirft: „gegenseitige Rückversicherungsgesellschaften“ bilden, Opernlibretti schreiben, sich Berühmtheiten an den Hals werfen.⁷⁰ Heftige Kritik erfuhr das Metier freilich auch, einerlei ob aus bildungskonservativer oder literarisch-moralischer Motivation, aus dem jüdisch-liberalen Bürgertum. Kraus natürlich am unnachgiebigsten und treffensten, aber auch Hofmannsthal, Theodor Gomperz und Sigmund Mayer, um nur wenige und beliebige Namen zu nennen, gaben dieser Kritik wiederholt und nachdrücklich Ausdruck. Das zwielichtige Metier bot also allerlei Möglichkeiten für die erstrebte Wirksamkeit, setzte den Journalisten ohne eine fachliche, ohne irgendeine akademische Ausbildung, der zugleich einem Kreis moderner, avancierter Dichter sich zugehörig fühlte, aber auch mannigfachen Bedenken aus. Hofmannsthal etwa fand den Ausschluss der „Freien Bühne, Verein für moderne Literatur“, der sich im Sommer 1891 nun auch in Wien gründete und dem auch Salten – „mit Congreßkopf“ (Hofmannsthal) – angehörte nur „komisch“; „ein Journalist, noch ein Journalist . . .“⁷¹ Selbst Bahr nennt das Gewerbe in einem Brief an den Vater ein „Sau-Metier“; „der Journalismus tötet einen.“⁷²

Über die grundsätzliche ökonomische und soziale Problematik des journalistischen Schreibens und des Journalistenberufes im expandierenden modernen Pressewesen um die Jahrhundertwende gerade in Wien hat sich auch Salten keine Illusionen gemacht. In einer Besprechung von Otto Ernsts Künstler- und Journalistenstück „Die Gerechtigkeit“ hat er mit Nachdruck auf den so interessanten und so modernen Stoff für ein aktuelles Bühnenstück hingewiesen: „Die Presse ist reif geworden für eines Dramatikers eiserne Faust.“ Salten schildert aus eigener lebendiger Anschauung das ganze Typenpanorama dieses wirtschaftlich, sozial und psychologisch so unfundierten, existenzlosen Gewerbes von schreibenden Lohnarbeiten, „diese tolle Gesellschaft von der tollsten Mischung.“ Alles Mögliche versucht sich hier: „entgleiste Existenzen“, „zynische Karrieremacher, die ihre dimenhafte Gesinnung an die Meistbietenden verkaufen“, „Handwerker, die brav ihre Zeilen schinden [. . .], die zum willigen Werkzeug politischer oder kapitalistischer Streber sich hergeben“; „Simulanten der Biederkeit“, „Beutelschneider“, „Straßenräuber“, meist aber „arme gefoppte Burschen, die das Wagentürl halten, wenn andere in die Karosse steigen, ausgefrorene Schnarrposten, die immerzu ‚Gewehr heraus‘ schreien, wenn die Prinzen und Prinzessinnen des Tages, die falschen und die echten, einherfahren, die Leiter halten, auf der andere emporsteigen, neidlose Komparsen, Stichwortbringer der Lebenskomödie, in der andere die guten Rollen spielen . . .“ Salten sieht „die papierende Großmacht“ aufsteigen, die „großen Meinungsfabriken“, „Unternehmensschlauheit“, die „am Gewinn sich mäset.“

Das wären, so Salten, Figuren und Gedankenansätze, für ein neues allfälliges Pressedrama nach Gustav Freytags harmlosem Lustspiel. Freilich: Salten hat diese Bedingungen kritisiert, aber er hat sie auch akzeptiert als unausweichliche Voraussetzungen seines literarischen Wirkenwollens. Fast erscheint diese Kritik nur als beiläufige, implizite Kritik, als Nebenabsicht in der wirkungsvoll vor allem intendierten Schilderung der miserablen Zustände.

Das Unfundierte und Bodenlose des enorm expandierenden Zeitungsgewerbes seit Gründung der österreichisch-ungarischen Monarchie etwa bot freilich nicht nur böse und traurige Beispiele der Ausbeutung, der Korruption und des intellektuellen und moralischen Ausverkaufs, es lockte auch mit unnormierten Karrieren, die nicht an traditionelle Bildungs- und Standesvoraussetzungen zwingend geknüpft waren. Oft allerdings auch nicht an sehr viel politische und moralische Prinzipienfestigkeit. Viele, die sich schreibend für den Pressemarkt betätigten, schrieben, was sich losschlagen ließ, für Linke oder Rechte, philo- oder antisemitische, philo- und antiklerikale Blätter.⁷³ In den

Möglichkeiten so vieler unnormierter Karrieren immerhin wird ein Moment sozioökonomischer Entwicklung erkennbar, der gegenüber Steven Bellers These die gymnasiale Bildung und auch die sozial und beruflich stets hochrangige Herkunft der Wiener Bildungseliten (hier vor allem der literarisch tätigen) überschätzt. Auf diese soziologischen Veränderungsprozesse scheint Bellers These wenig orientiert. „Die Männer, die die Zeitung machten“, schreibt Edith Walter, „– Herausgeber und Chefredakteure – wurden selbst zum Gegenstand allgemeinen Interesses und so populär wie die Schauspieler des Burgtheaters. In ihnen paarten sich wohl Gewinn- und Machtstreben mit Idealismus. Eine Aura umgab sie von Spekulation und Verleumdung, von Klagen und Gerichtsverhandlungen, von Interpellationen im Parlament und Hetzkampagnen der Konkurrenten und der anders gesinnten.“ Über die sehr steigerungsfähigen Einkünfte eines Journalisten in Wien um 1900, wie dies wohl auch für Salten zutraf, schreibt Edith Walter:

„Les grands quotidiens payaient généralement mieux. Un ‚bon journaliste‘ pouvait bien atteindre un salaire mensuel de 600 à 1.000 couronnes. Si un rédacteur avait – outre son travail à la rédaction – la possibilité de fournir en reportages et télégrammes des journaux de l’extérieur, à Graz, Berlin ou Prague, ses revenus pouvaient atteindre 16.000 à 20.000 couronnes. Bien sûr, ceux qui avaient une telle chance étaient peu nombreux – et encore il leur fallait déjà jouir d’une certaine renommée ou justifier de recommandations spéciales.“⁷⁴

Gerade in einer Stadt wie Wien, in der die soziale Atmosphäre von soviel kultureller Symbolik bestimmt war (vgl. 2.2.1. u. 2.2.2.), hat die Arbeit eines Theaterkritikers in einer sehr bedeutsamen Weise die Rezeption konkretisiert, aber auch rezeptionsbedingte Erwartungshaltungen gesteuert und derart den kulturellen Diskurs über das Theater. Als Objekt wie Subjekt, Sprachrohr von rasonierenden Fraktionen im Wiener Theaterleben lieferte er – in semiotischen Kategorien gesagt, – einen stimulierenden „Paratext“ zu den Ereignissen auf den Wiener Bühnen.⁷⁵ Auch die persönlichen Beziehungen der Literaten und Journalistencliquen in Wien scheinen von Konkurrenzkampf, Protektionswesen und Egozentrik bestimmt gewesen zu sein. Das war jedenfalls Saltens Eindruck. So heißt es in einer Briefnotiz an Stefan Zweig: „Bei uns benehmen sich die Besten die Vorzugsschüler eben wie Vorzugsschüler, oder wie Gottfried Kellers gerechte Kammacher, jeder von ihnen steht eifersüchtig und misstrauisch auf seiner Kachel.“ An den kritikwürdigen Verhältnissen hat Salten als junger Journalist mit robuster Energie aber sicher mitgemischt.

Es ist im Einleitungskapitel schon erwähnt worden, wie sehr ein höchst populäres und aggressives Vorurteil gerade gegen das judäoliberalen Presseimperium sich richtete. Der Beruf des Journalisten war ein „moderner“ Beruf. Und er gehörte einem „modernen“ und gerade im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts in Wien prosperierenden Wirtschaftssektor, der Presse, an. Deren dominante Organe, so ist ebenfalls in 2.2.1. dargestellt worden, waren, ein unwiderlegbares Faktum, im Besitz und geleitet von Juden. Journalismus in Wien um 1900 war ein Beruf mit einer hohen Repräsentanz von Juden, und das nicht nur in der liberalen Presse, sondern nicht selten auch in klerikalen, antisemitischen und konservativen Blättern.⁷⁶ Steven Beller stellt fest, dass etwa in der „Concordia“, dem bedeutensten Wiener Presseclub 1909 weit mehr als die Hälfte der Mitglieder Juden waren. Dass Journalismus gleichsam ein jüdischer Beruf war, war also nicht nur antijüdische Agitation und galt nicht nur für Österreich. Heinrich Treitschke zufolge war die liberale Presse auch in Deutschland in den Besitz- und Redaktionsverhältnissen jüdisch dominiert – und der Antisemitismus, so sehr er auch den Radau zurückwies, ein Gegengift.⁷⁷ Dies ermöglichte eine Polemik, so wurde in der Einleitung ausgeführt (vgl. 2.1.2. und 2.1.3.), mit Tradition. Schon der frühromantischen

„Tischgesellschaft“ waren Juden als Herren der Journale bekannt. Und für Österreich von 1848 bis zum Weltkrieg resümiert Adam Wandruszka, dass „Antisemitismus und Antijournalismus [. . .] immer wieder Hand in Hand“ gingen.⁷⁸ Dass der Antisemitismus „als Kampf gegen die ‚Judenpresse‘“ begann, so Otto Petting (vgl. 2.2.1.), beinhaltet freilich nicht, dass dieser Kampf, dieses Verdikt etwa nur von Nichtjuden vollzogen wurde. Karl Kraus hat in seinem lebenslangen Kampf gegen die liberale Presse in Wien nicht stets den gewissenhaftesten Abstand gegenüber Stereotypen der verbohrteten Judenfeindschaft gerade in diesem Bereich gehalten. Noch 1931 veröffentlicht er in der „Fackel“ tendenziöse Formulierungen gegen „jüdische Journalisten in Wien.“⁷⁹ Er insbesondere verwandelt nicht selten den antijüdischen Angriff gegen den Journalisten in eine innerjüdische, antiostjüdische Polemik, indem er etwa die Feststellung jenes wie erwähnt in den moralischen Prinzipien nicht ganz zweifelsfreien Journalisten mit dem Typus jenes Mannes „von rumänischem Schlag“ verknüpfte. Auf den vorbildlichen Kampf von Karl Kraus gegen die liberale Presse verwiesen mit Hochachtung viele Antisemiten und nannten diese Presse eben „Judenpresse“ und die dort Tätigen „journalistische Strassenräuber“.⁸⁰ Jüdische Journalisten hatten also für all das zu büßen, was sich innerbürgerlich, zwischen liberalen und antiliberalen Strömungen, seit 1873 vor allem, und was sich innerjüdisch, zwischen assimilierten und bewussten Juden an Spannungen aufbaute. Sie waren die Personifikation aller wendig schlaun, korrupten Anpassungsbereitschaft, auf die sich die Weltanschauungsvertreter aller Seiten leicht einschossen.⁸¹

Nicht also nur der „gout juif“ der Gruppe moderner Dichter, der er angehörte (vgl. 2.2.2.), sondern auch seine materielle Existenz als Journalist der „Judenpresse“ konfrontierte Salten, neben allen Erfahrungen seiner Kindheit und Jugend, mit antijüdischem Vorurteil und verlangte eine Stellungnahme.

Ein an öffentlichem Echo unübertroffenen Höhepunkt seines journalistischen Wirkens fand Salten als „Specialcorrespondent“ der „Zeit“ in seinen Reportagen und Kommentaren zu den beiden Hofaffären um den Jahreswechsel 1902/03, in deren Mittelpunkt Erzherzog Leopold Ferdinand (später Leopold Wölfling) und seine bürgerliche Geliebte Wilhelmine Adamovic und die Schwester des österreichischen Erzherzogs, die sächsische Kronprinzessin Louise und ihre Flucht aus Dresden zu ihrem französischen Geliebten André Giron stand. Salten wird, zumindest vorläufiger Höhepunkt des „Wirkens“, das ihm als Schreibender zuoberst stand, zum „bekanntesten Journalisten der Welt.“⁸² Saltens spezifischem Selbstbewusstsein entsprach es daneben durchaus, dass er über viele Jahre ein sehr vertrautes, ja freundschaftliches Verhältnis zu drei Erzherzögen des Hauses Habsburg pflegte. Mit den Interna des Kaiserhauses, die er hier erfuhr, konnte er sich leicht in einer exklusiven Stellung im journalistischem Gewerbe Wiens fühlen. Als „Hof- und Kammerfeuilletonist“ wurde er darum in der „Fackel“ titulierte. Und was Schnitzler über solche spektakulären Kontakte dachte, verdeutlicht ein Traum, den er im Tagebuch festhielt: Er war beim Kaiser zur Audienz. Plötzlich erscheint, „sehr intim“, Salten. „Der Kaiser etwas froissiert denkt sich offenbar: man soll sich mit diesen Leuten doch nicht einlassen.“⁸³

In der Affäre um die sächsische Kronprinzessin versorgt Salten täglich aus Genf und Montreux das Zeitungspublikum in Wien mit höchst authentischen Nachrichten, die er vor allem in Interviewform als publizistischer Bevollmächtigter und Vertrauensperson gleichsam der beiden Geschwister gewinnt. Saltens Darstellungen in der journalistisch zukunftsreichen Art der Aufbereitung als „human interest“ - story erwirbt zweifellos den beiden höfischer- und staatlicherseits Verfemten Anteilnahme. Ausführlich lässt er

Leopold Ferdinand und Louise über die menschlich unerträglichen Zustände am Hof, im Falle Louise auch über die Grobheiten ihres Gemahls zu Worte kommen.

„Zwei Menschen, die am Ersticken waren, haben sich eben Luft gemacht. Zwei Kinder der heutigen Zeit mochten es nicht mehr erträglich gefunden haben, in der Atmosphäre vergangener Jahrhunderte zu leben.“⁸⁴

Saltens Kommentare zu dem amourösen Skandal am Hof deutet ihn als modernen Konflikt. „Den Skandal wird man ihnen am meisten wohl verübeln; daß ihr böses Beispiel in dieser von sozialen Unterströmungen durchwühlten Zeit das dynastische Gefühl erschüttere“ (ebd.) Die Opposition der beiden vom Hofe jetzt geächteten Geschwister gilt, Salten zufolge, sowohl den „Gesetzen des Zeremoniells“ wie den „Befehlen des Krummstabes“, die beide dem 16. Jahrhundert entstammten. Ein leises Motiv persönlich gefärbter Opposition Saltens wird erkennbar, wenn er der „erwünschte(n) Stärkung des dynastischen Gefühls“ immerhin die Tatsache entgegenstellen sieht, dass „die notwendige Voraussetzung der Geburt [. . .] freilich die Masse der Begabten, ihre Fähigkeiten zu beweisen“ hindert (ebd.).

Antiaristokratische, antibürgerliche, überhaupt antiautoritäre Polemik, so wird erkennbar, verträgt sich durchaus mit der Aufrechterhaltung bürgerlicher Tugenden und eines bürgerlichen Habitus, dem Strebsamkeit und Reputierlichkeit zuoberst steht.⁸⁵

1905 liegen einige spektakuläre Erfolge wie etwa seine Exklusivreportagen über die Affäre um die sächsische Kronprinzessin, aber auch krachende Misserfolge wie etwa das Desaster mit der Gründung des „Jung-Wiener Theaters zum Lieben Augustin“ hinter ihm, ebenso eine erfolglose Bewerbung als Theaterdirektor 1897 im böhmischen Teplitz. Als Schriftsteller ist Salten mit beachtlichem Erfolg an die Öffentlichkeit getreten⁸⁶, als Kritiker ist man auch außerhalb Wiens auf ihn aufmerksam geworden.

Gerhard Hauptmann, Arno Holz und die Brüder Mann, Heinrich vor allem, der ihn rückblickend geradezu als seinen Entdecker feiert, schätzen unter den kritischen Stimmen aus Österreich Salten besonders. Zu Samuel Fischer und seiner Familie in Berlin entwickelt sich ein enges freundschaftliches Verhältnis. Salten veröffentlicht Beiträge u.a. in der „Frankfurter Zeitung“, in der „Neuen Rundschau“ und in „Westermanns Monatsheften.“ 1902 hat er die Schauspielerin Ottilie (Otti) Metzl (Metzeles)⁸⁷ geheiratet. Der Rabbiner Dr. Gelbhaus nahm die Trauung im 9. Bezirk vor, Trauzeugen waren Schnitzler und Siegfried Trebitsch. 1903 wurde der Sohn Paul geboren, ein Jahr später die Tochter Anna-Katharina. Beide Trauzeugen waren Helfer in manchen finanziellen Verlegenheiten, die jetzt gerade umso bedrängender waren, als Salten unter den Folgen als gescheiterter Theaterunternehmer – das Fiasko schrieb er der bösartigen Kritik der Wiener Presse vor allem zu – litt. Diese Bühne im Theater an der Wien, eröffnet am 17. November 1901, war der Versuch, „ein neues Forum für die moderne Verbindung von Lyrik, Musik, Tanz und Farbenstimmung zu schaffen“, eine Verbindung von populärem und modern ambitioniertem Theater.⁸⁸ Kolo Moser hatte den Bühnenraum des Theaters entworfen. Wedekind trat mit Liedern hier zum ersten Mal in Wien auf. Der Versuch moderne theatralische Ausdrucksformen zu popularisieren, fand großen Beifall weder bei der Presse noch beim Publikum. Das Unternehmen war nach einigen Monaten verlustreich beendet. Zu vorhandenen hohen Schulden kamen neue hinzu. Auf 60000 Goldkronen, so berichtet er im Lebensrückblick, beliefen sich seine Schulden bis zu seiner Heirat, dennoch „lebte ich in Saus und Braus.“⁸⁹ Er schrieb „die frechtesten Artikel, die ich nur zusammenbringen konnte. Wie trüb es in mir aussah, liess ich nicht merken, blieb bei meinem alten Prinzip, der Welt ein lächelndes Gesicht und einen eleganten Rock zeigen“, so heißt es in den Erinnerungen (S. 73 u. 48). Heirat und Familiengründung immerhin scheinen Saltens private Verhältnisse

357

langsam stabilisiert zu haben. Dennoch, so wird aus brieflichen Mitteilungen deutlich⁹⁰, waren die finanziellen Lasten, die auch aus dem geschäftlichen Fiasko des Vaters und der Sorge für die Mutter erwuchsen, erst etwa um 1906, als auch ein Bruder zu geschäftlichem Erfolg kam, weitgehend abgetragen.

„Habitus“, so scheint es, wird zur beharrenden Determinante von Saltens Verhalten. Habitus ist eine Kategorie der Verhaltensbeschreibung und zugleich dieses Verhalten selber. Pierre Bourdieu (zuerst 1986) sieht im „Habitus“ das „aktive Prinzip der Vereinheitlichung der Praktiken und Repräsentationen [. . .], das nicht auf passive Wahrnehmung reduzierbar ist“⁹¹; eine „praktische Identität“, die die genannten „Gelegenheitsstrukturen“ und die Fähigkeiten und den Ehrgeiz des Einzelnen miteinander vermittelt. Individuelle Erfahrung und soziale Zugehörigkeit drängen in ihrer Wirksamkeit im „Habitus“ zusammen. Beate Krais nennt Habitus „inkorporierte, verinnerlichte Geschichte“.⁹² Deutlich genug tritt in den zitierten Selbstcharakterisierungen Salten zutage, wie er sein Leben konstruiert; zugleich die selbstbezüglichen Blockaden, die dieser Verhaltenskonstruktivismus besiegen soll. Offenbar und zugegebenermaßen präsentiert er eine frisierte Biographie. Was darin eine aus Sozialisationserfahrungen abgeleitete eigene Motivstruktur ist, verknüpft sich mit der Antizipation dessen, was andere – Eltern, Freunde, Journalistenkollegen, Zeitungschefs, „die Welt“, so Salten – von ihm denken, erwarten, fordern. Die forsche, polierte Haltung versucht zu widerlegen, zu unterlaufen, was als das soziale Schicksal des underdog über ihn verhängt schien. Sie posiert das bürgerlich autonome Individuum. Verständlich darum die Unsicherheit und der Zweifel, mit dem Freunde und Zeitgenossen Salten begegneten. Beides ist in Saltens Haltung zu kaum zugänglicher, korrigierbarer Starrheit verfestigt: das negative Fremdbild und das eigene Reaktionsmuster darauf . . . „blieb bei meinem alten Prinzip.“ Es erscheint wohlbegründet, bewährt, „realistisch“. Eine Selbstthematisierung vollzieht sich nur beiläufig, ohne Konsequenz. Dieser „Realismus“ scheint ihn besser zu schützen. Die Folgerungen, die Salten daraus ideologisch zieht, werden später deutlich werden.

1905 also wagt er einen großen Sprung. Er übersiedelt nach Berlin und wird dort Chefredakteur der bei Ullstein erscheinenden „BZ“ und der „Morgenpost“. In Berlin will er nicht sterben, so schreibt er bald nach seiner Ankunft an Schnitzler, Wien weint er aber vorerst auch keine Träne nach, „dazu liegt mir die Schweinerei der letzten Affären noch zu sehr im Magen.“ Er erklärt nicht näher, um was es ging – Gerichte mussten jedenfalls mehrfach bemüht werden –, sicher aber ist, dass er in Wien nicht nur Freunde zurückließ. Mit forscher Chefattitüde tritt er auch in Berlin auf, er will, so der Lebensrückblick im Exil, nicht den „weichen Österreicher“ spielen. In der „Zeit“ aber erschien ein Feuilleton von Felix Salten (Berlin) unter dem Titel „Die fremde Stadt.“ Alle Befremdungen einer Wiener Seele, alle feuilletonistisch standardisierten Elemente des Gegensatzes zwischen Wien und Berlin sind noch einmal variiert (Untertitel „Thema mit Variationen“). Berlin, eine Stadt ohne Antlitz, ohne Erinnerungen. Man spürt „von irgendwoher die scharfe Zugluft grausamer Selbstsucht, spürt den eisigen Hauch unbarmherziger Nüchternheit, die Kälte eines nie umnebelten Rechenverstandes . . . und kommt sich vor wie jemand, der in einem Maschinensaal Klavier spielen oder ein Gedicht aufsagen will.“ Aber: Berlin hemmt auch nicht so sehr die Unternehmungslust. „Nirgendwo die eigene Fußspur finden; die Fußspur von gestern, von ehegestern, von früher, von einst . . .“⁹³ Nach Wien bleiben die Beziehungen erhalten. Salten berichtet für die „Neue Freie Presse“ aus Berlin, und er berichtet Schnitzler kritisch über die Aufführung von dessen „Einsamer Weg“, den Otto Brahm mit seinem Ensemble dort aufgeführt hatte. Der warnt Schnitzler, dem Urteil eines solchen „in Extravaganzen und Salten - Mortale geübte(n) Kompetente(n)“⁹⁴ zu vertrauen. – Als einen bemerkenswerten Unterschied zwischen Wien und Berlin empfindet Salten auch den des

gesellschaftlich Ansehens des Journalisten hier und dort. Heftig kritisiert Salten die einzigartige Geringschätzung, die dem Journalisten in Deutschland widerfährt: „Es gibt kaum ein wehrloseres Geschöpf als den deutschen Journalisten“, so Salten in einem Artikel im „Morgen.“ Konflikte blieben also auch in Berlin nicht aus. Nach weniger als zwei Jahren begehrt er seine Entlassung, im „Polizeistaat Wilhelms des 2.“, so erinnert er sich 40 Jahre später im Exil, fühlte er sich nicht wohl.

Von dem kurzen Berliner Gastspiel zurückgekehrt – schon 1907, andere Datierungen sind unrichtig –, tritt Salten wieder in das Redaktionskollegium der „Zeit“ ein. Dem „weichen Österreicher“ – eine Ambivalenz, die noch zu beachten sein wird – setzt er mit der Feuilletonsammlung „Das österreichische Antlitz“, die 1909 bei S. Fischer in Berlin erscheint, dann doch noch ein Denkmal. Im „Berliner Tageblatt“ erscheinen freilich weiterhin Beiträge von Salten, ebenso vor allem im „Pester Lloyd“ und auch in der „Neuen Freien Presse.“ Seine Stellung als Kritiker in Wien weiß Salten durch effektvolle Aktionen vor allem gegen die Intendanz Paul Schlenthers am Burgtheater schnell wieder zu festigen. Es ist wahrscheinlich nur wenig übertrieben, wenn er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen behauptet, dass es ihm gelungen sei, „diesen Mann zu stürzen“; Schlenther, der zuvor, so Salten, seine Frau entlassen hatte, „um sich an mir zu rächen.“ 1912 verlässt er die „Zeit.“ In diesem Jahr wird er auch mit dem Bauernfeld-Preis ausgezeichnet; der Mitpreisträger war Jacob Wassermann.

Einen „Anspruch auf eine Stelle im ersten Blatt Oesterreichs“ erscheint ihm nun „zu gerecht“, als dass er sich darum offiziell bewerben möchte, schreibt er an Schnitzler am 16.8.1911, den er dennoch um eine kleine Intervention zu seinen Gunsten bei dem Herausgeber der „Neuen Freien Presse“ bittet.⁹⁵ Eine Intervention zumindest insoweit, als Benedikt gegenüber richtiggestellt werden müsse, dass er, Salten, keineswegs in so „völlig desolaten Geldverhältnisse“ lebe und ein „prassendes Verschwenderleben“ führe, wie Benedikt das, so Salten an Schnitzler, von ihm feindlicher Seite zugetragen worden sei. Offenbar war Saltens persönliches Ansehen im Journalisten- und Kritikermilieu auch nach der Konsolidierung seiner privaten Verhältnisse nicht unumstritten. Der Anspruch auf eine Stelle bei der „Neuen Freien Presse“, dem „Burgtheater der Journalistik“ (E. Lothar), ließ sich vorerst zumindest nicht verwirklichen.⁹⁶ Immerhin ist Salten ab 1913 regelmäßiger, freier Mitarbeiter im ersten Blatt Österreichs, dessen Prestige gerade innerhalb des Wiener Bürgertums den „Außenseiter“ in privaten Äußerungen freilich auch zu rebellischer Attitüde reizte. An Hugo Salus schreibt er 1904 über „die Neue freie Presse-Tradition“ [. . .], „die stets für die Anbetung des Talmigold-Kalbes eintritt. Jene Tradition, die sich allem Echten seit jeher widersetzt.“ Von ihr zurückgesetzt zu werden, sei „das überzeugendste Symptom für alle Einsichtigen.“⁹⁷ Salten wird leitender Redakteur beim „Fremden-Blatt“; entgegen anders lautenden Mitteilungen, die von 1914 sprechen, wahrscheinlich ab Mai 1912. „Verantwortlicher Redakteur“, wie mehrfach berichtet, war er wohl nicht. Das Impressum weist ihn jedenfalls nicht als solchen aus.⁹⁸ Dieses Blatt – es erschien zum ersten Mal am 1.7.1847 – nahm eine besondere Stellung innerhalb der Wiener Zeitungslandschaft ein. Kurt Paupié⁹⁹ rechnet es in seinem Handbuch der österreichischen Pressegeschichte zu den „offiziösen“ Blättern. E. Walter berichtet, dass die Redakteure Zahlungen aus dem Pressfonds des Außenministeriums erhielten. Jedenfalls war das „Fremden-Blatt“ gerade in den Jahren seines Erscheinens in diesem Jahrhundert – 1919 wurde es eingestellt – stets auf Seiten der Regierungspolitik und wichtiger noch: es war das Lieblingsblatt des Kaisers. Dies bewirkte soviel, dass eine Formatänderung 1915 erst von dem alten Kaiser genehmigt werden musste.

Als Dichter war Salten bis zum Krieg ein großer Erfolg zwar noch nicht gelungen, wenn auch einige von der zeitgenössischen Kritik gewürdigte Leistungen. Hier blieb er im öffentlichen Ansehen durchaus natürlich weit zurück hinter den bewunderten Freunden.¹⁰⁰ Privat, auch in seiner finanziellen Sicherheit, scheint seine Lebenssituation wesentlich stabilisiert; nach Überwindung einer Reihe fatalster Krisen und Auseinandersetzungen, die im finanziellen Bereich sowohl eine Folge eines mühsam und durchaus aggressiv erkämpften beruflichen Avancements waren wie die Folge ebenso von persönlichen Fehleinschätzungen und Erblasten des ungünstigen Familienschicksals. Als selbstbewusster jüdischer Schriftsteller ist Salten in diesen Jahren mehrfach aufgetreten, insbesondere in zionistischen Kreisen, wovon im folgenden vor allem die Rede sein soll. Ganz unumstritten und überzeugend aber erschien für manche auch dieses Engagement Saltens nicht. Siegmund Werner, dem Mitarbeiter Herzls, dankt er am 11.4.1905 für einen teilnahmevollen Brief zum Tode seines Vaters. Mit Dank auch dafür, dass sie „noch Vertrauen haben in meine jüdische Gesinnung und in meine Bereitwilligkeit für die jüdische Sache hegen. Um das ganz zu verdienen, müßte ich viel, unendlich viel mehr tun, als die wenigen, allzu bescheidenen und unwichtigen Dinge[. . .] Ich hoffe fest darauf, mir einen wirklichen Anspruch auf Ihren Brief noch zu erwerben, unseren jüdischen Brüdern zum Dienst und meinem lieben Vater zum Gedächtnis.“¹⁰¹

Überblickt man Saltens berufliche Entwicklung als Journalist seit seinem Eintritt in dieses Metier Anfang der 90er Jahre bis zum Krieg, so kann man gewiss sagen, dass er seinen Lebensvorsatz zu „wirken“ in beträchtlichem Maße erreicht hatte. Er hatte eine wenn auch nicht unumstrittene, von „Bösartigkeit“ verfolgte, so in einem Brief an Hugo Salus, dennoch aber einflussreiche Stellung im Wiener Journalismus gewonnen; dass er wie die jüngst veröffentlichte Dissertation von Lieselotte Pouh behauptet, geradezu „der berühmteste Kunstkritiker Wiens“ geworden war, ist ein etwas forsches und nicht leicht erweisbares Apodiktum. Saltens Avancieren trotz seiner defizienten Sozial- und Bildungsvoraussetzung scheint, jedenfalls für die bewegte Zeit des Jahrzehnts um 1900, den Einwand Gary B. Cohens etwa gegen Bellers fixierte bildungskarrieristische Perspektive zu bestätigen, dass es keinen „single major institutional point of entry into the ranks of Vienna`s intellectuals“ gab.¹⁰² Im Übrigen ist neben dem Fall Salten zur Bekräftigung dieser Kritik auch etwa an Mahler oder Klimt zu denken. Bellers Parameter ignorieren gerade für diese Zeitspanne etwa von 1890 bis 1905 doch zu sehr die dynamische Motivik der historischen Entwicklung, die sie geradezu zu einer „Gründerzeit“ neuer Karrieren machte. Diesen „neuen Karrieren“, symptomatisch für den Sachverhalt, opponierte nun folgerichtig ein über den kritischen Konservatismus von Kraus weit hinausgehender bisweilen reaktionärer Kulturkonservatismus, wie ihn etwa Richard von Schaukal vertrat, der Kraus natürlich bewunderte. Es scheint – es bedürfte hier freilich weiterer biographischer und sozialgeschichtlicher Studien –, als ob „Bildung“ in diesen 90er Jahren durchaus nicht mehr jene fundierte Bedeutung für den persönlichen Status in der Gesellschaft wie in den Jahrzehnten zuvor hatte. Auch nach dem materiellen Wert von Bildung wird jetzt wohl stärker gefragt. Im Einleitungsabschnitt 2.2.1. ist mit Bezug auf das Standardwerk John W. Boyers über die Lueger-Zeit darauf schon hingewiesen worden. Bellers definierte Kriterien werden diesem dynamischen Wandel nicht gerecht.

Salten gehörte, wie im vorangegangenen Kapitel deutlich wurde, gewiss nicht zu den Begünstigten, eher vielmehr zu den Enttäuschten der liberalen Gesellschaft. Seiner

360

sozialen Motivation nach, so scheint es, blieb er ihr zugehörig. Gerade in dieser Gesinnung, in der sich das fungible Ethos des „modernen“ Literaten und des „modernen“ Journalisten vermengte, gehörte die Beziehung zwischen Karl Kraus und Salten zu den gleichsam natürlichen „Wahlfeindschaften“ innerhalb der Literatur des Wiener fin de siècle. An ihr wird – es ist in 2.2.2. schon darauf hingewiesen worden – etwas deutlich von der Dialektik der Impulse, die die literarische Moderne auch in der Auflösung der ihr zugehörigen Kritik in Wien um 1900 vermittelte. Sie fördert Innovation und ästhetisches Experiment, eine radikale Kunsthaltung abseits des Marktes. Sie fördert zugleich aber, vor allem da, wo sie unter allen Umständen Originalität, das Präziöse betont, das Marktinteresse an ihm und unterliegt dem Konformitätszwang, der sich „sein Publikum“, das er sich erobert hat, erhalten will. Das Kunstwerk, und nicht anders, vielleicht sogar mehr noch, die sie begleitende Kritik, muss zu ihrem eigenen „Plakat“ (V. Zmegac) werden. Insoweit ist, wie vorhin erwähnt, in die spannungsreiche Konstellation des öffentlichen literarischen Diskurses zwischen Kraus und Salten auch die zwischen Salten und Speidel, über den Kraus durchaus mit Anerkennung sprach, mit einzubeziehen.

An der Stellungnahme Saltens innerhalb dieser Konstellation wirkten natürlich individuelle Lebensvoraussetzungen, soziale und ideologische, mit. War für Salten der Ehrgeiz des Wirkenwollens, der kein Apriori, kein ideologisches und kein soziales, kannte, Rehabilitation, Befreiung und überhaupt erst Einlösung liberaler Ideale und Versprechungen, so war es für die postliberale, idealistisch bestimmte und begrenzte Kritik von Kraus die skrupellose Praxis des Kollaborateurs. Salten war für Kraus die paradigmatische Zielscheibe, an der die Oppositionskraft seiner Konstrukte sinnfällig gemacht werden konnten, (so wenig sie theoretisch auch begründbar waren).¹⁰³ Paradigmatisch zu nennen ist diese oppositive Typologie auch insofern, als die Neigung von Kraus „literarische Erscheinungen erst im Medium ihrer öffentlichen Wirksamkeit wahrzunehmen, modern gesprochen: rezeptions-ästhetisch“¹⁰⁴, die Entstehung jenes breiten Rezeptionsfeldes tagespublizistischer Literaturkritik voraussetzt, als deren früher Glücksritter Salten Kraus wohl erscheinen konnte.

Diese biographischen Hinweise, im Zusammenhang mit einigen sozialen und institutionellen Bedingungen von Saltens Karriere, sollen abgeschlossen werden mit einem Blick auf sein journalistisches Wirken im Weltkrieg. Als Chefredakteur war er vom aktiven Militärdienst dispensiert. Dennoch hat er sich in freiwilliger Mitarbeit dem Kriegsarchiv zur Verfügung gestellt. Saltens Äußerungen, die hier zu betrachten sind, bilden zudem auch einen Bezugspunkt für die konfliktreichen Debatten um Judentum, Deutschtum, Weltbürgertum, in die Salten nach 1918 sich gestellt sah.

Im Morgenblatt der „Neuen Freien Presse“ am Mittwoch den 29.7.1914 ist auf der ersten Seite das Kriegsmanifest des Kaisers „An meine Völker“ abgedruckt. Darunter, „unter dem Strich“, der Kommentar Saltens mit der Überschrift „Es muß sein.“¹⁰⁵

„Es war mein sehnlichster Wunsch, die Jahre, die Mir durch Gottes Gnade noch beschieden sind, Werken des Friedens zu weihen und Meine Völker vor den schweren Opfern und Lasten des Krieges zu bewahren. Im Rate der Vorsehung ward es anders beschlossen.“

So beginnt die kaiserliche Erklärung. Sie ist nicht erfüllt von herausforderndem machtpolitischen Selbstbewusstsein, viel mehr von der Beteuerung, den Waffengang gegen Serbien nur nach Erprobung aller nur denkbaren friedlichen Mittel als letzten

möglichen Ausweg zu unternehmen. Saltens „Es muß sein“, im Text noch vielfach variiert, formuliert diese zögernde, gleichsam schicksalsgewollte Kriegsbereitschaft auf seine Weise. Sein Feuilleton entwirft Bilder und Szenarien dieser Kriegsbereitschaft, „nicht beduselt und nicht übermütig“, auf den Straßen Wiens; dazu eine patriotische Motivreihe. Das Prinz Eugen-Lied, das die Massen auf ihrem Marsch über den Ring anstimmen, ihr Verharren vor dem Reiterstandbild auf dem Schwarzenbergplatz und vor dem Denkmal Radetzky's am Kriegsministerium: „Die Stimme eines Volkes. Der Wille eines Volkes.“ Salten war offenbar der geeignete feuilletonistische Kommentator dieses Tages. Vergessen war, dass Saltens Stück „Der Gemeine“ 1901 verboten worden war, weil es das Militär verächtlich gemacht habe.¹⁰⁶ Es ist ein staatsbürgerlicher und patriotischer Appell, alle österreichische Ironie und Verzagtheit müsse nach dem jetzt getroffenen Entschluss überwunden werden. Die Notwendigkeit dieses Entschlusses erklärt Salten in feierlicher Weise, aber er relativiert eigenartig zugleich seine Bedeutung:

„Das Leben geht weiter. Auch jenseits dieses Krieges, von dem wir glauben, er wolle uns in einen Abgrund ziehen. Das Leben ist jenseits all der Kriege, die verirauscht sind, weitergegangen, blühend gesteigert, erhöht, unaufhaltsam in seinem Fortschritt, in seiner Entwicklung, in seiner befreienden Kulturarbeit. Denken wir daran in den ernsten Tagen, die nun kommen.“

„Das Leben“, so Saltens profanes Trostwort, erscheint als eine nicht näher erklärte ontische Kategorie, der gegenüber der existentiell erschütternde Krieg, wie bedeutsam, notwendig und dramatisierend er auch ist und wirkt, etwas doch nur historisch Ephemerer hat. Das „Leben“ ist in seiner zwingenden, autonomen Logik, seinem Fortgang von historischer Einwirkung unberührbar. Frei erscheint diese Deutung von Untergangsvisionen etwa der alten europäischen Monarchie als Basis auch so vieler persönlicher Weltanschauungsentwürfe. Fragen nach deren Schicksal sind in diesem heroischen Moment zurückzustellen, aber sie müssen später wieder gestellt werden, so Salten:

„... . wenn diese schwere Zeit würdig durchgehalten, wenn das Gewitter über uns hingezogen ist, ohne uns klein und geduckt zu sehen . . . dann wollen wir wieder von der Zukunft Oesterreichs sprechen, unser tiefstes Wünschen dann hervorholen und sagen: es muß sein!“

Salten beschwört in seinen pathetisch - unpathetischen, offiziösen Kommentaren zu Kriegsbeginn die Einheit und Eintracht der ganzen Völker Österreichs, die jetzt keinen Hader um politische Richtungsfragen, Autonomieprobleme, um kulturelle Zugehörigkeiten mehr kenne. Noch einen Monat zuvor hatte Salten etwa mit der Wiener Stadtregierungspartei nach 20 Jahren Herrschaft im Rathaus vernichtend abgerechnet.¹⁰⁷ Etwas unwohl war aber scheinbar dem Literaten als gleichsam amtlichen Kommentator der kaiserlichen Entscheidung in den Krieg zu ziehen gelegentlich doch. In die Schilderung von Abschiedsszenen der ausziehenden Soldaten („leb wohl . . . komm wieder“) mischt sich ab und zu doch Bewusstsein vom Missverhältnis der offiziellen Deklamationen und dem Schicksal der „kleinen Leute.“

„Irgendwo in der Tiefe unseres Gemütes regt sich eine verzweifelte Scham mit all dem stechenden Schmerz, den sie uns zufügen kann. Lieber Gott! Wie viel, wie unendlich viel

friedliche, erlösende, rettende Arbeit hätten die Menschen überall bei sich zu Lande zu verrichten. Und führen Krieg.“¹⁰⁸

Diese scheinbar protestierende Überlegung hat selber einen deklamativen Ton, und sie wirkt wie ein beiläufiger Vorbehalt des Poeten, denn Salten hat – auch aus der Erfahrung einiger Frontreisen – durchaus nennenswerte journalistische Beiträge zur Herstellung einer emotionalisierten Öffentlichkeit und zur geistigen Begründung der Frontbildung der Staaten im Krieg geliefert. Von nicht zu unterschätzendem psychologischen Einfluss in der deutschen Öffentlichkeit waren wohl Feuilletons aus Österreich wie das von Salten im „Berliner Tageblatt“ in den Stunden und Tagen der Kriegsentscheidung Ende Juli 1914. Er schreibt am 27.7. über den „Entscheidungstag in Wien.“¹⁰⁹ Salten weiß die Stimmungen und Szenerien auf den Wiener Straßen in einer dramaturgisch unvergleichlichen Weise dem Berliner Leser nahe zu bringen. Er spricht zunächst von der eigenen Unruhe, die ihn an diesem Tag nicht mehr im stillen Garten außerhalb der Stadt hält.

„Wir können – heute – kein Buch lesen [. . .] Irgendein Fieber greift von der Stadt her zu uns heraus.“ Der zweite Abschnitt: Der Offiziersrock, den Franz Ferdinand bei dem Attentat trug, ist im Heeresmuseum aufbewahrt. Salten beschreibt ihn:

„Nur wenn man genauer zusieht, gewahrt man oben am Halse, an der Naht zwischen dem Rock und dem goldenen Kragen ein ganz kleines Loch. Das ist die Stelle, an der die Revolverkugel einschlug. Innen aber, an der Futterseite, startt und klebt jedes Fleckchen vom Blut des Ermordeten.“

In den folgenden Abschnitten entwirft Saltens Feuilleton ein bewegtes Panorama von Szenen, die den Ernst und die historische Geistesgegenwart und Bereitschaft der Menschen in Österreich dokumentieren mit Deutschland in den Krieg zu ziehen. „Die vielen, vielen Erinnerungen, mit denen die altersgrauen Mauern“ der Hofburg auf eine dunkle Menschenmasse nieder blicken. Salten schildert den damit unvertrauten Berliner Lesern plastisch das jahrhundertealte Zeremoniell der Wachablösung. Dann ertönt die Fanfarenmelodie „Prinz Eugen, der edle Ritter – wollt’ dem Kaiser wiedrum kriegen – Stadt und Festung Belgrad.“

„Eine, zwei Sekunden lang. Dann brüllt die Menge hier auf wie Wettersturm und verschlingt das Reiterlied vom Prinzen Eugen. Und die Luft bebt bei diesem Ausbruch. Von der Musik hört man kaum mehr etwas als den rhythmischen Donner der großen Trommel und dann und wann den zerfetzten, blitzend hellen Klang der Flügelhörner. Unsere Nerven aber werfen sich gleichsam in dieses wilde Meer von Stimmen, tauchen darin unter, baden darin und erfrischen sich. Wir vergessen alle ruhigen Erwägungen, vergessen alles und schreien mit. Bald hören wir unsere Stimme allein, bald wieder unsere Stimme gar nicht, sondern nur die Brandung, die uns umtost. So geht es mit unserem Denken auch. Es ist mit fortgerissen von dem Gedanken, der jetzt die Masse hier durchglüht, aufgelöst darin und gehorcht nicht mehr unserem Willen. Aber haben wir denn in dieser Minute noch einen eigenen Willen?“

Dann eine Szene vor der deutschen Botschaft, auf die ebenfalls große Menschenmassen zumarschieren. „Heil Dir im Siegerkranz“ wird intoniert und die „Wacht am Rhein.“ „Niemand von denen“, resümiert Salten, „die heute Männer sind, hat einen solchen Abend, hat solch eine Stimmung bisher erlebt.“ Ruhige Erwägung ist in diesem Augenblick, so Salten, nicht angemessen, etwa die, sich in das Rechtsbewusstsein des Feindes zu versetzen. Das zwar gehöre zum „besten Menschentum“, aber auch dies: „in manchen

Stunden solch gelassene Erwägung, solch ruhiges Philosophieren zu vergessen!“ Es ist eine Intention von eigenem Recht und eigener Verpflichtung, die die Menschen jetzt erfasst und bewegt und die sie gegeneinander treibt. Jene andere, geistige Intention, die sich auf Klärung im Sachlichen, auf Einfühlung und möglichen Interessenausgleich richtet, hat ihr gegenüber nur ein relatives Recht. Sie bestimmt nicht das „ganze Leben.“ „Was ist Wahrheit?“, ist hier, so Salten, skeptisch zu fragen.

Bemerkenswert für Saltens „Mobilmachung“ im Feuilleton ist auch eine zweiteilige „Studie über Potsdam“ in der „Neuen Freien Presse.“¹¹⁰ Schnitzler nennt sie „vorzüglich“. Über das preußische Deutschland, über deutsche Kultur im Verhältnis zur österreichischen hat sich Salten, es war davon schon die Rede und es wird noch davon zu sprechen sein, mehrfach geäußert. Sowohl die Gegenposition der Wiener literarischen Moderne zur Berliner wie Saltens persönliche Erfahrungen als Journalist in Berlin hatten ja gegenüber Deutschland deutlich kritische Urteile provoziert. Die Krieg schuf neue Fronten, auch gegenüber den westlichen „Feinden“; Salten scheut das Wort nicht. Dem „Geist von Potsdam“, nicht dem Deutschland Goethes und Beethovens, galt ja vor allem die Kriegserklärung auch vieler westlicher Intellektueller. Saltens feuilletonistische Propaganda widmet gerade diesem Geist von Potsdam eine werbende Darstellung. Potsdam, „Berlins Versailles. Der Vergleich aber stimmt nicht. Denn hier sind nicht prunkvolle Reste, die von einstiger Ueppigkeit, von maßlos entnervender Schwelgerei und von übermütig herausfordernder Selbstvergötterung erzählen. Und niemals hat ein eitles, in Größenwahnsinn entartetes Königtum hier die Sonne als Ebenbild der eigenen Herrlichkeit vom Himmel niederholen wollen. Was hier königlich ist, redet von Arbeit, von Mühe, von langsamem, ernstem Streben.“ Diesem potsdamischen Geist sind, so Salten, „weltfremde Müßiggänger“ so fremd wie die Gängelung durch „Priesterschlaueheit“; „keiner den Zeremoniell und Vorurteile in Wolkenferne zu entrücken vermochten.“ In diesem vitalen, aufgeklärten und praktischen „Geist von Potsdam“ sieht Salten die Wurzeln der Kraft dieses Deutschland liegen. Deren Denunzierung durch westliche Literaten tritt Salten entgegen: Anatol France, Romain Rolland, Bernard Shaw, zu schweigen von den „leeren Schimpfer(n)“ wie Pelladan, Richepin, Barrès. Salten widerspricht ihnen, rügt ihr Unverständnis, und er liefert in der Akzentuierung und auch der Qualifizierung unaufhebbarer kultureller Unterschiede – etwa das Undeklamative deutschen Wesens gegenüber dem Deklamativ - Süßlichen des französischen – Konfliktbegründungen. Unüberhörbar wie in der Kennzeichnung dieser Antinomien die Sympathie von Saltens Lebenspathos mit der robusten Energie des wilhelminischen Deutschland durchschlägt, in dessen kulturellem Diskurs schon lange in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts alle nichtgermanische Kultur als der Dekadenz verfallen betrachtet wurde. Dass Salten, so R.S. Wistrich, im I. Weltkrieg „enthusiastic for the Hohenzollern cause“ gewesen sei¹¹¹, ist, wenn es so überhaupt zutrifft, freilich nur als apolitisches Plädoyer, als ideologisches Ressentiment zu verstehen, das in dieser historischen Situation die Gelegenheit erhält sich aufzuspielen. Das Unverständnis der Kulturen für einander ist in Saltens Darstellung gleichsam ein Verhängnis, nicht einfach nur böswillige und unaufgeklärte Xenophobie. Über allem rational erklärbaren und diskutierbaren Konflikt ist der Krieg ein heteronomes Lebens-Ereignis, ein Kultursturz, der die Sinne und die Urteilsfähigkeit noch der wertvollsten Geister überrennt.

„Die andern aber, von denen wir immer glaubten daß wir sie gekannt, daß wir sie in ihrem Wesen voll erfaßt haben, sie sind nun unserem Begreifen entrückt. Sie sprechen jetzt, wie immer, ihre ehrliche und vielleicht auch wertvolle Meinung aus. Aber wir verstehen sie nicht und für uns ist sie nicht wertvoll. In ihren Worten ist etwas, das wir nicht hören und nicht entziffern. Dies Mißverstehen von uns zu ihnen wie von ihnen zu uns ist tragisch und über jedem Vorwurf.

Keine Beredsamkeit vermag es, jetzt noch Brücken zu schlagen, und jegliche Polemik wäre fruchtlos, wäre kleinlich komisches Bemühen. Eine Völkerdämmerung ist über die Erde hereingebrochen, und im blutigen Zwielficht, das uns alle umfängt, finden wir nicht mehr zueinander. Ein Zeitalter ging zu Ende und alle Kulturgemeinschaft ist zerrissen. Wir glaubten gar gemeinsam am Turmbau der Menschheit zu karren. Nun hat der Herr uns verwirrt, daß wir in fremden Sprachen und in verschiedenen Zungen reden. Dürfen wir deshalb einander schelten, weil wir uns jetzt nicht mehr verstehen? Was nun geschieht ist stärker als wir alle zusammen.”

Der Krieg zieht, so Saltens bizarre Deutung, eine unübersteigbare Grenze des Verstehens hüben wie drüben, unabhängig von der Gutwilligkeit der wie auch immer verstehensbereiten Menschen. Keine „Kulturgemeinschaft“ – dies ist bedeutsam als Bezugspunkt zu Saltens Haltung Anfang der 30er Jahre gegenüber Hitler-Deutschland – ist stark genug, die sich entladende Feindseligkeit zu überwinden. Bedeutsam aber ist auch der Widerspruch dieser Haltung sowohl gegenüber den europäischen Korrespondenzen der Jungwiener Moderne, der Salten zugehörte, wie gegenüber den Bildungsidealen eines aufgeklärten Juden. Salten betont mit der biblisch-mythologischen Assoziation das Naturereignishafte, Apokalyptische dieses Krieges, das die Menschen jeweils in das Lager ihrer kulturellen Zugehörigkeiten bannt, das im Wortsinne die Sprache verschlägt. Wiederum überlagert bei Salten hier eine Art lebenspathetischer Deutung die Darstellung historischer Kausalitäten. Die Konsequenzen dieses historischen Verhängnisses nennt Salten „tragisch“, als ob die Konstatierung des Banns ins eigene Lager kein letztes Wort sein dürfe. Dies liegt vielmehr beim einzelnen selber. „Einstweilen [...] sind wir auf uns selbst gestellt“, lautet sein Fazit. „Einstweilen“, solange also Krieg ist, gilt der Bann, und der einzelne muss ihn respektieren und aushalten. Es ist eine mystifizierende Darstellung der historischen Ereignisse und ihrer subjektiven Konsequenzen, die Salten hier gibt. Die auf sich allein gestellte, monadische Persönlichkeit ist so geheimnisvoll und undurchsichtig wie die apokalyptischen Ereignisse der Geschichte, die über die Menschen hinwegrollen.

Freilich, dies ist etwas wie der offizielle Kommentar Saltens zur Kriegserklärung; sein „offizielles Temperament“ (K. Kraus). Und es ist hinreichend bekannt, dass die Bejahung des Krieges für viele prominente österreichische Intellektuelle und Schriftsteller, sogar für sozialistische Politiker wie Otto Bauer und Max Adler oder die „Arbeiterzeitung“, zunächst durchaus nicht nur ein „offizielles“ Bekenntnis war.¹¹² Unter den namhaften Literaten war Kraus (und Schnitzler) die Ausnahme in der oft auch literarisch und kulturkritisch aufgeputzten Kriegsbegeisterung.¹¹³ Privat hat auch Salten sich illusionsloser und nüchterner über den Gang der Ereignisse geäußert. An Schnitzler schreibt er am 10.8.1914 aus der Sommerfrische:

„Hier ist es so ganz still, ganz einsam und das beruhigt einigermaßen. Sonst – wenn man sich's klar macht, was jetzt geschieht und warum es geschieht – könnte man verzweifeln. Wer dran glaubt, dies alles sei wegen Serbien ist eigentlich zu beneiden. Denn er hat doch etwas, um sein Rechtsgefühl damit zu füttern.“¹¹⁴

Als entschiedener Mahner zum Frieden und gegen den Krieg hat sich Salten in seinen Artikeln in der Wiener „Großpresse“ auch in den ersten Kriegsjahren durchaus nicht profiliert. Aus Anlass des Kriegseintritts von Italien gegen Deutschland und Österreich schreibt er ein wütendes Feuilleton in der „Neuen Freien Presse“ unter der Überschrift „Radetzky marsch“.¹¹⁵ In den einleitenden Sätzen beschwört Salten die Hymne,

in der „alle Akzente“ Österreichs vereinigt seien; „... und verbrüdernd sich darin, deutsch, magyarisch, slawisch.“ Der jüdische Akzent bleibt verschwiegen, aber er ist sicher in Saltens patriotischer Verklärung der österreichischen Monarchie mitgemeint, für die Juden als emanzipierte Staatsbürger sich jetzt bewähren dürfen und sollen. „Vorwärts“ tönt es Salten aus „dem alten Marschlied des Ruhms.“ Es folgt eine lange Tirade über die Falschheit der italienischen Politik und notabene auch des italienischen Volkscharakters, die mancherlei rhetorische Ähnlichkeit mit antisemitischem Pamphlet offenbart. Keinen italienischen Kaufladen betrete man ohne das Bewusstsein, „hier werde ich betrogen.“ Auf Schritt und Tritt begegne man „grenzenlos erbötigen Verkäufer(n) von Muranoperlen“, der „zappelnden Habsucht“ von Hausierern und Händlern, deren „leidenschaftliche Beteuerungen und deren phantastisch komische Verlogenheit man von Venedig bis Palermo“ kennen lerne. Das immer schon „lauernd erhobene italienische Stilet“ im Rücken Österreichs sei, so Salten, jetzt zugestoßen worden. Aber, so seine Kriegserklärung in den martialischen Schlussworten des Feuilletons, die „wie Baumwuchs aufragende Festgefüghtheit unseres Vaterlandes“ wird auch diesem Verrat standhalten. Im Radetzkymarsch „hat der Krieg und hat der Feind einen Namen und der heißt: Italien!“

Das detonierende Pathos über Krieg, Dolchstoß, Kulturkrise und Patriotismus bekommen aber in dieser Stellungnahme Saltens auch schon ein skeptischen, ja zynischen Oberton:

„Zehn Monate beispiellos großer Schlachten liegen hinter uns und während ihres entfesselten Tobens sind die bunten Aushängeschilder der Kulturphrasen in tausend Fetzen zerrissen, ist das einst so aufreizende Schlagwort vom Barbarentum abgenutzt kraftlos und heiser geworden. Was sich begibt ist jenseits der Kultur. Was sich vollzieht, ist einmal Völkerschicksal, dann wieder in überlebensgroße Dimensionen getriebenes Geschäft. Und beide Male wird auf kulturpolemische Redensarten nicht geachtet. Ohnmächtig bliebe die Anrufung der erlauchten geistigen Traditionen, die der lateinischen Rasse einst Glanz verliehen. Dilettantisch solche Dinge in den Streit zu ziehen. Vor zehn, vor acht Monaten ist's noch versucht worden. Heute aber sind wir keine Dilettanten des Krieges mehr.“

Auch dieser Krieg, und der Krieg vor allem an der Italien-Front in den Alpen, zog sich in erbitterten Stellungsgefechten in die Länge. Immer weniger wurde über die Jahre glaubwürdig zitierbar von dem Pathos der reinigenden, revitalisierenden Kraft des Krieges, von der notwendigen Apokalypse, die Saltens Deutung der Ereignisse im Sommer 1914 phrasenreich artikulierte. In Schnitzlers Tagebuch heißt es am 18.9.1918 nach einer persönlichen Notiz zu Salten („Doch ein Mensch zu dem eine Brücke führt“): „Salten freut sich fast über den vermutlichen Zusammenbruch.“ Saltens Lebens-Pathos, das viel Skepsis nicht vertrug, ist freilich noch beweglich genug, aus ersten Zeichen von Kriegsmüdigkeit, auch aus dem Tod des alten Kaisers das Heraufkommen einer neuen Lebens Epoche im Feuilleton optimistisch herauszulesen. „Ein Kapitel Zukunft“ überschreibt er im Sommer 1917 einen Artikel in der „Neuen Freien Presse.“¹¹⁶ „Leidenschaftliche Arbeitslust“ (Saltenisch: „Arbeitsunband“), „fiebernde Neugierde“ sieht Salten jetzt überall sich regen. „Wie schnell auch die Tage vorüberreichen, sie vergehen uns jetzt nicht schnell genug.“ Die Tage der emphatischen Kriegsbereitschaft vor drei Jahren scheinen schon eigenartig historisch, und dieser Wandel zeitigt darüber hinaus eine charakteristische Bewusstseinsmetamorphose. „Mit Staunen und Betroffenheit“ sieht er jetzt, 1917, den damals „ringsumher ausbrechenden Haß“, nicht nur der anderen, sondern, in einer gleichsam sich selber parodierenden Wendung, auch die „eigene Erregung“ damals. Das gleichsam wiedererstandene Kultur-Ich reflektiert das Kollektiv-Ich, das jenes vor drei Jahren in den Abgrund riss und das diesen Sturz damals als

unausweichliche Vernunft verklärte. Auf dieses für Salten kennzeichnende Widerspiel von lebensphilosophischem Dogma und aufgeklärter Vernunft und Moral ist in den folgenden Kapiteln noch einzugehen. „Guter Wille“, „Jugend“, die „Arbeit von morgen“, Verpflichtung auf die Verantwortung für ein gesamtmenschheitliches, zumindest gesamteuropäisches Schicksal („alle zusammen“) sind jetzt die Parolen, die Saltens Feuilleton bestimmen. Was hier Salten aus der Feder fließt, enthält soviel Phrase und leere Deklamation wie – auch selbstkritische – Einsicht. Nicht wieder soll jetzt eine Kunst entstehen, die ein „gewissenlos zubereitetes Vergnügen für gewissenlose Genießer“ ist, und nicht soll „Kultur wieder, wie vor dem Krieg, ein lügnerischer Firnis[werden M. D.], der unter dem ersten Faustschlag der Bestialität wiederum beschämend leicht in Stücke springt.“ Salten formuliert erzieherisch und sozialpolitisch zukunftsweisende Thesen, die, weg von der kritisierten selbstgenügsamen Kulturpflege, stark orientiert sind an Idealen der Jugendbewegung, die besonders auch in Deutschland – in bürgerlichen Milieus vor allem – nach dem verlorenen Krieg an Glaubwürdigkeit und Anziehungskraft gewannen. Der Trauer um Österreich und damit, wie bei Hofmannsthal kulturprogrammatisch verklärt, der Trauer um den Verlust eines Modells europäischer Zivilisation stand Salten wohl eher fern. Eine Tagebuchnotiz Schnitzlers spricht gar von einer „Feindschaft“ zwischen Hofmannsthal und Salten. Offenbar wird auch an dieser Differenz, wie sehr, im Vergleich zu den Freunden, Salten seine Biographie „individualisiert“, wie sehr die Lebenslaufmuster jener mehr von institutionalisierten Merkmalen geprägt sind. Salten ist scheinbar besser als die Freunde in der Lage, neue Rollenmuster zu verfolgen und zu kombinieren. Die „Hohlräume“ gleichsam seiner Biographie haben ihn beizeiten stärker in die Dynamik sozialer Veränderungs- und Vermittlungsprozesse miteinbezogen und so sein Selbstkonzept variabler, intermittierender gestaltet. Was so zunächst als Ressourcenmangel in seiner Biographiegestaltung erschien, trägt ihn jetzt leichter über Epochenbrüche wie 1918 hinweg. Der Reichtum an Ressourcen, über die seine Freunde verfügten, hat eine inhaltliche und offenbar auch eine historische Definition. Die akkumulierten biographischen Ressourcen, über die Salten verfügt, betreffen offenbar eine Kraft und Fähigkeit der Selbstgestaltung der Biographie, die Entscheidungs- und Handlungsweisen von nur zeitweiliger und bedingter Konsistenz kennt. Sie folgen, da begleitende soziale Regeln verloren gegangen waren, einem „inneren Kompaß.“

Dass die Ereignisse des Krieges im Verhältnis zu dem vorausgehenden Enthusiasmus aber keineswegs eine intellektuell läuternde Konsequenz für Saltens Denken hatten, bezeugt sein Rückblick auf „Drei Jahre Krieg“ im Sommer 1917.¹¹⁷ „Und wie waren diese Tage durchrauscht von Gesang“; so gedenkt der Feuilletonist der späten Julitage 1914.

„Es ist eine der wunderbarsten und ergreifendsten Eigenschaften der Menschen, dass sie in solchen Zeiten der Erhebung weder an das eigene Schicksal noch an Glück oder Unglück überhaupt zu denken vermögen, dass sie in solchen Stunden alle zusammen nur einen einzigen Rhythmus des Herzens, nur einen Atem und zusammen nur eine Stimme haben, die in alten, der Heimat geweihten Liedern zu singen anhebt.“

Dass der Mensch wie in einigen Kriegskommentaren Saltens auch als „Bestie“ handeln kann, trübt nicht den Optimismus von Saltens kruder Lebensphilosophie. Männliche Tapferkeitsparolen vom „ehrlichen Krieg“, Irrationalismus, rhetorisch-faszinierte Herstellung kollektivistischer Mythen im Stil von Theaterrezensionen – dies steht bei Salten in den Kommentaren zu den Konsequenzen des Krieges noch immer in einem prekären Gleichgewicht mit pazifistischer Mahnung, Appellen zu geistbestimmter Solidarität, bisweilen Reue: dass man etwa mit zuviel

„gefühlsselige(r) Schwärmerei“ schon den Burenkrieg begleitet habe, dass man geblendet von den „schönen Bücher(n) des Lafcadio Hearn“ sentimental den Asiaten zujauchzte, die das russische Heer bezwangen. (Hinweis hier schon auf die „gelbe Gefahr“, die Stoff für neue apokalyptische Mythenbildungen bei Salten – und anderen – Ende der 20er Jahre bilden sollte). Das Schicksal Europas – um 1930 heißt es bei Salten oft: das Schicksal der „weißen Rasse“ – beginnt am Ende des 1. Weltkrieges für Salten wieder eine Frage solidarischer Verantwortung aller Europäer zu werden. Im Sonntagskommentar des „Fremden-Blatts“ heißt es am 27. Januar 1918:

„Man malt sich aus, es käme einmal eine Zeit, in der man wieder allerlei Dinge tun und sagen darf, ohne jemanden zu fragen. Eine Zeit, in der sich die Europäer zum Beispiel, auf die jetzt freilich nicht ganz naheliegende Tatsache besinnen, daß sie keine Aschanti, sondern Europäer sind.“¹¹⁸

Die Kontroverse über jüdische Fragen immerhin war in diesen Kriegsjahren beruhigt. Auch in den öffentlichen Erklärungen Saltens. Der extreme äußere Notstand gönnte Juden vor Diskriminierung und Anfeindung eine Ruhepause; wiegte viele aber wohl auch in Illusion. Der Krieg ging nicht glücklich aus, die Folgen bekamen Juden bald zu spüren.

Zunächst ist aber der Blick wieder zwei Jahrzehnte zurückzuwenden, wo die dramatischen Fragen von 1918 für Österreich und seine Monarchie noch nicht absehbar waren, die jüdischen Fragen allerdings frischer und schärfer den je diskutiert wurden.

Anmerkungen:

¹ Vgl. den Auszug aus den Lebenserinnerungen, der unter dem Titel „Handschrift und Arbeit“ am 17.6.1986 in der „Neuen Zürcher Zeitung“ erschien. Dort heißt es auch, dass er im Lebensrückblick nicht ohne Überraschung entdeckte, „dass ich eigentlich seit meinem elften Lebensjahr Schriftsteller bin.“

² Zur Praxis jüdischer Namensänderungen seit den josefinischen Reformen vgl. Karl Albrecht-Weinberger, Die Namen der Juden, in: Juden in Wien (Sammlung Berger), a.a.O., S.107-112.

³ Über jüdische Namensprobleme vgl. v.a. K. Kraus in der „Fackel“ im Oktober 1911 und August 1916. Dazu auch Salcia Landmann, Der jüdische Witz, Freiburg 1968, S.656 ff. und dies. „Neues von Salcia Landmann, München – Berlin, S.149 ff.

⁴ Vgl. Moritz Güdemann, Christen- und Judennamen, in: Jüdische Presse 24 (1893), Nr.49. Erste Beilage. S.543-545. Güdemann nennt die Namensänderungen eine „höchst bedauerliche Erscheinung“, die „die jüdische Gesamtheit in Verruf bringt (S.545).

Namen und Namensänderungen markieren exemplarisch ein Dilemma bürgerlicher Assimilation von Juden. P. Bourdieu hat die Bedeutung des identifizierenden Eigennamens in Beziehung gesetzt zur Gewährleistung bürgerlicher Rechte seines Trägers:

„So bildet der Eigenname den Kern (man könnte dazu neigen, die Substanz zu sagen) dessen, was man den bürgerlichen Stand nennt, also jenes Ensembles von Eigenschaften (Nationalität, Geschlecht, Alter etc.), die Personen zugeordnet sind, denen das bürgerliche Recht juristische Effekte zugeordnet und die, unter dem Vorwand, sie zu konstatieren, in Wirklichkeit die Akte des bürgerlichen Stands instituieren. Ergebnis des einführenden Instituierungsritus, der den Eintritt in die soziale Existenz markiert, ist er das zentrale Objekt all jener aufeinander folgenden Riten der Instituierung oder der Namensgebung, an denen entlang sich die soziale Identität konstruiert“ (1986/2000, S.56).

⁵ Dietz Bering, Der Name als Stigma. Stuttgart 1987, S.244. Vgl. auch ders., Kampf um Namen, Stuttgart 1991. Die Arbeiten beziehen sich v.a. auf deutsche Verhältnisse, geben aber auch eine Vielzahl von Hinweisen auf die Praxis in der österreichischen Monarchie.

⁶ Awraham Schwadron, Von der Schande eurer Namen, Wien – Brünn 1920, S.12 ff.

⁷ Vgl. dazu auch FS, Aus den Anfängen. Erinnerungsskizzen, in: Jahrbuch deutscher Bibliophiler 18/19 (1932/33), S.31 f.

⁸ FS, Romane und Novellen, in: AKChr. 1891, S.25.

⁹ Die Häufigkeit der Wohnungswechsel Saltens in den 90er Jahren macht lückenlose Feststellungen kaum mehr möglich. Weiterhin und noch lange Jahre bestehende, drückende Geldsorgen waren dafür sicher mitverantwortlich. Er wechselte, so scheint es, wohl vor allem zwischen Wohnungen im 9.Bezirk: Stroheckgasse 13 (1891), Berggasse 13 (1893), Hörlgasse 16 (1895). 1898-99 lebt er in Hietzing, Wattmannngasse 11. 1902, zum Zeitpunkt seiner Heirat, wohnte er dann im traditionell bürgerlichen 8. Bezirk (Kochgasse 32). Auch in den einzelnen Stationen der vielfachen Wohnungswechsel lässt sich ein soziales Karrieremuster erblicken. Mit seiner Familie wohnte Salten in Villengegenden Wiener Vororte, in Pötzleinsdorf, Heiligenstadt („Krones-Häuschen“), Döbling (Armbrustergasse 6), Währing (Cottagegasse 37). Hier ist er ab 1908 bis 1939 gemeldet.

¹⁰ Adele Sandrock an A. Schnitzler vom 3.3.1895, in: A. Sandrock und A. Schnitzler. A. a. O., S.263.

¹¹ A. Sandrock u. A. Schnitzler. A.a.O., S.176. Am 23.3.1895 in Schnitzlers Tagebuch: „Im Kfh. [Kaffeehaus] Salten. Ich kann mir nicht helfen – ich bin ihm gradezu dankbar. – “ (Ebd., S.269).

¹² A. Schnitzler, Tagebuch 1893-1902, a.a.O., S.117.

¹³ H. v. Hofmannsthal, Briefe 1892-1901. A.a.O., S.58.

– Dass die Aufforderung zur „Arbeit“ aber durchaus ein sehr ernsthafter Appell der frühreifen Jungwiener Dichter war – dazu aufschlussreich ein Brief Hofmannsthals an Salten vom 8.Juli

1893 (ebd., S.83 f.). Auch „die größten Dichter“ hätten sich, „wenn das äußere Leben geebnet hat, mit Zeitungsarbeit und Übersetzen abgegeben.“

¹⁴ FS., Erinnerungen an Hofmannsthal, a.a.O., S.2.

¹⁵ FS, Gustav Klimt. Gelegentliche Anmerkungen, Wien u. Leipzig 1903, S.12.

¹⁶ FS, Aus den Anfängen, a.a.O., S.45.

¹⁷ FS an Schnitzler vom 22.7.1895. Unveröff. (Nachlass).

¹⁸ FS, Strahlende Frau, a.a.O., S.1.

¹⁹ FS an H. v. Hofmannsthal vom 16.5.1892, in: Jugend in Wien (Kat.), a.a.O., S.122. Ähnlich ein unveröffentlichter Brief Saltens vom 24.1.1894 an Schnitzler aus dem Nachlass: „Ich weiss, dass Sie in künstlerischer Beziehung in mich Erwartungen setzen, die ich noch nicht eingelöst habe.“ Saltens Appell auch hier wieder zu verstehen, dass „ich durch eine mühsame Rekonstruktion unseres Hauswesens in allen Studien- und Lebensbedingungen auf Schritt und Tritt gehemmt, zurückbleiben musste.“

²⁰ FS an Schnitzler vom 23.5.1897. Unveröff. (Nachlass).

²¹ Die Beziehung zwischen Schnitzler und Salten verdient in der Sonderbarkeit von Ablehnung und zwangloser Nähe eine eigene Studie. Bemerkungen über Salten „ungeheuerliche innere (und äußere) Verlogenheit“ (6.6.1910), „Sein Lügen geht ins Krankhafte“ (15.10.1913), stehen in den Tagebüchern neben Geständnissen wie „und d o c h hab ich ihn gern“ (28.4.1912). „Welch ein problematisches“, notiert Schnitzler am 23.11.1915 über Salten ins Tagebuch. „Dabei fühle ich wieder einmal jene herzliche Sympathie für ihn, die mit innerstem Einverständnis oder nur mit Zustimmung so wenig zu thun hat, und gewissermaßen tiefer wurzelt.“

²² Vgl. Zeitungen im Wiener fin de Siècle. Hg. v. S.P. Scheichl u. W. Duchkowitsch. Wien – München 1997, S.11-14.

²³ Vgl. H. v. Hofmannsthal – R. Beer-Hofmann. Briefwechsel. S.133. Vgl. dazu Schnitzler im Tagebuch vom 27.12.1910. S.205.

²⁴ FS zum 60.Geburtstag, in: Jahrbuch des P. Zsolnay Verlags 1930, Berlin 1930, S.104.

²⁵ K. Kraus an A. Schnitzler vom 11.1.1893, in: Jugend in Wien. Katalog der Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs Marbach a. N., Stuttgart 1974, S.128.

²⁶ Das Selbstbewusstsein und das Verfahren des Literaturkritikers im Zusammenhang der Jungwiener Moderne verdient eine besondere Erörterung, für die hier nicht der Platz ist. Das traditionell Metierhafte und sachlich Analytische ist ihnen nicht vorherrschend, vielmehr ein impressives, von einem „Künstlersinn“ bestimmtes Urteil, das den Theaterkritiker vor allem zu einem nachschöpferischen Gestalter des Kunstereignisses macht. Diesem Ereignishaften wird eine Kritik, die sich auf das papierene Literarische, so Salten, konzentriert, nicht gerecht. Dies kann nur eine Betrachtung, die mit dem einzelnen Werk Charakter, „Temperament“ und Lebenswirklichkeit des ganzen Künstlers – nicht eine ihm verbundene Programmatik freilich – offenbart. Und dass dafür einer, „der über Kunst schreibt, gewissermaßen auch selbst ein Künstler sei, das verlangen wir nun einmal bei uns in Wien“; so Salten am 24.5.1902 in der „Zeit.“ – Wie viel von diesem künstlerischen Nominalismus, zu dem auch der Kult der unberechenbaren Künstlerpersönlichkeit gehört, gerade in Saltens kritischer Tätigkeit dem rationalisierten Prozess des Kulturjournalismus zugeführt wird, bedürfte einer eigenen Erörterung. Vgl. zu den generellen Prinzipien die Einleitung Gotthart Wunbergs zu dem von ihm herausgegebenen Sammelbänden: Das Junge Wien. Österreichische Literatur – und Kunstkritik 1887-1902. 2 Bde. Tübingen 1976. Zu Saltens Selbstbewusstsein als Kritiker gibt die Lizentiatsarbeit von Ingrid Kunz: Felix Salten als Theaterkritiker zwischen 1902 und 1910 (Universität Zürich, Philosophische Fakultät I, 1983) einige Hinweise. Dazu nur ein treffendes, im Nachlass verwahrtes Zitat Saltens:

„Der Kritiker soll . . . Nein: Lieber nichts Programmatisches. Aber da vollzieht sich Abend für Abend ein verführerisches Rätsel, von der nachspürenden Vernunft im Tiefsten noch immer nicht ergründet:

Wie aus dem Zusammenklang vielfältiger, gegensätzlicher, hoher und niedriger Kräfte ein Kunstwerk entsteht. Wie durch die sonderbarste Mischung edler und geringer Temperamente, aus dem Ineinanderschiessen geschriebener Worte, toter Requisiten und lebendiger Menschen in der

Glut dreier intensiver Stunden ein Kunstwerk erschaffen wird: die Aufführung. Der Kritiker soll diese Harmonie schärfer behorchen, den Akkord prüfen, und sagen: er ist rein. Oder: er ist unrein. Aber dieses Kunstwerk zerstiebt an jedem Abend, kehrt so, wie es eben gewesen, niemals wieder. An jedem Abend wird es wieder neu erschaffen, ist an jedem Abend anders. (. . .) In diesem schwankenden Licht verlischt heute eine Facette der Dichtung, die gestern hell gestrahlt hat, eine andere, die gestern blind geschienen, funkelt heute erst überraschend auf. Der Akkord wird reiner, voller, als er gewesen, oder er schrillt, ist gestört. Nur der Spruch des Kritikers soll feststehen, soll unwiderruflich sein, inappellabel, ein hochmütiges „Dixi“? (. . .) Ganz einfach: Der Kritiker soll sich's nicht so bequem machen. Soll nicht ins Theater kommen, angesagt, wie ein visitierender General zur Parade. Sondern mitarbeiten. Alle Tage, nach seiner Art, und nach seinem Beruf. Soll nicht den ‚Richter‘ posieren, nicht den Gnadenpascha, nicht als Ruhmespfortner sich aufspielen, oder zum Reklame-Herold sich hergeben. Sondern seine Aufnahmefähigkeit, seinen Künstlersinn, sein Verstehen in diese Atmosphäre tauchen, als Luftdruckmesser feststellen, was die Bühne von heute einem aufnahmefähigen, künstlerisch empfindenden Menschen zu bieten hat. Mit seinem Wesen beständig dem Theater angeschmiegt bleiben; als Schrittzähler jeden Fortgang anzeigen, jeden Stillstand und jedes Zurück. Kurz, er soll dem Theater dienen, wie die anderen, die nun einmal beim Theater sind.“ („Theater-Tagebuch“ 15.10.1905. Zit. J. Kunz, a.a.O., S.20).

²⁷ Dazu FS, Leiden, Streiche, Kumpaneien. Aus den unveröffentlichten Erinnerungen, in: Morgen, Jg.11, Nr.53 (1987), S.144.

²⁸ Vgl. G. Riemann u. F. Schütze, „Trajectory“ as a Basic Theoretical Concept for Analysing Suffering and Disorderly Social Processes, a.a.O., S.333-357. Die Autoren formulieren einige „basic features“ für das Konzept biographischer Trajektion, die Saltens Situation nach seiner Schulzeit recht gut kennzeichnen.

²⁹ FS zum 60.Geburtstag. A.a.O., S.99 f.

³⁰ FS, Romane und Novellen, in: AKChr 14 (1890), S.732.

³¹ FS, Burgtheater, in: WAZ vom 22.2.1896, S.3.

³² FS, Romane und Novellen, in: AKChr 15 (1891), S.231.

³³ FS, Die Secession, in: WAZ vom 3.4.1898, S.2.

³⁴ FS, „Die Überwindung des Naturalismus“, in: AKChr. Bd.15 (1891), Nr.16, S.447.

³⁵ T. Marzik (1976), S.54.

³⁶ Salten findet, im Gegensatz zu anderen prominenten Namen der Wiener Moderne, immerhin schon 1893 Aufnahme in Ludwig Eisenbergs Sammelwerk „Das geistige Wien“ (Bd.1, S.471).

³⁷ Isidor Schalit, Erinnerungen. 3 Bde. CZA. A 196. – Eine erste, nachweisbare, gegen den Antisemitismus auftretende Äußerung Saltens findet sich in einem Brief, wo er gegen jüdenfeindliche Umtriebe in der „Wiener Freiwilligen Rettungsgesellschaft“ Stellung nimmt.

³⁸ Einen kurzen instruktiven Überblick über die österreichische, speziell die Wiener Presselandschaft gibt Robert Julien, Panorama de la presse autrichienne vers 1900-1914, in: J. Le Rider u. R. Wentzig (1995), S.191-210. Über die WAZ vgl. Kurt Paupié, Handbuch der österreichischen Pressegeschichte 1848-1959, Wien – Stuttgart 1966, S.158 f. (Über die „Zeit“ S.160 f.).

³⁹ Richard Grunberger, Jews in Austrian Journalism, in: J. Fraenkel (1967), S.67.

⁴⁰ Vgl. Franz Neubacher, Freiland, Eine liberalsozialistische Utopie. Wien 1987. „Freiland“ erlebte rasch viele Neuauflagen. Es war eine kosmopolitische Vision, weniger spezifisch jüdisch-nationalistisch geprägt. Innerhalb des Zionismus fand sie wenig Beachtung.

⁴¹ E. v. Plener, Erinnerungen, Bd.2, S.286.

⁴² Sie erhält für ihre Liberalismuskritik und insbesondere auch für ihren Kulturteil vereinzelt sogar Lob von einem antisemitischen Autor.

Ein Severus Verax (Die ‚öffentliche Meinung‘ von Wien, Zürich 1899) schreibt: „Das Feuilleton, wie der Romanteil stechen von dem des übrigen liberalen Zeitungspöbels vorteilhaft ab.“ (S.41).

⁴³ Krieg im Frieden, in: WAZ vom 20.4.1895, S.1.

⁴⁴ Vgl. WAZ vom 19.9.1897, S.1-2 und vom 1.5.1898, S.2. („Die Parade des Proletariats“).

⁴⁵ Julius von Ludassy, Deutsche Worte hör ich wieder, in: WAZ vom 1.7.1896, S.1.

⁴⁶ Unter den Nachfolgern Ludassys in der Leitung des Blattes erfuhr der politische Kurs wieder eine gewisse Korrektur hin zu traditionellen liberalen Konzepten und einer wieder mehr zentralistischen Position etwa in den Fragen des Nationalitätenkonfliktes.

Der aggressivere Journalismus der WAZ unter der Leitung von Ludassy – er war im Übrigen eine Zeitlang Freund und Vertrauter von Herzl – gab dem Blatt innerhalb des liberalen Zeitungsspektrums ein kritisch unkonventionelles Profil. Eine längerfristige Konzeption in der Strategie des Blattes ist dennoch kaum erkennbar. Zu Beginn des Jahres 1900 wird angekündigt, die WAZ zu einem „Handels- und Finanzblatt großen Stils“ zu machen. Die Kurzatmigkeit der redaktionellen Konzepte setzte das Blatt nicht selten auch dem Vorwurf der Sensationsgier aus.

⁴⁷ FS, Ein namenloses Werk, in: WAZ vom 5.5.1895, S.1-2.

⁴⁸ Vgl. Der Januskopf des Herrn Doktor Lueger, in: WAZ vom 20.11.1898, S.3.

⁴⁹ Vgl. Der gestürzte Fetisch, in: WAZ vom 16.10.1898, S.2.

⁵⁰ Vgl. st - g [d.i. Julian Sternberg], Ein Wort an's Burgtheater, in: WAZ vom 5.6.1895, S.2.

⁵¹ J.S. Bloch, Erinnerungen aus meinem Leben, Bd.1, Wien 1921, S.75.

⁵² Th. Herzl, Briefe u. Tagebücher, Zion. Tagebuch 1895-1899, Berlin – Frankfurt – Wien 1983, S.301.

⁵³ Dazu der Leitartikel der WAZ vom 12.2.1895, S.1.

⁵⁴ Vgl. FS (f. s.), Auch ein Abschied, in: WAZ vom 20.4.1895, S.1. FS (f. s.), Ein Seufzer, in: WAZ vom 28.5.1895, S.1.

⁵⁵ An dem „Ghettoliedchen“ und dem Feuilleton „Judenfriedhof“ von Hugo Salus ist Salten für die WAZ bzw. für „Die Zeit“ interessiert. Über das „Lied des Blutes“ schreibt er am 19.3.1909 an Salus: „Wie sehr es mich freut, wenn gerade dieses Lied, in der ‚Passah-Nummer‘ erscheint, brauche ich wohl nicht zu sagen. Mir ist, als sei es an mich persönlich gerichtet . . . Bruder!“ Památník Národního písemnictví Prag. Hugo Salus - Nachlass.

⁵⁶ FS, Zum Heine-Tag, in: WAZ vom 14.12.1898, S.2.

⁵⁷ FS an Schnitzler vom 24.1.1894 (Nachlass).

⁵⁸ Vgl. WAZ vom 11.10.1895, S.2-3 und vom 12.10.1895, S.2-3. In merkwürdigem Kontrast dazu steht, dass Schnitzler in einem Brief an Beer-Hofmann vom 5.10.1894 über dessen Dienstantritt bei der WAZ berichtet: „Er rechnet auf das ganze junge Wien“ (Briefe 1875-1912, Frankfurt 1981, S.230).

⁵⁹ Vgl. H. Steinecke (1983), S.104 u. 115.

⁶⁰ Ulrike Lang, Die Wiener Literaten und die Zeitungen, in: S.P. Scheichl/W. Duchkowitsch (1997), S.240.

⁶¹ E. Walter, Die Funktion journalistischer Opposition. Der Leitartikel der Tageszeitung „Die Zeit“ 1902-1917. Phil. Diss. Wien 1988, S.69.

⁶² Vgl. E. Walter (1994), S.51 ff.

⁶³ E. Walter (1988), S.70.

⁶⁴ Vgl. FS, Die Ministerbank, in: Die Zeit, Jg.1, Nr.21 vom 17.10.1902, S.1-2 MA. FS, Wahltag, in Wien, ebd., Jg.1, Nr.40 vom 6.11.1902, S.1-2 MA. FS, Galizische Sitzung, ebd., Jg.1, Nr.34 vom 30.10.1902, S.1-2 MA.

⁶⁵ FS, Ludwig Speidel, in: Die Zukunft 54 (1906), S.295-297.

⁶⁶ Vgl. Adam Wandruszka, Die österreichische Presse der franzisko-josephinischen Epoche, in: Öffentliche Meinung in der Geschichte Österreichs, Wien 1979, S.89.

⁶⁷ [Karl Landsteiner], (1871), S.275 f. u. 282. Im Kontrast zu dessen Feststellungen vgl. die breite Schilderung von Status und Ansehen des Wiener Journalisten in den Revolutionsjahren von Friedrich Uhl (Aus meinem Leben, Stuttgart – Berlin 1908, S.142 ff.).

⁶⁸ J. Le Rider u. R. Wentzig (1994), S.91 f.

⁶⁹ Vgl. Moritz Csáky, Pluralität in der Wiener Moderne, in: Cahiers D' Etudes Germaniques 1993, Nr.24, S.240 f.

⁷⁰ Gustav Schwarzkopf, Der Leitfaden der Reclame, in: Gegen den Strom II. Bd., 1887, S.23 f. Vgl. ebenso ders., Raubbau, ebd., S.295. Das Programm der ganzen kurzlebigen Zeitschrift ist, nicht ohne reaktionäre Ausfälle freilich, gegen diese Veränderungen der „modernen“ Kulturverhältnisse.

⁷¹ H. v. Hofmannsthal – Beer-Hofmann. BW. S.3.

⁷² H. Bahr, Briefwechsel mit seinem Vater (1.2.1894), a.a.O., S.351.

⁷³ Vgl. Le Rider u. R. Wentzig (1994), S.242.

⁷⁴ E. Walter, Les bases financières de la presse viennoise a l'époque de Schnitzler, in: J. Le Rider u. R. Wentzig (1994), S.240 f. Vgl. dazu auch dies., Ökonomische Bedingungen der Wiener Presse um 1900, in: S.P. Scheichl/W. Duchkowitsch (1997), S.79 f. und umfassend dies., Österreichische Tageszeitungen der Jahrhundertwende. Ideologischer Anspruch und ökonomische Erfordernisse. Wien 1994.

⁷⁵ Vgl. allgemein zu dem Verhältnis von Rezension und Rezeption Marco de Marinis, Den Zuschauer verstehen: Für eine Soziosemiotik der Theaterrezeption, in: Zeitschrift für Semiotik, Bd.11, H.1, S.51-62.

⁷⁶ Vgl. S. Beller (1989), S.39. Ferner R. Grunberger, Jews in Austrian Journalism, in: J. Fraenkel, Jews of Austria, a.a.O., S.83-95.

⁷⁷ Belege und Literaturhinweise für diese These finden sich im Aufsatz Sigurd Paul Scheichls über Schnitzlers „Fink und Fliederbusch“ (Juden, die keine Juden sind, in: Von Franzos zu Canetti. Jüdische Autoren aus Österreich. Neue Studien. Hg. v. M.H. Gelber, H.O. Horch, S.P. Scheichl. Tübingen 1996 (=Conditio Judaica 14), S.225 f.

⁷⁸ A. Wandruszka (1979), S.93.

⁷⁹ K. Kraus, Jüdische Journalisten in Wien, in: Die Fackel 852-856 (1931), S.76 f.

⁸⁰ Vgl. Severus Verax (1899). Cároly Miksa Nendtwich, Die Judenfrage in Österreich-Ungarn, Budapest 1885, S.63.

⁸¹ Vgl. Moritz Goldstein, Deutsch-Jüdischer Parnaß, in: Der Kunstwart, Jg. 25, H.11, S.288.

⁸² Salomon Wininger, Grosse jüdische National-Biographie, Bd.7, Reprint Nendeln/Liechtenstein 1979, S.420.

⁸³ A. Schnitzler, Tagebuch 1909-1912, A.a.O., S.42 (15.1.09).

⁸⁴ FS, Zweig auf Zweig . . . in: Die Zeit, Jg.1, Nr.87 vom 25.12.1902, S.3-5 MA.

Vgl. dazu auch FS, Wiener Neuigkeiten. Die zwei Hof-Affairen. Interviews unseres Specialcorrespondenten, in: Die Zeit, Jg.2, Nr.93 vom 1.1.1903, S.4-6 MA. FS, Bei der Kronprinzessin und Giron, in: Die Zeit, Jg.2, Nr.94 vom 2.1.1903, S.5-6 MA.

⁸⁵ Illustrative Schilderungen jenes sozialen Typus, dem Salten wohl nahe kam, finden sich im Lebensrückblick des Diplomaten Ernest Cormons (1951, S.53 f.). Er vereinte bürgerliches Bewusstsein mit Tendenzen zum „high living“ (so C.M. Dormer über Salten), mit Jagdleidenschaft – an die 40 Hirsche zählte der passionierte Jäger Salten zu seiner Trophäensammlung – und der Bekanntschaft mit verkrachten Prinzen.

⁸⁶ Von den bis 1905 veröffentlichten erzählenden und dramatischen Arbeiten sind zu nennen:

Die Hinterbliebene, Wien 1899

Der Gemeine, Wien 1901

Die Gedenktafel der Prinzessin Anna, Wien 1902

Die kleine Veronika, Berlin 1903

Der Schrei der Liebe, Wien 1905

⁸⁷ Otti Metzl stammte aus Prag und war auch zum Zeitpunkt der Eheschließung natürlich noch „dahin zuständig“, wie es in der Matrikel der Kultusgemeinde heißt. Beer-Hofmann nennt sie wohl spaßhaft einmal ein „Prager Judenmädle“. Metzels/Metzl – Gudemann (1893) spricht von dem Spott den die Assimilierung von Prager Judennamen „heutzutage“ hervorruft.

⁸⁸ Vgl. Anon., Das Jung-Wiener Theater, in: WAZ vom 19.11.1901, S.2. FS, Jung-Wiener Theater, in: WAZ vom 5.1.1902, S.2-4.

⁸⁹ FS, Autobiographie (Nachlass), S.48.

⁹⁰ Vgl. FS an A. Schnitzler vom 6.7.1906 (Nachlass, unveröffentlicht).

- ⁹¹ P. Bourdieu, Die biographische Illusion, a.a.O., S.54.
- ⁹² Zit. E.M. Hoerning, Biographische Sozialisation, a.a.O., S.16.
- ⁹³ FS, Die fremde Stadt. Thema mit Variationen, in: Die Zeit, Jg.5, Nr.1304 vom 13.5.1906, S.2 MA.
- ⁹⁴ Otto Brahm an A. Schnitzler vom 22.4.1906, in: O. B. – A. S. Briefwechsel. Tübingen 1975, S.226.
- ⁹⁵ Vgl. FS an A. Schnitzler vom 16.8.1911 Unveröff. (Nachlass). Auch von „Burgdirectorchancen“ spricht Salten Schnitzler gegenüber in dieser Zeit. „Nur die Religion“, so Salten, bereite Schwierigkeiten. Schnitzler: „Glaubt er’s selbst?“ Vgl. A. Schnitzler, Tagebuch 1913-1916. A.a.O., S.24 (14.3.1913).
- ⁹⁶ Schnitzler berichtet im Tagebuch (10.1.1912) über ein Gespräch von FS mit M. Benedikt, dem Herausgeber der NFP, „das nicht sonderliche Aussichten aufthut“ (Tagebuch 1909-1912, S.296).
- ⁹⁷ FS an Hugo Salus vom 22.12.1904. Unveröff. A.a.O.
- ⁹⁸ Vgl. Österreichisches Biographisches Lexikon, Wien 1959 ff. und Gerda Steinberger, Vernichtung, Vertreibung, Anpassung. Dipl.-Arb. Univ. Wien 1990. – Für genauere zeitungsgeschichtliche Informationen vgl. ferner G. Melischek, J. Seethaler u.a., Dokumentation der Wiener Tageszeitungen 1889-1955 (Datenbank), Wien 1989-1997 bei der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Kommission für historische Pressedokumentation. Ich danke Frau Dr. Dr. Gabriele Melischek für weitere Auskünfte. – Es bleiben nach wie vor erhebliche Informationslücken. E. Walter (1994, S.7 ff.) berichtet über enorme Schwierigkeiten verlässliche Informationen über die Presse der Zeit um die Jahrhundertwende zu gewinnen, weil es an überlieferten Dokumenten hinsichtlich Beziehungen und Besitzverhältnissen etwa fehlt.
- ⁹⁹ Vgl. Kurt Paupié, Handbuch der österreichischen Pressegeschichte 1848-1959, Bd.1, Wien – Stuttgart 1960, S.117 ff.
- ¹⁰⁰ In einem Aufsatz im „Literarischen Echo“ 1910 resümiert der angesehene Kritiker Alexander von Weilen Saltens außerordentliche literarische Entwicklung, die ihn von ungelungen, „oft lächerlichen“ Anfängen als „Notizenschreiber“ „bis in die allernächste Nähe der Dichter“ geführt habe (A. v. W., FS, in: Das literarische Echo 15 (1910/11), S.1725.
- Daneben gibt es eine kaum genau ermittelbare Fülle von Gelegenheitsarbeiten Saltens: als Librettist v.a. unter dem Pseudonym „Ferdinand Stollberg“, Regiebücher für Pantomimen. Er schrieb analog seiner Theaterexperimente im „Jungwiener Theater zum lieben Augustin“ eine dramatische Skizze „Gerettet“ mit Einblendung von Filmstreifen. Ferner ein kleines Buch über Teppichweben und auch ein Angebot für ein Vorwort zu einem Kochbuch schlug er nicht aus.
- ¹⁰¹ FS an Siegmund Werner vom 11.4.1905. CZA A 162/8.
- ¹⁰² G.B. Cohen, S.181.
- ¹⁰³ Vgl. H. Lengauer (1989), S.21.
- ¹⁰⁴ So der Kraus-Forscher Christian Wagenknecht (Um den ‚Reigen‘: K. Kraus und A. Schnitzler, in: G. Farese, Int. Symposium „A. Schnitzler und seine Zeit“, a.a.O., S.156.
- ¹⁰⁵ FS, Es muß sein, in: NFP vom 29.7.1914, S.1 ff. MA.
- ¹⁰⁶ Die Uraufführung des Stücks fand erst 1919 am Deutschen Volkstheater statt. – Die Dekadenz der Militärs und die Vorstadtwelt des „süßen Mädels“: Leutnant verführt Mizzi, die als Folge dessen von ihrem Verlobten niedergeschossen wird.
- ¹⁰⁷ FS, Die Macht über Wien, in: NFP vom 21.6.1914, S.1-4 MA.
- ¹⁰⁸ FS, Leb’ wohl . . . komm wieder, in: NFP vom 12.8.1914, S.2-3.
- ¹⁰⁹ FS, Der Entscheidungstag in Wien, in: Berliner Tageblatt vom 27.7.1914, S.2-3 AA.
- ¹¹⁰ FS, Studie über Potsdam, in: NFP vom 21.10.1914 und 28.10.1914, S.1-3 MA.
- ¹¹¹ R.S. Wistrich (1989), S.650.
- ¹¹² Über die Kriegsbegeisterung Wiener Intellektueller schreibt George Clare in seinen Erinnerungen (1984) zutreffend: „Sie wollten ‚Krieg‘. Einige bewußt, andere unbewußt. Das aufziehende Stahlgewitter würde die Zeit reinigen und damit auch viel Übel in ihnen und um sie herum beseitigen“ (S.75).
- ¹¹³ Vgl. dazu K. Kraus in der „Fackel“, Nr.423-425, 5.5.1916.

Über die Haltung österreichischer Intellektueller und Künstler gegenüber dem Weltkrieg vgl. v.a. Richard R. Laurence, *Viennese Literary Intellectuals and the Problem of War and Peace*, in: *Focus on Vienna 1900*. Hg. v. E. Nielsen. München 1982, S.12-22.

Über Zivilisationskritik und Kriegsbegeisterung 1914 vgl. die Studie von Barbara Beßlich, *Wege in den ‚Kulturkrieg‘*, Darmstadt 2000. Beßlich stellt, neben Thomas Mann, Rudolf Eucken und dem Soziologen Johann Plenge, hier auch exemplarisch die Haltung Hermann Bahrs dar. Zuletzt Matthias Mayer, *Wiener Moderne im Krieg*. Hofmannsthals ‚Österreichischer Almanach‘, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 176, 1.8.2001, S. N 5.

¹¹⁴ FS an A. Schnitzler vom 10.8.1914 Unveröff. (Nachlass)

¹¹⁵ FS, *Radetzky marsch*, in: NFP vom 27.5.1915, S.1-3 MA.

¹¹⁶ FS, *Ein Kapitel Zukunft*, in: NFP vom 16.6.1927, S.1-3 MA.

¹¹⁷ FS, *Drei Jahre Krieg*, in: NFP vom 29.7.1917, S.1-3 MA.

¹¹⁸ FS, *Sonntagsgedanken*, in: *Fremden-Blatt* vom 17.1.1918, S.1 MA.

5.2. Das Kaiser-Jubiläums-Theater

Im Juni 1905 wurde am Deutschen Volkstheater in Wien ein Stück eines russischen Autors aufgeführt, von einem gastierenden Berliner Ensemble. Der Titel war „Die Juden“. Das Stück machte schon während der Aufführung Furore und einen Tag später ebenso in der Wiener Presse. Es war, darüber waren sich fast alle Zeitungen, ob pro- oder antijüdisch, einig, ein Theaterereignis, obgleich fast alle Kritiker fanden, es sei kein bedeutendes Stück. Es war ein Theaterereignis und scheinbar doch mehr. Das Gastspiel wurde des großen Zuschauerinteresses wegen verlängert. Der Kritiker der projüdischen WAZ schreibt darüber: „Eine Debatte in drei Aufzügen [. . .] Eine Debatte mit Demonstrationen.“ Man konnte sich ihr „nicht entziehen; umsoweniger, als ja – bei diesem Judenthema – die Wirklichkeit dem Illusionären auf der Bühne eine ungeheure Resonanz gibt. Die Sache wirkt brennend; aber nicht, weil eines Dichters Atem ihr hitziges Leben eingeblasen hätte, sondern weil Sie brühheiß vom Herde weggenommen scheint, auf dem die Zeitgeschichte gekocht wird.“ Der Kritiker der christlichsozial - antijüdischen „Reichspost“ schreibt:

„Eine Juden-Tragödie kann nicht unparteiisch gemeint und nicht unparteiisch aufgenommen werden. Aus ihr muß, auch wenn ihr Autor noch so sehr die Objektivität zu wahren sucht, eine Resultante zu ziehen sein, die entweder philosemitisch oder antisemitisch ist.“

Auch in Saltens literaturkritischer Arbeit finden sich nicht oft Äußerungen zu jüdischen Themen. Es sollen in den folgenden drei Abschnitten immerhin drei Anlässe in einem zeitgenössischen Rezeptionskontext vorgestellt werden, die Saltens Gelegenheit gaben, sich im Rahmen des Feuilletons liberaler Zeitungen mit Fragen jüdischer Identität und der Judenpolitik auseinander zu setzen, die daraus doch nicht gänzlich mehr zu verbannen waren. Die Spärlichkeit der Anlässe ist, wie man noch sehen wird, nicht vor allem als ein Indiz für Saltens Zurückhaltung in diesen heiklen Fragen zu sehen. Die Auffälligkeit gibt vielmehr einen stärkeren Hinweis auf die problematische Stellung der Kunst innerhalb der liberalen Kultur Wien und innerhalb des, wie die einleitenden Zitate deutlich gemacht haben, kontrovers politisierten Assimilationsgeschehens. Kultur war, wie im Einleitungskapitel (vgl. v.a. 2.2.1.) dargestellt worden ist, jüdischerseits das Herzstück gleichsam des Assimilationsprozesses, und sie überlebte wie in einem Reservat dessen Krisenerscheinungen in Wien um 1900. Dieses Reservat wurde von Wiener Juden (und Nichtjuden) gehütet, und es drang dorthin nur gelegentlich ein Laut von den Kontroversen, die außerhalb ihres Bereichs etwa über Fragen der Stellung von Juden in der christlichen Gesellschaft geführt wurden. Wenn solche brisanten politischen und gesellschaftlichen Fragen dennoch einmal in die separierte Kultursphäre eindringen, dann freilich wurden die Gefechte heftig und erbittert geführt, vor allem wenn es um mehr als nur um ein Theaterstück ging.

So war es in den mit agitatorischer Schärfe und mit planvoller publizistischer Strategie geführten Debatten um das Kaiser-Jubiläums-Stadttheater. Es ging hier, in der liberalen Presse schnell propagandistisch eskaliert, um kulturprogrammatische und ideologische Fragen, die von politischer Meinung infiziert waren. Es ging um kulturelle Konfessionen, deren Reinheit und Eindeutigkeit durch die Umstände der Gründung dieses Theaters und durch die Stellenbesetzung der Theaterleitung infragegestellt waren. Die Debatte wurde polemisch und tendenziös geführt, über einige Monate, sie versandete, aufschlussreich, mit der Demission des umstrittenen Direktors, letztlich mit einer Niederlage derer, die, freilich mit wenig Geschick und Plan, bestehende Kulturideale und Kulturdomänen herausgefordert hatten.

Der Eröffnung des Theaters zum Jubiläum der Thronbesteigung des Kaisers 1898 ging eine lange Phase kontroverser, mit großem publizistischen Aufwand inszenierter öffentlicher Diskussion über die Finanzierung und das programmatische Profil des neu zu gründenden Theaters voraus. Die politischen Frontlinien, die sich schon 1896 in dem Vereinsausschuss bildeten, dem zunächst acht christlich-soziale und acht fortschrittliche, liberale Mitglieder angehörten, widerspiegelten sich sehr bald in den polemischen Attacken der den jeweiligen Lagern zugehörigen Presseorgane. Für das jüdisch-liberale Kulturverständnis jedenfalls war ein empfindlicher Punkt berührt. Erstmals war hier von antisemitischer und christlich-sozialer Seite die Gründung eines Kulturinstitutes ins Auge gefasst, das geeignet war, eine Domäne (jüdisch-)liberalen Geistes in Frage zu stellen. Kultur, das Theater zumal, galt ihm als Reservoir und als Reservat individueller Selbstkonstitution, gesellschaftlich motiviert von dem unbedingten Willen zur Assimilation an ein identitätsbestimmendes Erbe vor allem deutscher Kultur. Diese über lange Jahre unangefochtenen Präntentionen waren jetzt konfrontiert mit Kräften, die daran gingen, neben den gesellschaftlichen Machtverhältnissen nun auch die Einflusszonen innerhalb des kulturellen Bereichs neu zu ordnen. Politischer Tageskampf mit antisemitischer Tendenz drang ein in einen bisher unbeeinträchtigten Kosmos weltanschaulicher Orientierung, mit der erklärten Absicht, nicht nur das sakrosankte Erbe der deutschen Kultur nach nationalen und völkischen Präferenzen neu zu mustern, sondern auch der kunstmoralischen Fragwürdigkeit der als jüdisch diskreditierten „Moderne“ in Literatur und Theater „ein Schutz- und Bollwerk des deutschen und christlichen Glaubens in Wien“ in volkserzieherischer Absicht entgegenzustellen, so der Lehrer und Stadtrat Tomola, einer der Wortführer der christlich-sozialen Partei in dieser Auseinandersetzung.¹ Lueger antwortet in einer für ihn so charakteristischen Art geselliger Judenfeindlichkeit auf eine Interviewfrage der Zeitschrift „Die Wage“ nach der sachlichen Notwendigkeit für ein neues Theater in Wien: „Da müßt' ich antisemiteln.“² Tomolas Anklage gegen die an „schweren Übeln leidenden Theaterverhältnisse“ in Wien macht deutlich, wie sehr der Angriff privilegierten liberalen Bastionen im Theaterbereich insgesamt galt.

„Inmitten der allgemeinen Verlotterung unserer Bühne, welche wechselseitig sich assecurierende Literaten beherrschen, wo 6-10 Journalisten die Stücke schreiben und 6-10 Journalisten sie kritisieren – und was für Journalisten! –, wo die freie, gerechte Kritik in der Entwicklung wahrer Kunst einer unerhörten Cliquenwirtschaft weichen mußte, soll ein Unternehmen entstehen, daß (sic) sich dem zersetzenden Einflusse fremder Denk- und Empfindungsweise verschließt.“³

Damit, und mit dem Austritt der liberalen Mitglieder aus dem Vereinsausschuss, war die Sache nicht nur völkisch-politisch zugespitzt, sondern – Stichwort: Journalisten, Cliquen – es war damit auch den Strukturen des, von – unterstellten mannigfachen – Konspirationen korrumpierten Kultursektors insgesamt der Kampf angesagt. Die liberale Presse, ihrer Macht bewusst, hat diesen Kampf angenommen, mit allen Mitteln.

Ungehemmt wird von dem denunziatorischen Potential des Antisemitismusstreits in der Auseinandersetzung zwischen den Protagonisten der beiden verfeindeten Lager – hier das Kulturfeuilleton der liberalen Presse, dort die politischen Protektoren und die Leitung des Jubiläumstheaters – Gebrauch gemacht. Dies betrifft insbesondere die Kontroverse um den ersten Direktor des Theaters Adam Müller-Guttenbrunn, Schriftsteller und Kritiker bei der „Deutschen Zeitung“ und kurz zuvor mit gewaltigem Presseecho als Direktor des Raimund-Theaters suspendiert; ein ehemaliger Liberaler auch er. Diese konvertierten Liberalen, Opportunisten mit Beziehungen zur lokalen

antisemitischen Mehrheitspartei sind es, die, so Salten, jetzt in Wien ihre Stunde haben. Das „Intrigen- und Tratschgewebe“, in dessen Mittelpunkt in Wien jeder Theaterdirektor steht, ist, drastisch offenbar jetzt zum ersten Mal in den Debatten um das Jubiläumstheater, politisiert, und es hat, entsprechend den veränderten politischen Mehrheitsverhältnissen, Müller-Guttenbrunn, einen „Liebling der Antisemiten“, so Salten, auf den Direktionssessel eines Theaters befördert.⁴

Der persönlich zugespitzte Konflikt reflektiert in aufschlussreicher Weise den ideologischen Zerfallsprozess des deutschen Liberalismus in Österreich, innerhalb dessen der Antisemitismus, die Feindseligkeit gegenüber Juden, als sozial- und kulturkritisch formulierte Parole eine wesentliche Desintegrationskraft entfaltet. Er wirft freilich auch ein Licht auf die Erosion und Heimatlosigkeit eines sich demokratisch artikulierenden, antiliberalen Deutschnationalismus in den 90er Jahren gegenüber einer christlich-sozialen Massenbewegung, die in einem österreichischen und katholischen Identitätsgefühl Wurzeln hatte; erkennbar gerade in den künstlerischen Kontroversen.⁵ Müller-Guttenbrunn kehrte dem Liberalismus in den 80er Jahren aus Opposition gegen die „Wiener Bank- und Zeitungskreise“, so in dem „Roman meines Lebens“, den Rücken und trat mit Heinrich Friedjung 1886 in die Redaktion der „Deutschen Zeitung“ ein.⁶ Schon 1885 propagierte Müller-Guttenbrunn in den Flugschriften „Gegen den Strom“ die Gründung einer „Volksbühne“ außerhalb der inneren Bezirke der Stadt, die sich der Staat und die Gemeinde etwas kosten lassen müsse; keine Abhängigkeit von „Millionären“ dürfe entstehen, „die ein Theater wieder für Millionäre erbauen“ wollen. Die „Gulden der Parasiten“ würden dafür also nicht benötigt, und darum wäre „jenes blasierte Publikum, das unsere anderen Theater füllt, [. . .] von vornherein aus diesem verbannt, und das würde ihm zum Segen gereichen.“⁷ Zu den Weltanschauungsstereotypen des konvertierten Liberalen und sozialkritischen Deutschnationalen gehört neben seiner Abneigung gegen die „Bank- und Zeitungskreise“ als ausgemacht jüdische Domänen seine Opposition gegen das, was sich Anfang der 90er Jahre mit der Gründung von neuen Zeitschriften- und Theaterunternehmen als österreichische Moderne zu artikulieren beginnt. „Die Leute gefallen mir nicht, die da oben auf sind“, bemerkt er zur Gründung der „Freien Bühne“ in Wien; es waren zum überwältigenden Teil jüdische Schriftsteller und Künstler. „Das Überwuchern des Judentums in der deutschen Kunst“ ist für ihn „eine Krankheit“, so schreibt er schon 1887 in der „Deutschen Zeitung.“⁸ Die liberale Presse, von der er seine Schriftstellereexistenz und schließlich seinen Erfolg als Theaterdirektor bedroht sieht, ist für ihn die „Judenpresse“, „Israel“, die „Neue Freie Presse“ „Hauptorgan des Judentums.“ Sie ist für ihn, der sich immer noch als unpolitischer „Liberaler“, als „Demokrat“ und als „Deutscher“ empfand, in den Frontlinien des kulturellen Klassenkampfes die Bastion des liberalen Kulturestablishments, die „Clique der Inneren Stadt.“ Presse überhaupt – ein Leitmotiv nicht nur antiliberaler und tendenziell antijüdischer Kulturkritik – gilt ihm als Absorption und Degeneration aller schöpferischen Elemente, aller bodenständigen Kultur.⁹

Die Kontroverse um Müller-Guttenbrunn hatte freilich schon in den Auseinandersetzungen um seine Leitung am Raimund-Theater, die im Februar 1896 endete und zu der auch Salten kritische Beiträge leistete, ein Vorspiel.¹⁰ Schon hier, wo Müller-Guttenbrunn versuchte, ein Volkstheater „auf dem öden Zimmermannsplatze an der Gumpendorfer Linie“ den „Bühnen der Inneren Stadt“ mit künstlerischem Selbstbewusstsein gegenüber zustellen, hatten die Debatten um sein Direktorat antisemitische Obertöne.¹¹ Der Leiter der Volksbühne, die, so die Intentionen Müller-Guttenbrunns, im „nationalen Erdreich“ wurzeln sollte, galt Salten, und nicht nur ihm,¹² schon vor den Diskussionen um das Währinger Jubiläums-Theater als Antisemit und

skrupelloser Geschäftsgeist¹³ wenngleich sich Müller-Guttenbrunn am Ende seiner Amtszeit am Raimund-Theater selber als Opfer des „Geldsacks“, sieht, d.h. als Opfer jener Mitglieder des Raimundtheatervereines, die ihre Zinserträge durch die Spielplangestaltung des Direktors gefährdet sahen.

Die Linien der Kontroverse sind verwirrend. Saltens Kritik und die einiger literarisch fortschrittlicher Kollegen im Feuilleton der liberalen Zeitungen an Müller-Guttenbrunns Idee und Leitung eines Theaters mit nationaler, antisemitischer und antiliberaler Zielsetzung ist, dass sie zu sehr dem „Geldsack“ opfere. In dessen Dienst aber wiederum – das war eine der ersten Glaubenssätze antiliberalen Bewusstseins – stand vor allem die liberale Großpresse Wiens, die „Judenpresse“. Müller-Guttenbrunn liefert seine idealistischen Theaterpläne einem kulturfernen, Rendite fordernden Verein Wiener Bürger aus. Es waren Pläne, die in ihrer spezifischen kultursoziologischen Zielsetzung, kein Publikum hatten. Was freilich in Müller-Guttenbrunns Scheitern eklatant wurde, das konnte sich die Kritik daran verheimlichen. Im Feuilleton der liberalen Presse, das die Lesebedürfnisse eines materiell wie kulturell begüterten Publikums versorgte, durfte auch noch die Stimme derer sich zu Wort melden, die gegen die Verknüpfung von materiellem und kulturellen Kalkül polemisierte. Ein entwickeltes kulturelles Milieu wie dieses, tolerierte im Gegensatz zu dem unterwickelten Milieu, auf das sich Müller-Guttenbrunns Ideen bezogen, auch noch den Radikalismus der Puristen, vor allem dann, wenn er die unfreundliche Agitation und deren Vorwurf jüdischer Vergötzung des Geldes gleich mit erledigte.

Aufschlussreich ist der gescheiterte Versuch im Kaiser-Jubiläums-Theater eine kulturelle Institution mit antiliberaler Zielsetzung gegen die Macht der liberalen Presse zu etablieren. Müller-Guttenbrunn, der mit der Übernahme der Direktion das „Ehrenwort“ gab, jüdische Autoren und Schauspieler von der neuen Bühne fernzuhalten, verliert in dem Maße, wie sich die Kritik der großen liberalen Zeitungen und eigene Fehleinschätzungen über die Erwartungen seiner politischen und klerikalen Bundesgenossen auf die Zuschauerentwicklung seinem Theater auswirkt, auch den Schutz Luegers und seiner Partei und gerät schließlich selber in die Schusslinie der Antisemiten.¹⁴ „Die Mächte der Zeit und örtliche Mächte“, schreibt Max von Millenkovich-Morold beziehungsreich und durchaus mit Sympathie für Müller-Guttenbrunns Unternehmung, „waren wider ihn.“¹⁵ Müller-Guttenbrunn wird zum „Müller-Judenbrunn“ für die radikale judenfeindliche Presse, zum, so sah er sich selber, „Don Quixote des Antisemitismus.“¹⁶

Aufschlussreich ist das Schicksal des Jubiläumstheaters unter Müller-Guttenbrunn andererseits auch insofern, als es den kulturell planlosen oder kompromisshaften Charakter des von Lueger repräsentierten, vielgestaltigen politischen Antisemitismus in Wien offenbart. Auf eine Denkschrift Müller-Guttenbrunns im Dezember 1902 an Lueger, die die Situation des in finanzielle Not geratenen Theaters schildert, antwortet der Bürgermeister: „Eine Sache, die ins Extreme getrieben wird, ist halt nicht gut.“¹⁷ Müller-Guttenbrunn, der, wie er in den „Erinnerungen“ schreibt, das Theater zwar „dem direkten jüdischen Einfluss entziehen“, aber zu einem prinzipiell antisemitischen dennoch nicht machen lassen wollte, geriet zwischen beide Fronten: der radikalen judenfeindlichen Presse war er nicht Antisemit genug, dem kleinbürgerlichen Antisemitismus der Lueger - Partei, die auf der Volksbühne vor allem das Unterhaltungsbedürfnis befriedigt sehen wollte, war er ideologisch und künstlerisch zu ambitioniert und verstrickt. Luegers Rede etwa bei der Eröffnung des Jubiläums-Theaters mit Kleists „Hermannsschlacht“ drückte die banausische Ignoranz christlich-sozialer Kunstvorstellungen sehr genau aus: Er forderte Volksstücke und Possen statt Dramen. Deutlich wird in der Haltung Luegers

den Problemen des Jubiläumstheaters gegenüber vor allem die kulturelle Indifferenz der christlich-sozialen Partei, die mangelnde programmatische Fähigkeit und eben auch publizistische Macht wegen den politischen Machtverhältnissen in der Stadt auch den von liberalen Kräften weiterhin dominierten Kultursektor eigenen Prinzipien zu unterwerfen.¹⁸ Was offenbar – und durchaus ernst zu nehmend – in den wenig gebildeten Riegen der führenden Kommunalpartei aber vorhanden war, war ein Unmut und Widerstand gegen die anachronistisch fortdauernde Herrschaft (jüdisch) liberaler Gesinnung in der kulturellen Szene einer Stadt, die mit kräftiger Hand jetzt christlich-sozial regiert wurde. Leopold Kunschak, einer der maßgeblichen Vertreter dieser neuen Führungsschicht in der Stadtpolitik, erinnert sich mit Verbitterung der höhnischen Bemerkungen und der arroganten Geringschätzung der reichen Bürger auch im Theater und der Oper, deren Schwelle er, ärmlich gekleidet, einmal zu übertreten wagte.¹⁹ Die Wut allein freilich half nicht weiter, einstweilen. Der Zeitgenosse Stefan Zweig resümiert die Machtverhältnisse treffend (vgl. dazu auch 2.2.1. und 2.2.2.):

„Wer in Wien etwas Neues durchsetzen wollte [. . .], war auf diese jüdische Bourgeoisie angewiesen; als ein einziges Mal in der antisemitischen Zeit versucht wurde, ein sogenanntes ‚nationales‘ Theater zu begründen, fanden sich weder Autoren ein, noch die Schauspieler, noch ein Publikum; nach wenigen Monaten brach das ‚nationale Theater‘ jämmerlich zusammen, und gerade an diesem Exempel wurde zum ersten Mal offenbar: neun Zehntel von dem, was die Welt als Wiener Kultur des neunzehnten Jahrhunderts feierte, war eine vom Judentum geförderte, genährte, oder sogar schon selbstgeschaffene Kultur.“²⁰

Müller-Guttenbrunn resignierte. Von einem „Kampftheater“, so in einer Denkschrift an Lueger im Dezember 1902²¹, wollte dessen Partei im Rathaus offenbar nichts wissen. Die Gegnerschaft gegen die Juden, zu der er sich in den 1904 geschriebenen Erinnerungen bekennt, sei für die Lueger-Partei nur ein Mittel „den dummen Kerl von Wien zu beschäftigen“, nur ein „parteipolitisches Theaterrequisit“; dies ganz im Ton der linken Liberalen der 80er und 90er Jahre. Weder mit dem demagogischen Antisemitismus jener Partei noch mit dem vulgären Judenhass jener dummen Kerls wollte Müller-Guttenbrunn, so schreibt er in dem „Roman meines Lebens“, etwas zu tun haben. Als ob ich „das Jubiläumstheater übernommen hätte, um es auf das Niveau dieser Leute zu stellen.“²²

Salten profiliert sich innerhalb der liberalen Zeitungsfront gegen das „antisemitische Hetztheater“ durch forschende Attacken im Feuilleton der WAZ. Seine in herausforderndem, schneidigen Ton artikulierte Entrüstung („Es mußte einmal gesagt werden“) gilt vor allem der Verbindung von philiströsem Moralismus, Phraseologie der Kunstförderung und kaufmännischem Geschäftsgeist, die seiner Ansicht nach Ausrichtung und Programm des Theaters diktiert.

„Es ist nur widerwärtig, das Biedermeiertum dieser Wächter der öffentlichen Tugend und die Sonntagsweisheit solcher Gelegenheitsdramaturgen allemal anhören zu müssen, wenn ein Unternehmen gegründet wird, das vier Percent tragen soll.“²³

Heftig wendet sich Salten gegen den „verlogenen Pomp solcher Programme.“ Sittlichkeit, so Salten, ist nicht, wie jene „entrüsteten Sittlichkeitskomödianten“ meinen, durch das „Fremdtum in der Schriftstellerwelt“, nicht durch Trikots weiblicher Darsteller auf der modernen Bühne gefährdet: „Möge man die Schule, die Wahllokale, die Wirtshäuser

in Acht nehmen – dort wird die Sittlichkeit des Volkes gefährdet“²⁴; dort, jedermann verständlich, an den Orten kleinbürgerlich antisemitischer Agitation. Kritisch vermerkt Salten „die Eitelkeit obskurer Populäritätshascher“; die hier zu der „ohnehin üppig genug wuchernden politischen Kannegießerei“ bei diesem Theaterunternehmen am Werk ist. Dennoch geht die kritische Aufgeregtheit in erster Linie um die Frage des Kulturbesitzes. Spaltenlang beschäftigt sich Salten mit Widerlegungen der literarhistorischen Ausführungen und Herleitungen der christlich-sozialen Propagandisten eines deutschen Theaters, karikiert deren „parteidiszipliniertes Gedächtnis“, das „Aufblühen des Kunstphilisteriums.“ Seine polemische Verteidigung auf den Angriff, den die völkischen Theaterpräzeptoren vor allem auch auf die moderne Kunstkritik führen, gilt der Unantastbarkeit eines Begriffs deutscher Kultur, der den Einflüssen von „Brandes, Ibsen, Arne Garborg, Turgenjew, Tolstoi, Maupassant, Giacosa, d’Annunzio“ viel verdankt, sich kunstfremden Einwirkungen und Anforderungen aber zu verschließen hat. Sein Plädoyer gilt aber auch der Verteidigung von Lessings Namen, der im Munde der vaterländischen Theatergründer für die „Reinigung des deutschen Theaters“ gesorgt habe; für das „nationale von Unsittlichkeit freie, deutsche Theater“, so zitiert Salten den Lehrer Tomola. Lessing, so Salten, habe nicht „Moralität und hausbackene Philistrosität mit seinen reinen Kunstprinzipien vermengt.“ „Auch ist er ebenso wenig ein schützender Tomola für die Hausfrauen und höheren Töchter gewesen, als Tomola ein Lessing für die Währinger sein kann.“ Philistrosität, ein Lieblingsvokabel Saltens in diesen Jahren, ist der Preis des Nachgebens gegenüber solcher ungerechtfertigten Ansprüchen. Salten verteidigt mit rhetorischer Militanz gegen alle deutschtümelnden Übergriffe deutsche Kultur insbesondere ihren modernen Bestand, der den Einflüssen der Avantgarde der Nachbarliteraturen sich öffnet. Er verteidigt sie gegen Übergriffe von kunstfremd indoktriniertem Parteidenken, gegen ein zurückgebliebenes, kleinbürgerliches Kunstverständnis, gegen das „Philisterium.“ Dieser von Salten oft benutzte Kampfbegriff wird im übrigen auch in seinem Eintreten für den Zionismus als Kritik an der Assimilationskultur verwandt; Kennzeichen dessen, dass das Moderne-Bewusstsein, wie es Salten bestimmte, nicht nur ästhetisch motiviert war, sondern auch ein politischen Inhalt hatte, soweit es jedenfalls die Judenpolitik betraf. Wie sehr Assimilationsbewusstsein und kulturelle Reflexion und Sensibilität aufeinander verwiesen waren, ist im Einleitungskapitel dargestellt worden.

Im Bewusstsein des modernen Wiener Literaten war „antisemitelnde“ Deutschtümelei in der Kultur überhaupt mit Philistrosität identifiziert. Zum Heine-Tag schreibt Salten in der WAZ am 14.12.1899:

„Seit dreißig Jahren schmückt sich die offizielle deutsche Kultur mit Eichenlaub und Schwertern. Die Wacht am Rhein hat ihren Posten nicht verlassen und läßt Niemanden durch, der die Parole ‚Heil Dir im Siegerkranz‘! nicht kennt.“ Der richtige Name dieses Jahrhunderts lautet: „das preußische Jahrhundert, das Jahrhundert des sittlichen Ernstes, das Philister-Jahrhundert. Zum Paradevorschnitt der Kultur wird mit Trommeln und Pfeifen der Grenadiermarsch geblasen. Alles geht taktfest, mit Richtung und Linie; eine imposante Frontentwicklung der Biederkeit vollzieht sich mit dem üblichen Gepränge, und unter den Tritten des strammgewordenen Philisteriums erzittert die Erde“ – Heinrich Heine wird „kein Denkstein errichtet.“²⁵

Ein kurzer vergleichender Blick noch darauf, wie andere Zeitgenossen, die man üblicherweise zu den Exponenten der Wiener Moderne zählt, auf das Währinger Theaterunternehmen reagiert haben. Reaktionen waren natürlich vor allem von denen zu erwarten, die auch journalistisch tätig waren.

Im Spektrum der Wiener Pressekommentare zu Müller-Guttenbrunn und dem Jubiläums-Theater hat – ähnlich wie im Falle Chamberlain – Karl Kraus eine parteiunabhängige Position eingenommen. In der öffentlichen Wahrnehmung konnte sie aber so unabhängig nicht verstanden werden, weil sich Kraus' Stellungnahmen selbstverständlich vor allem gegen die „Cliquespresse“, die „Literaturjobber“ und den „Tantiemenschmuck“ richteten, die Müller-Guttenbrunns Werk verurteilten. Kraus sieht die Person und die Arbeit Müller-Guttenbrunns am Jubiläums-Theater von der liberalen Presse, der „Neue Freie Presse“ insbesondere, in ungerechtfertigter, voreingenommener Weise geächtet und totgeschwiegen. Müller-Guttenbrunn bedankt sich bei Kraus für dessen Stellungnahme gegen diese Praktiken in einem langen, in der „Fackel“ abgedruckten Brief.²⁶ In der „Fackel“ Nr.146 von 1903 erscheint gar die genannte, an Karl Lueger gerichtete Denkschrift Müller-Guttenbrunns, die Überlegungen zu den inzwischen erkennbaren Krisenerscheinungen des Theaters anstellt. Für Müller-Guttenbrunns Ambitionen vereinnahmen ließ sich Kraus indes nicht.

„Der Beweis, daß ein Theater ohne oder gegen die Clique bestehen kann, ist noch nicht mißlungen; erwiesen ist bloß, daß ein ‚antisemitisches‘ Theater als künstlerische Mißgeburt parteipolitischen Schwachsinn verrecken muß.“²⁷

Dass Müller-Guttenbrunn in seinem Theater „Shakespeare als antisemitischen Hausdichter verwendet“ habe, hat ihn auch in den Augen von Kraus kompromittiert.²⁸ (Müller-Guttenbrunn hatte in seinem Theater den „Kaufmann von Venedig“ in einer das judenfeindliche Stereotyp bestätigenden Inszenierung gebracht). „Aus dem Parteigeist geborne Institutionen [. . .] sind an sich lebensunfähig; im luftleeren Raum erdacht, gehen sie an den Einflüssen der sozialen Atmosphäre zugrunde.“²⁹ Diesen wünschte Kraus' emphatische Vorstellung des Reinen und Unkorruptiblen auch in der Kunst das Theater entzogen. Die Begriffe antisemitisches Theater und jüdische Literaturclique setzt Kraus stets in Anführungszeichen. Dies betont die Behauptung eines parteiunabhängigen Standpunktes, wie es andererseits die ideologisch in der Judenproblematik aufgerissenen Gräben in dieser Auseinandersetzung markiert und die Kontrahenten polemisch gegeneinander ausspielt. – Bahr war – man erinnerte sich wohl seiner Skandal umwitterten Anfänge als deutschnationaler Burschenschaftler – auch unter den Namen, die für die Leitung des neuen Theaters in Aussicht genommen wurden. Er lehnt eigenen Erklärungen zufolge ab, weil dem Direktor des Theaters von den Geldgebern das alleinige finanzielle Risiko aufgebürdet werden sollte. Eine „diabolische Idee der Währinger Männer“, so Bahr, „jener anderen würdig, mit dem Geld der Juden ein antisemitisches Theater anzufangen.“³⁰ Bahrs Kritik ist, ganz ähnlich der Saltens, zum einen die an der finanziellen Spekulation, die dem Theaterunternehmen zugrunde lag; die Geldgeber erwarteten, dass den Organisatoren der Theatergründung ihre „arischen“ Launen“ bei dem unausweichlichen Misserfolg solcher Konzepte schon vergehen würden. Bahrs Kritik ist deutlich aber auch die an der ideologischen Tendenz des Unternehmens. Grundlage der Kritik in beide Richtungen ist das Selbstbewusstsein und die Ansprüche des modernen Künstlers.

„Das ganze Währinger Theater, wie die guten Männer von Währing es sich denken, ist ein Unsinn. Ich zweifle nicht, daß Wien noch ein Theater vertragen kann. Ich glaube sogar, daß wir noch drei, vier Theater brauchen könnten. Aber es müßte irgendeine Spezialität sein, die sie

pflegen. Da wäre ein Theater der Modernen möglich, sehr klein, sehr teuer, sehr raffiniert, was Salten das ‚Theater der Fünfhundert‘ zu nennen pflegt“, und einige andere Spezialitäten.³¹

Dass der Streit um das Kaiser-Jubiläums-Theater ja weitgehend eben auch ein Streit um die Person seines ersten Direktors war, ist erwähnt worden. Schon in den Erwägungen Herzls zur Aufführung des „Neuen Ghetto“ war Müller-Guttenbrunn am Raimund-Theater konsultiert worden. Schnitzler schreibt am 18.2.1895 an Herzl über diesen: „... daß ich (das weiß ich bestimmt) einen tiefen Ekel vor ihm empfinde; daß er mich (das ahne ich) nicht ausstehen kann – u. daß wir uns höflich grüßen, wenn wir uns irgendwo sehen.“³² Im Tagebuch äußert sich Schnitzler drastischer: „der Schuft“, „Denunziant“, „Haderlump.“³³

Nach Müller-Guttenbrunns Demission am Jubiläums-Theater arbeitete er als Kritiker und Schriftsteller unter schwierigen finanziellen Bedingungen. Es gab hier wohl noch kollegialen Kontakt zu Salten. Salten bedauert in einem Schreiben an Müller-Guttenbrunn dessen eingesandtes Feuilleton für die „Zeit“ nicht annehmen zu können. Dabei hätte, so versichert er nachdrücklich, die prekäre finanzielle Lage des Verfassers keinerlei Bedeutung gehabt; dies hatte Müller-Guttenbrunn in einem Privatschreiben an Salten als wahren Grund vermutet. Salten: „Ich lege Wert darauf, Ihnen das nochmals, privatim, mitzuteilen.“³⁴

Anmerkungen:

¹ Franz Hadamowsky, Wien Theatergeschichte, Wien u. München 1988, S.755.

² Dr. Karl Lueger, Über einige Wiener Fragen. Ein Interview, in: Die Wage, Bd.1 (1898), Nr.22, S.366.

³ F. Hadamowsky (1988), S.755/756.

⁴ FS, „Der Mann ohne Vorurteil“, in: WAZ vom 3.11.1896, S.2.

⁵ Wohin dieser demokratisch gesonnene Deutschnationalismus der 80er Jahre nach Abenteuern mit dem politischen Antisemitismus in den 90er Jahren schließlich in den Jahren nach 1900 sich entwickelte, ist in dem von Nikolaus Britz herausgegebenen Sammelband über Müller-Guttenbrunn (München 1966) dokumentiert. Müller-Guttenbrunn preist das Landleben, die „einfachen, natürlichen Lebensverhältnisse“ (S.35). Seinem Antikapitalismus liegt die Angst vor der „Proletarisierung“ zugrunde, die für ihn vor allem eine geistige und moralische Entwurzelung ist. Dem „Bürger und Hausvater“ früher, so kritisiert er, stehe jetzt der „klassenbewußte Proletarier“ gegenüber, und die „Majestät der Masse“ diktiert überall (S.54 ff).

⁶ Adam Müller-Guttenbrunn, Der Roman meines Lebens, Leipzig 1927, S.141 f.

⁷ A. Müller-Guttenbrunn, Wien war eine Theaterstadt (= Gegen den Strom, H.II), Wien 1885, S.35/36. Vorschläge in ähnlicher Richtung für volkspädagogische Reformen des Buchhandels und für die Gründung eines „Volksliteratur-Vereins“ macht Müller-Guttenbrunn in Die Lectüre des Volkes (= Gegen den Strom, H.IX), Wien 1886.

⁸ A. Müller-Guttenbrunn, Erinnerungen eines Theaterdirektors, Leipzig 1924, S.32.

⁹ A. Müller-Guttenbrunn, Erinnerungen, S.91 ff.

¹⁰ Vgl. A. Müller-Guttenbrunn, Das Raimundtheater, Wien 1897.

¹¹ Vgl. A. Müller-Guttenbrunn, Das Raimund-Theater, in: Neue Revue, Jg.8 (1897), Bd.1, S.71 ff.

¹² Vgl. Erika Weinzierl, Antisemitismus in der österreichischen Literatur, in: Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs, Bd. XX, 1967, S.358.

¹³ FS, Die Einschleicher, in: WAZ vom 22.5.1895, S.8.

¹⁴ FS, Die Raimund-Theater-Affaire, in: WAZ vom 27.2.1896, S.3. FS, Das Elberfelder System, in: WAZ vom 1.4.1896, S.2. Über den Niedergang des Theaters unter Müller-Guttenbrunns Leitung, über die Schritte der Entfremdung von seiner politischen und sozialen Basis informiert die Studie von Richard S. Geehr, The Aryan Theatre, in: Wiener Library Bulletin XXVIII (1975), S.25-32.

¹⁵ Max von Millenkovich-Morold (1940), S.215.

¹⁶ A. Müller-Guttenbrunn, Roman meines Lebens, S.273.

„Vielleicht find ich da die Möglichkeit, mit einer anständigen Abfertigung loszukommen. So klar wie heute war mir die Aussichtslosigkeit meiner Position noch nie. Ich gebe die Zukunft des Theaters auf. Die Partei verlangt schneidige Stücke in ihrem Sinne, der Zensor verbietet sie, weil das Theater zum Jubiläum des Kaisers gegründet wurde, die guten Autoren sind mir nicht erreichbar, die mittelmäßigen bringen mein Repertoire um, die Juden und ‚Judenknechte‘ meiden mein Theater, die anderen brauchen überhaupt keines! Da mag der Teufel Direktor sein!“ (S.246).

Müller-Guttenbrunn schrieb in den 90er Jahren häufig in dem „Deutschen Volksblatt“ Ernst Verganis, das in den Jubiläumstheaterangelegenheiten später zu seinen schärfsten Kritikern zählte. Ab 1904 schrieb er für den „Grenzboten“ in Preßburg, der von dem antisemitischen Abg. Istvan von Simonyi herausgegeben wurde.

In der „Fackel“ ist eine Denkschrift von Müller-Guttenbrunn zu den Wiener Theaterverhältnissen am 11.11.1903 veröffentlicht worden. (Vgl. Anm.18). Die Sympathie von Kraus für Müller-Guttenbrunn, über dessen durchaus „mittelmäßige Fähigkeiten“ er sich keine Illusionen machen wollte, belegt einmal mehr die überraschenden und heiklen Bündnisse und Koalitionen in der Zerfallsperiode des Liberalismus. Verbindungen zwischen demokratischen und deutsch-völkischen Ideen, der konservativ-liberalen Presse und den Protagonisten der literarischen

Moderne, Verbindungen zwischen einer antisemitischen und kritisch fortschrittlichen Kulturkritik, die sich in einem gemeinsamen Idealismus gegen die Kommerzialisierung der Kunst wandte und an der sich letztlich ja auch Müller-Guttenbrunn scheitern sah. Es waren freilich zumeist Verbindungen, die der gemeinsame Gegner herstellte.

¹⁷ A. Müller-Guttenbrunn, *Erinnerungen*, S.25.

¹⁸ Dazu Geehr (1975), S.25 f. Vgl. ebenso S. Beller (1989), S.90.

¹⁹ Vgl. L. Kunschak (1937), S.11 u. 71.

²⁰ S. Zweig (1970), S.37 f.

Darin findet Zweig Zustimmung noch von seinen späteren völkischen Verfolgern, die aus dem gescheiterten Experiment Lehren zu ziehen versuchten. Friedrich Walter schreibt 1944: „Und noch weniger als die christlich-soziale und die deutschvölkische Bewegung eine über ihre nächste Gefolgschaft hinaus wirkende Presse aufzubauen imstande waren, vermochte die eine wie die andere die Bedeutung von Schrifttum und Theater für die Verbreitung ihres Gedankengutes voll zu erkennen, geschweige denn die aus solcher Quelle kommende Werbekraft auszunützen“ (Fr. Walter 1944, S.406).

²¹ Vgl. A. Müller-Guttenbrunn, *Erinnerungen*, S.207-217.

²² A. Müller-Guttenbrunn, *Roman meines Lebens*, S.252.

²³ FS, *Der Lessing aus Messing*, in: WAZ vom 23.10.1896, S.2.

²⁴ Ebd.

²⁵ FS, *Zum Heine-Tag*, in: WAZ vom 14.12.1899, S.2.

²⁶ *Die Fackel* (1900), Nr.28, S.24 ff.

²⁷ *Die Fackel* (1903), Nr.145, S.23.

²⁸ *Die Fackel* (1903), Nr.146, S.11.

²⁹ *Die Fackel* (1903), Nr.145, S.23.

³⁰ H. Bahr, *Das Währinger Theater*, in: *Die Zeit*, Bd. X (1897), Nr.118, S.11-12.

³¹ Zu diesem wohlwollenden Hinweis Bahrs auf Salten bildet ein kleiner parodistischer Dialog aus dessen Feder in der WAZ einen ironischen Gegensatz (*Die Einschleicher*, a.a.O.). Bahr, der potentielle Nachfolger Müller-Guttenbrunns am Raimund-Theater, wird hier, neben diesem karikiert als in vielen Wandlungen erfahrener, stets um Aufsehen und Sensation besorgter Zeitgenosse. Solche publizistischen Sticheleien taten bemerkenswerterweise der Loyalität und wechselseitigen Unterstützung in allen Fragen des schriftstellerischen und journalistischen Metiers und auch dem freundlichen, ja freundschaftlichen persönlichen Umgang keinen Abbruch.

³² A. Schnitzler, *Briefe 1875-1912*, a.a.O., S.262.

³³ A. Schnitzler, *Tagebücher 1917*, a.a.O., S.35.

³⁴ FS an Müller-Guttenbrunn vom 25.6.1904. CZA. Mappe FS.

5.3. Theodor Herzl: „Das neue Ghetto“

Die höchst assimilationsrelevante Bedeutung von Kultur, der deutschen insbesondere, so wie sie im Eingangskapitel dargestellt worden ist, behinderte die Wahrnehmung und Reflexion des Antisemitismus auch in Zeiten seiner brennenden Aktualität sowohl in der zeitgenössischen Theaterproduktion als auch in den literaturkritischen Diskursen, vor allem dann natürlich, wenn sie sich auf das Hoftheater bezogen. Mit enormem Aufsehen durchbrach erstmals Theodor Herzls Drama „Das neue Ghetto“ dieses vor allem von jüdisch-liberalem Geist bestimmte Tabu. Es müsse „eine erlösende Wirkung davon ausgehen“, und es ist, schreibt Herzl, durchaus „ein Stück Judenpolitik“ auf dem Theater.¹ Saltens Stimme ist eine in dem vielstimmigen Chor der Kritik.

Herzls Stück war im Herbst 1894 in Paris entstanden, es wurde aber erst 1897 im Verlag der „Welt“ veröffentlicht und erst am 5. Januar 1898 im Carltheater uraufgeführt.² Im ersten Akt heiratet der Wiener Anwalt Dr. Jacob Samuel die Tochter eines völlig assimilierten jüdischen Börsianers. Diese Verbindung und die neureiche Gesellschaft, in die er damit gerät, kostet ihn die für ihn bedeutsame Freundschaft mit Franz Wurzelechner, einem katholischen Anwalt, der ihm mitteilt, dass er einer antisemitischen Partei beitreten möchte. Seine Überzeugung aber auch der Wunsch, dort voranzukommen, erlaube ihm keinen Kontakt zu dem Milieu von Geldjuden. Jacob Samuel ist dankbar für die Jahre der Freundschaft, und doch ist Bitterkeit und Anklage in seinen Worten, wenn er dem Freund antwortet:

„Mit Gewalt habt Ihr uns auf das Geld geworfen – und jetzt sollen wir auf einmal nicht am Geld kleben! Zuerst habt Ihr uns tausend Jahre in der Sklaverei gehalten – dann sollen wir von einem Tag auf den anderen frei werden.“ Seine Konsequenz: „Und wenn Du mir jetzt die Wahl stellst, mit wem ich gehen will – mit Dir oder mit Wasserstein, so hab’ ich gewählt. Zum Wasserstein gehör’ ich, ob er reich oder arm ist. Ich kann ihm nichts vorwerfen, so wenig, wie ich Dich loben kann. Ihr steht jeder nur dort, wo Euch Eure Geschichte hingestellt hat. Aber weiter muß man kommen! Verstehst? Weiter, höher! Dann ist man ein Mensch!“³

Samuel sieht sich aber auch von seiner neuen Verwandtschaft geringgeschätzt, weil sie für seine moralischen Maßstäbe anwaltlichen Handelns wenig Verständnis hat. Kurze Zeit später wird Samuel von einem sozialdemokratischen Arbeiter aufgesucht, der um juristische Unterstützung eines Streiks in der Kohlegrube von Dubnitz bittet. Sie gehört zu einem größeren Teil Baron von Schramm, einem Antisemiten und, durch einen lange zurückliegenden Streit, einem persönlichen Feind Samuels. Zu einem kleineren Teil sind aber auch die Rheinbergs, die Familie seiner Ehefrau, an dem Bergwerk beteiligt. Samuel unterstützt den Streik, der dennoch erfolglos bleibt. Die Streikaktionen haben zu einem Wassereinbruch in der Grube geführt, durch dessen Folge mehrere Bergarbeiter getötet werden. Baron von Schramm ist nicht mehr in der Lage, das Unternehmen aufrechtzuerhalten. Samuel wird von Schramm beschuldigt, durch seine Einmischung ihn ruiniert zu haben und mit den Rheinbergs unter einer Decke zu stecken. Es kommt zu Beschimpfungen und antisemitischen Ausfällen des Barons; Samuel ohrfeigt ihn; dies führt zum Duell, bei dem Samuel tödlich verletzt wird. Seine letzten Worte an den ehemaligen Freund Franz:

„Weißt noch, – was ich wollte? . . . Versöhnen! . . .” Und in der Schlusszene an seine jüdischen Verwandte und Freunde gerichtet: „Juden, meine Brüder, man wird Euch erst wieder leben lassen – wenn Ihr . . . Warum haltet Ihr mich – so fest? . . . (Murmelt) Ich will – hinaus! . . . (sehr stark) Hinaus – aus – dem – Ghetto!”⁴

Das Stück hat ein Thema, das lange für unberührbar gehalten worden war, und es scheint das Resultat großer innerer Kämpfe Herzls gewesen zu sein.⁵ Er hat es in wenigen Wochen geschrieben, und er hat alles darangesetzt, es auf die Bühne zu bringen. An Schnitzler schreibt er am 8.11.1894, dass er neben dem „leidenschaftlichen Wunsch mein Werk der Welt mitzuteilen, den noch viel, viel leidenschaftlicheren habe, mich zu verbergen.”⁶ Und am 17.12.1894 auf dessen Einwände: „Ich will durchaus keine Verteidigung oder ‚Rettung‘ der J.[uden] machen, ich will die Frage nur mit aller Macht zur Diskussion stellen! Aussprechen will ich mich – von der Leber und vom Herzen weg.”⁷ An Heinrich Teweles, den er um Hilfe dabei bat, das Stück in Prag auf die Bühne des Königlich Deutschen Landestheaters zu bringen, schreibt er am 19.5.1895:

„Seit einiger Zeit glaube ich nämlich, daß es für mein Leben keinen größeren Zweck gibt, als mich der Judensache anzunehmen, aber anders, als man es bisher getan, freier, höher und eigentümlich [. . .] Alles andere wird Ihnen das Stück selber sagen. Es muß auf die Bühne, Teweles! Es schreit nach der Bühne.”⁸ „Man kann sich denken, wie dieser Brief auf mich wirkte”, schreibt Teweles. „Aus dem harmlos scherzenden Wiener Feuilletonisten, der zwar oft genug seinen flammenden Ehrgeiz verriet, den aber stets nur literarische Kronen zu locken schienen, war plötzlich ein Kämpfer, ein Proselytenmacher, eine Art Prophet geworden.”

Schnitzler lobte manches daran, kritisierte aber auch, vor allem die Sterbeszene am Ende des Stücks. Und er machte detaillierte Verbesserungsvorschläge.⁹ Unter dem Pseudonym Albert Schnabel sollte das Stück auf der Bühne erscheinen. Der prominente Name des Verfassers sollte ihm nicht im Weg stehen, ihm aber bei den Bühnen und Verlagen auch nicht helfen. Dies war Herzls nachdrücklich vertretene Absicht. Schnitzler war von Anfang an skeptisch gegenüber der „Pseud. comödie”, beriet Herzl in diesem Vorhaben aber dennoch engagiert.¹⁰ Herzl lag also viel an dem Stück, in seinem literarischen Testament von 1897 nennt er es „mein liebstes Stück.”¹¹ Was allerdings wollte er in ihm zum Ausdruck bringen? Die zionistischen Weggefährten unter den Zeitgenossen sahen die Idee und die rauschhafte Niederschrift des Stücks in so kurzer Zeit natürlich gern als ein providentieller Akt. Leon Kellner schreibt: „So empfing Herzl ohne sein Wissen, sicher gegen seinen Willen, die Weihe zum Dienste für das jüdische Volk. Ganz wie bei den alttestamentlichen Propheten.”¹² Von den gegenwärtigen Historikern sieht Desmond Stewart das Stück eher als „last attempt at being a serious playwright.”¹³ Im Erfolgsfall hätte er, so Stewart, seine literarische Karriere wohl fortgesetzt. Liest man es aber, wie es Joseph Fränkel und Alex Bein tun,¹⁴ als ein Akt der Selbstbefreiung Herzls von einem Alpdruck und damit als Beginn der Entwicklungsgeschichte seines jüdischen Selbstbewusstseins, so ist viel darin zu lesen. Das Konzept und die Richtung der Botschaft, die das Stück vermitteln soll, aber bleiben bezogen auf den Zeitpunkt seiner Entstehung und ohne biographische Interpretation unklar.¹⁵ Jacques Kornberg hat zuletzt den Versuch gemacht, das „Neue Ghetto“ als „key text“ („even more important than ‚The Jewish State‘“) für das historische Verständnis von Herzls Entwicklung darzustellen. „The source of the drama is inward, psychological, centering on issues of psychic dependence and self-esteem. The story is Herzl’s own. The play marks his break with Austro-German assimilation.”¹⁶ Kornberg nennt das „Neue Ghetto“ Herzls „first conversion experience“,

zugleich eine implizite Autobiographie und ein entscheidender Wendepunkt hin zu einer zionistischen Formulierung des Judenproblems.

Soviel Klarheit musste zunächst einmal in innerer Verarbeitung und Entwicklung des Bewusstseins vom eigenen Judentum geschaffen werden. Sicher konnte und wollte das Theaterstück damit noch keinen konzeptuellen, widerspruchsfreien Gedanken für die Lösung des Problems präsentieren. Die politisch und moralisch noble Haltung Jacob Samuels, in dem sich manches wiederfindet, was Herzls Lebenskonzept und auch sein Familienschicksal bis dahin bestimmte, gerät am Ende aber in faktische Komplizenschaft mit der jüdischen Parvenügesellschaft, die auf seine Moral pfeift. Die Antisemiten konnten sich bestätigt fühlen. Keine Lösung, keine praktische Idee war erkennbar, dennoch war ein neues, bislang tabugeschütztes Thema formuliert. Ob in seinen theoretischen Lösungsvorstellungen mehr oder weniger einleuchtend und konsequent, ob künstlerisch oder theatralisch schon überzeugend und wirksam genug – einige Äußerungen der handelnden Personen, lapidare Sätze und Urteile von der Bühne eines Wiener Theaters herunter, mussten auf das an diesem Ort jedenfalls darauf unvorbereitete Publikum alarmierend wirken, peinliche Verlegenheit bereitend.

Auf beides, auf die problematischen Seiten der Konzeption des Stücks wie auf das unerhörte Thema, reagierten die zeitgenössischen Kommentare zu der Erstaufführung im Januar 1898.¹⁷ Der Rezeptionshintergrund zu diesem Zeitpunkt ist natürlich vor allem geprägt durch die inzwischen erfolgte Veröffentlichung von Herzls „Judenstaat“ und die kontroversen Debatten und ersten organisatorischen Initiativen der Zionisten, die diesem epochalen Manifest folgten.

Natürlich konnten auch die „Judenstaats“-Anhänger mit der unklaren zionistischen Botschaft dieser frühen künstlerischen Reflektionen Herzls zum Judenthema nicht recht zufrieden sein. Vor allem aber waren natürlich das liberale Kulturbewusstsein und die antisemitische Presse durch Herzls Stück provoziert und zur Stellungnahme herausgefordert. Albert Leitich beklagt in der „Deutschen Zeitung“ zunächst, dass die „unnatürliche Ebenbürtigkeitsstellung“ der Juden, vom Liberalismus „voreilig“ veranlasst, und insbesondere ihre Macht in der Presse es ermöglicht haben „das gebildete Publikum Europas tatsächlich seit ihrer Emanzipation so zu präparieren[. . .], daß sie noch vor kurzem auf eine sehr allgemeine Zustimmung rechnen konnten, wenn sie in ihren Blättern ein Stück antisemitischer Tendenz, eine Dichtung, die dem Judentum mit den Argumenten reiner Wahrheit zu Leibe geht, als eine Roheit, eine Verletzung der Humanität und Frechheit hinstellten.“¹⁸ Das antisemitische Vorurteil fühlt sich durch die Reaktion des Publikums, der Rezensent sah das Theaterparkett von Juden beherrscht, bestätigt. „Der furchtbare Haß der jüdischen Minorität gegen uns Christen, den das vorsichtige und feige Judentum im Leben nie laut werden läßt“ – er kam im Beifall für Jacob Samuel zum Ausdruck, der „einem Offizier von der Schneidigkeit und dem imponierenden Stolz eines Schramm“ ins Gesicht schlägt. Dennoch erfährt der dem Stück 1898 nachträglich unterlegte Zionismus eine bemerkenswerte Würdigung durch den antisemitischen Kritiker. Das neue Ghetto der Juden widerspiegelt in der Schilderung Herzls „anschaulich und wahr“, so Leitich, worin uns die Juden „durch ihr Rassenwesen zuwider“ sind, etwa ihren asozialen Erwerbssinn und ihr Poussieren mit dem Adel. Diese Art Antisemitismus der zionistischen Kritik unterstützt das jüdenfeindliche Weltbild. Was für Leitich insoweit „inhaltlich ehrlich“ am Anfang des Stücks steht, nimmt in der Handlung aber einen Fortgang, den er unwahr, inkonsequent nennt, „Retortentragik“, „verbrauchte Theatereffekte.“ Sein Resümee: „Recht gemacht hat er es weder den Juden, noch den Christen, noch dem kritischen Beschauer“ – trotz „guter Absichten“ des Autors.

Salten geht auf den aktuellen gesellschaftlichen und ideologischen Hintergrund der Thematik des Stücks in der Einleitung zu seiner Rezension in der WAZ ausführlich

ein.¹⁹ Breit malt er die psychische Bedrängnis und Ratlosigkeit von Juden gegenüber den antisemitischen Überfällen aus, biblisches Pathos, die Worte des Psalmisten („das Wort, das geschrieben steht“) dabei nicht scheuend. „Allein, wie es auch immer gehen mag, man wird die Juden nie mehr in den Ghettokäfig sperren, und sie wie sprachlose Tiere prügeln können. Es ist ihnen gegeben worden, zu sagen, was sie leiden.“ Diese von dem neu errungenen jüdischen Selbstbewusstsein ermöglichte Ausdrucksfähigkeit dokumentiert Herzls riskantes Stück.

„Lauter als eine Zeitungsstimme tönt, haben sie [die Juden. M. D.] überhaupt noch nicht gesprochen, und in dem Schauspiel von Theodor Herzl: ‚Das neue Ghetto‘ geschieht es zum erstenmale, daß von der Bühne herab Juden und Judenfeinde angeredet werden. Jedes andere, auch das gefährlichste Problem erscheint neben diesem Thema als harmlos. Ein Judenstück auf dem Theater ist wie eine brennende Lunte an einem Pulverfaß.“

Salten lobt Herzls „kühnen Versuch“, seine „mutige Tat.“ Dass sie gleich im ersten Anlauf gelingt, dafür ist es fast noch zu früh, gerade für einen Juden: „Die Judenfrage muß jedem Künstler vorerst noch zu sehr in den Händen brennen, als daß er ruhig daran formen könnte.“ Auch mit Herzl ist der – gerechte – Zorn bei der Abfassung des Stücks durchgegangen, „die Kränkung und die Entrüstung machten sich gewaltsam Luft.“ Was, unter künstlerischem Gesichtspunkt, entstanden ist und was, so der wohlwollende Tenor von Saltens Kritik, auch vorerst nur entstehen konnte, ist ein „Tendenzstück.“ Der Begriff ist, wie im Abschnitt 5.1. ausgeführt worden ist, für die ästhetischen Urteilskriterien von Salten in den 90er Jahren vor allem von großer Bedeutung, und er hat Bedeutung insbesondere für die kritische Auseinandersetzung der Wiener literarischen Moderne mit der naturalistischen Moderne in Deutschland. Tendenz, hieß es dort, ist etwas Raisonables, etwas Geistesprungenes, dem LEBEN feindlich. Salten demonstriert die „Tendenz“ an Herzls Stück:

„An jeder Stelle, überall auch da, wo eine innere Notwendigkeit nicht vorhanden ist, wird von der Judenfrage gesprochen. Dr. Samuel ist in Verlegenheit, sein Freund Wurzelechner bietet ihm Geld an. ‚Das ist ja mein Traum, daß die Christen den Juden borgen‘, sagt Samuel. Durch dieses fortwährende Formulieren des Themas bekommt das Stück etwas Trockenenes. Unter der dünn aufgetragenen Schichte menschlicher Formen bricht jeden Augenblick die Tendenz hervor. Was gezeigt werden soll an lebendigen Vorgängen, das wird gesagt. Diese Menschen stehen nicht in der warmen Atmosphäre eines Schicksals, sie erleben die Dinge nicht, sie agieren zu oft im luftleeren Raum der Debatte und besprechen die Dinge nur. Aber an vielen lebhaften und vorzüglichen Details, an kleinen und doch scharf charakterisierenden Zügen, merkt man, daß hier ein Künstler in der Aufwallung seines Temperaments den bildenden Spachtel weggeworfen und zur Waffe gegriffen. [. . .] Aus jeder Szene, fast aus jedem Satz hört man die schmerzliche Empörung, in der ‚Das neue Ghetto‘ geschrieben wurde. Man muß es verstehen, wenn der dramatische Dichter mit einemmale zum Anwalt wird, wenn er seine Figuren beiseite schiebt, um selbst das Wort zu ergreifen. Wird auch der künstlerische Fehler dadurch nicht aufgewogen, so läßt er sich doch entschuldigen.“

Persönliche Sympathie und Gesinnungsnähe Herzl gegenüber steht in erkennbarem Konflikt mit dem ästhetischen Urteil über das Stück. Dies ist an sich eindeutig. Es ist misslungen.

So sehr also Salten Herzls mutige Tat auch schätzt, so sehr er selber auch persönlich herausgefordert sich zu fühlen scheint dem Thema gegenüber, das Herzls Schauspiel zum erstenmal auf die Bühne bringt, an der Vorrangigkeit ästhetischer Kriterien für die Bewertung des Theaterkritikers lässt Salten keinen Zweifel. „Zu dem

wirklichen, großen Judendrama ist er nicht vorgedrungen.“ Es ist nur die „gesellschaftliche“ Seite der Judenfrage, die Herzl behandelt. „In ihrer ganzen Komplexität wird die Judenfrage in diesem Stück nicht aufgerollt.“ Neben der erwähnten kompositorisch-formalen Problematik der szenischen Defizite des Stücks ist es inhaltlich vor allem der ganz kleine Kreis jüdischer Typen, das Fehlen der geschichtlichen Dimension der jüdischen Frage, der den Horizont von Herzls dramatischen Versuch begrenzt. „Durch dieses Stück geht nur das Salonleiden des Tages“ – vielleicht hat Herzl gar im Rückblick auf seine Entstehungszeit, der vier entscheidende Jahre gefolgt waren, diesem schroffen Urteil über sein Stück nicht durchaus widersprechen wollen.²⁰

Die Tagebücher Schnitzlers, der mit dem problematischen Stück ja so eng befasst war, enthalten über das „Neue Ghetto“ und über die Angelegenheiten, die er mit dessen Autor darüber hatte, kaum etwas; kein Hinweis also auf Gespräche, die mit den Freunden darüber geführt worden wären. Dennoch enthält der zitierte Briefwechsel mit Herzl Kommentare zu dem Stück, die sich in aufschlussreicher Weise mit denen Saltens decken; kaum vorstellbar, dass gerade in dieser Zeit einer intensiven, wenn auch stets störanfälligen Beziehung zwischen Schnitzler und Salten kein Meinungsaustausch über das Stück stattgefunden hat. Schnitzler beriet Herzl engagiert in der Konzeption des Stücks, und er hält mit seinen Einwänden nicht zurück. Er spricht wie Salten von einer „gewissen jüdischen Gesellschaft“, die das Stück porträtiert, und er vermisst einige wichtige jüdische Typen, ein paar sympathischere.²¹ Auch das Tendenzmäßige bemängelt Schnitzler ähnlich als gewisse „Absichtlichkeiten“ in dem Stück. Etwa bei Jacob Samuel: „Durch seine Haut schimmert zu stark, was ja schon kräftig genug in den Vorgängen des Dramas sich ausdrückt, – die Idee des Stücks. Der Grundfehler aller modernen Helden beinahe? –“²² Einiges von der Haltung Schnitzlers zu dem Thema des Stücks wird in der ermutigenden Entschiedenheit seiner brieflichen Mitteilungen an Herzl deutlich: „Ihr Stück ist kühn, – ich möchte es trotzig haben. Und vor allem lassen Sie Ihren Helden nicht so ergeben sterben [. . .] Sie sehn, wie ernst es mir damit ist.“²³

Schnitzler und Salten haben sich in ganz anderer Weise auf das Judendrama Herzls eingelassen als etwa Ludwig Speidel, der jahrzehntelang maßgebende Literatur- und Theaterkritiker Wiens in der „Neuen Freien Presse.“²⁴ In deren Redaktion, notiert Herzl, wurde gegen das Stück vor seiner Aufführung „gewütet“, „durch den grossen Theatererfolg“ aber sei „die Stimmung zu meinen Gunsten umgeschlagen.“²⁵ Von diesem Stimmungswechsel scheint Speidels Haltung nicht beeinflussbar gewesen zu sein. Auf das Thema des Stücks und auf seine Botschaft, wie fatalistisch und ratlos auch immer, geht Speidel nicht ein. Einsilbig nur deutet er hin auf „die ernste Tendenz und de(n) trostlose(n) Ausgang des Stückes [. . .], in welchem so viele dunkle Schatten aufsteigen.“ Zionismus ist ihm ein „seltsamer Gedanke“, und dass er hier das Werk eines Redaktionskollegen zu besprechen hatte, mochte ihm die Sache noch seltsamer und heikler gemacht haben. Der unumstrittenen Autorität in allen bürgerlich-liberalen Feuilletonfragen ist der Zionismus so unverständlich wie der Antisemitismus, der wie „Mehltau“ auf die „Aussaats des Liberalismus“, zu der selbstverständlich auch die Emanzipation der Juden gehöre, gefallen sei. Assimilation bleibt für Speidel „die zweite und echte Emanzipation des Juden, ohne welche die erste Emanzipation nur eine Formalität bleibt.“ Die Figur Jacobs Samuels verfolgt er darum auch gleichsam nur bis zu diesem Punkt, unter dem Assimilationsaspekt. Entdeckte Albert Leitch, der antisemitische Kritiker, darin die kritische Qualität des Stücks, so wendet der liberale Kritiker die Problematik tragisch. Die Tragödie Jacob Samuels erklärt und verklärt er sich und seinen Lesern als eine ganz persönliche, zu der die Gestalt des Börsenagenten Wasserstein – ein glücklicher theatralischer Einfall Herzls – eine „humoristische Widerlage“ schaffe. Die tragische Dimension eines jüdischen Schicksals und des Schicksals vielleicht der

jüdischen Assimilation wird kaum berührt. Der Schwabe zitiert schwäbisch: „Es menschelet halt überall“.

Eine ähnlich liberale Position wenngleich schon deutlicher gegen den Zionistenführer gerichtet vertritt auch Karl Kraus in einem Feuilleton für „Die Wage“ und einen Tag später in seinem „Wiener Brief“ für die „Breslauer Zeitung.“²⁶ Der Zionismus gilt ihm wie Speidel als „historischer Irrtum“, dem gegenüber er selbstironisch die Haltung des „verstockten Europäers“ verteidigt, „ohne Sehnsucht nach dem gelobten Land.“ Was sich da unter nationaljüdischen Fahnen in Begeisterung für Palästina redet, hält er für so wenig bedeutungsvoll und zukunftsreich wie, zu dieser Zeit noch, den Antisemitismus: „eine Partei von Dummköpfen [, die] ephemeren Terrorismus ausübt.“ An dem Zusammenspiel von Zionismus und Antisemitismus unter der Parole „Hinaus mit euch Juden“ entzündet sich Kraus' satirische Kritik. Ein „Partikelchen des Weltleids“, so Kraus ungerührt, hat in Herzls Stück immerhin einen „ehrlichen Gestalter“ gefunden. Den Allüren des „Königs von Zion“ aber auch den Spekulationen der Reporter, so Kraus befriedigt, wurde der Abend nicht gerecht: die angesagten Demonstrationen blieben aus.

Auch für den Kritiker der anderen großen liberalen Zeitung, des „Neue Wiener Tagblatt“, ist das Thema von Herzls Bühnenstück „nicht reif für eine dramatische Behandlung. [ES] ist im Zustand der Episode, und daher zu schwach, ein volles Stück zu tragen.“²⁷ Zwar stimmt er in der ästhetischen Kritik an dem Stück mit Salten überein, im Vorwurf der Tendenz nämlich:

„Der Kardinalfehler des Stücks ist daher seine Absichtlichkeit, sein bedenkliches Bemühen, in eine brennende Frage - Oel zu gießen“; keineswegs aber in der gesellschaftlichen Bewertung des Werks und offenbar auch nicht in den ideologischen Positionen hinsichtlich der Judenfrage. Für ungut und überflüssig hält er die „Hineinziehung der Judenfrage.“ Es hätte sonst „ein soziales Drama des großen allgemeinen Leids, nicht eines Spezialschmerzes“ werden können. Dem sozialen Drama der allgemeinen Menschheitsleiden steht im liberalen Kulturbewusstsein die Bühne offen, nicht aber „die Frage, welche Theodor Herzl von der Gasse weg auf die Bühne gebracht hat.“

Dass es auf der Bühne dann doch kein skandalöses Gassenstück wurde, dass die Demonstrationen ausblieben, die „in nervösen Kreisen unserer Stadt“ schon angekündigt waren, darüber ist auch dem Kritiker des „Fremdenblatts“ Erleichterung anzumerken.²⁸ Dass alles ruhig über die Bühne ging, gibt dem Lieblingsblatt des Kaisers auch Gelegenheit, Achtung vor dem Autor, dem „ideal gesinnten Mann“ und seinen „Überzeugungen“ auszusprechen. Das neue Ghetto versteht der Kritiker verharmlosend als „Gedankenghetto“, in dem vor allem die reichen Juden eingeschlossen sind und das Stück selber als Schritt zur „inneren Reform“ des Judentums, bevor die äußere, politische sich im „Judenstaat“ entwickeln konnte. Dennoch ist auch bei ihm der Vorwurf des Tendenzmäßigen, das auf dem Theater nichts zu suchen habe: Wäre es nicht besser gewesen, wenn Herzl eine neue Broschüre über die „innerliche Reform“ des Judentums abgefasst hätte, „als vom Theater aus für seine Idee Propaganda zu machen? Wir glauben, diese Frage bejahen zu müssen“ – so das offiziöse Fremdenblatt.

Der Kritiker der „Arbeiter-Zeitung“ verteidigt das Stück Herzls gegen beide Parteien, gegen seine antisemitische Verurteilung bzw. Ausbeutung, aber auch gegen den Beifall, den jüdische, „dunkle Finanz-Existenzen“ ihm bei seiner Uraufführung spendeten.²⁹ Sie erinnern ihn an ein Berliner Theaterereignis, „wo auch bekannte Ausbeuter bei der Aufführung der ‚Weber‘ applaudiert haben.“ „Die moderne Judenfrage in ihrem Kern“ sieht er durch das Stück nicht berührt, ebenso wenig wie irgendeine Spur zionistischen

Gedankens. Den aufklärerisch emanzipatorischen Gehalt des Stücks erkennt er darin, dass Herzl ein rein jüdisches Milieu, „mit Wärme und Unbefangenheit geschrieben“, auf die Bühne bringt. Die Sympathie, die er dem Stück entgegenbringt, ist die einem gleichsam vorzionistischen jüdischen Selbstbewusstsein gegenüber, das einen Toleranzappell enthält, der sich auf „die großen Traditionen des deutschen Volkes“, auf Lessing insbesondere, berufen kann.

Man sieht bis hierhin, dass die Fragen der von Herzl neugegründeten jüdischen Nationalbewegung, die von einem in der Öffentlichkeit kaum ignorierbaren Einfluss auf das Verständnis und den gesellschaftlichen Widerhall des Stücks waren, durchaus in die Betrachtungen der Rezensenten mit einfließen, z.T. nur beiläufig und bagatellisierend, z.T. mit ironischem Kommentar oder auch mit Erleichterung über ausgebliebene Demonstrationen. Noch in der entschiedenen Abwehr von Zeitgenossen gegen solche Bezüge scheint etwas von gewollter Nichtzurkenntnisnahme des spektakulären politischen Hintergrunds des „Neuen Ghetto“ am Werk etwa wenn J.J. David gegen Herzls „Geschmacklosigkeit, ja Kraßheiten“ in dem Stück polemisiert; ein Künstler, der „Zimmermannshandwerk“ tun wolle.³⁰ Diesen Hintergründen folgt in einer offenen und gänzlich vorbehaltlosen Weise, die das Stück dann allerdings gleichsam nur zum Anlass nimmt für ein entsprechendes Plädoyer, ein Nicht-Jude, Hermann Bahr.³¹ Der Besprechung des Stücks ist nur ein kurzer, – bis auf den letzten Akt – zustimmender Absatz gewidmet, das Übrige ist ein Referat über die Berechtigung, über die historische und gesellschaftliche Notwendigkeit des Zionismus und zwar von einem paradox liberalen, nichtrassistischen Rassestandpunkt aus. Die Idee der jüdischen Assimilation ist für Bahr eine aufklärerische Illusion.

„Im Verstande waren sie jetzt den Deutschen oder Franzosen gleich; in den Dingen, die zur Herrschaft des Verstandes gehören, konnten wir sie als die unseren empfinden. Aber zum Leben kommt man mit dem Verstande nicht aus: es wendet sich an die dunkleren Gewalten der Instinkte. Welche Instinkte hatten sie? Ihre jüdischen hatten sie sich mit Leidenschaft entrissen. Unsere konnten sie nicht haben, weil doch die Instincte eine Mitgift aus vielen Vergangenheiten sind; woher sollten sie, mit ihrer ganz anderen Geschichte, unsere Vergangenheiten nehmen? Sie blieben also an Instincten leer, sie hatten nichts als ihren Verstand, von diesem allein mußten sie leben. So sind sie jene theoretischen Menschen geworden, denen es zu einer ganzen Existenz fehlt. Woran? An der stillen und verlässlichen Gewalt, die der Verstand nicht geben kann: an der angeborenen Leitung des Lebens. Daher die schreckliche Unsicherheit in ihnen: sie wissen nicht, wie sie fröhlich oder traurig sein sollen, es ist kein Impuls da, sie müssen immer erst bei jedem Schritte den Verstand befragen, während der gesunde Mensch, seiner Triebe gewiss, wie im Traume seinen Weg geht, der Natur vertrauend. Darum kommen die besten Deutschen unter ihnen den deutsch Geborenen doch immer als Fremde vor, sozusagen wie von Deutschen geworfene Schatten, die doch kein deutsches Blut haben. Im Verstande sind sie Deutsche: sie haben deutsche Ideen und deutsche Begriffe. Aber sie haben nicht die deutschen Instinkte. Die jüdischen Instinkte haben sie auch nicht mehr, wovon sollen sie leben?“

Aus dem fehlgeschlagenen Experiment der Assimilation haben Herzl und die Zionisten die zumindest theoretisch richtige Konsequenz gezogen, ob sie auch praktisch realisierbar ist, „das weiß ich nicht, aber ich weiß, daß durch sie die Juden aus bloß scheinenden, unreellen Existenzen wieder ganze Menschen werden können. Die Zionisten sind der Meinung, daß aus einem Juden niemals ein rechter Deutscher oder Franzose wird und daß der Jude, der es versucht, sein Bestes verliert, ohne dafür etwas zu gewinnen. Dieser Meinung bin ich auch. Ich

meine, daß der Mensch keine edlere Macht in sich hat als die verlässlich waltenden Instincte seiner Rasse. Diesen soll er treu bleiben, sie soll er mit Liebe hegen, jeder die seinen. Juden, bleibt Juden, werft euch nicht weg, seid stolz: dann werdet Ihr ganze Menschen sein und nur aus ganzen Menschen, von gewissen, gewaltsamen und prächtigen Instinkten, können unsere guten Europäer werden! Wer aber sich selbst verleugnet, der hat das wahre Leben verwirkt.”

Das Stück, so das sowohl Herzl wie den aktuellen Kontroversen gegenüber unbefangene Fazit Bahrs, „soll für den Zionismus agitieren.“ Der Autor hat sich dem „Problem des Lebens“ gestellt, „er hat eine Aufgabe gefunden.“ Diese Aufgabe findet Bahrs Unterstützung sowohl darin, der Literatur wieder einen freilich noch zu definierenden Wirklichkeitsbezug zurückzugewinnen als auch darin, jüdisches Selbstbewusstsein vom Zwang kultureller Unterwerfung zu befreien.

Überblickt man die kritische Rezeption, die Herzls Werk in der Publizistik fand, so ist die Gesamtbilanz keineswegs gänzlich negativ, wenngleich Zustimmung zu dem Stück nur mit erheblichen Vorbehalten vor allem gegen das Handlungskonzept und die dramaturgische Entwicklung der Figuren geäußert wird. Gravierende Diskrepanzen werden freilich wie nicht anders zu erwarten in der ideologischen Auseinandersetzung mit dem Thema des Stücks erkennbar. Der Befangenheit und Ratlosigkeit vom liberalen Assimilationsstandpunkt aus steht die antisemitische Ausbeutung der mehrdeutigen Botschaft des Stücks gegenüber. Sympathie und engagiertes Bekenntnis zu dem thematischen Vorwurf des Werks findet man nur bei den Jungwienern Schnitzler, Bahr und Salten. Dass es gerade die drei Jungwiener Freunde sind, die, bei aller künstlerischen Kritik an Herzls Stück, offen und mit Sympathie zu dessen heiklen ideologischen Inhalten Stellung nehmen, ist bemerkenswert. Zu verstehen ist diese Sympathie der literarischen Avantgardisten am ehesten als die gegenüber dem sezessiven Charakter des Themas, gegenüber dem zionistischen Reizpotential des Stücks, das bei seiner Erstaufführung 1898 und nach der Veröffentlichung von dem „Judenstaat“ mitempfunden und rezipiert werden musste. Das Thema von der Gasse auf die Theaterbühne zu holen musste als assimilationskritische Äußerung und als Tabuverletzung verstanden werden, als Teil eines Sezessionsbewusstseins, zu dem auch die literarischen Protagonisten Jungwiens sich bekennen konnten. Reizvoll war dieses Thema auf der Bühne gerade für sie als psychologische Entlarvung eines fragwürdigen Kulturbewusstseins vor allem der jüdisch-liberalen Oberschicht, die das Thema, wenn man ihm schon auf der Gasse nicht ausweichen konnte, auf dem Bereich der Kunst verbannt wissen wollte.

Saltens journalistisch-polemische Parteinahme, der exzeptionelle Ton herausfordernden Streitens für das Thema des Stücks auf der einen Seite wie die Strenge des Kunstbewusstseins, das dem Stück sein künstlerisches Misslingen attestiert auf der anderen Seite knüpfen an beiden Polen jenes gesellschaftlichen und ästhetischen Oppositionsbewusstseins an. Die ästhetische Kritik an dem Stück und seine Bejahung vom Standpunkt intellektueller Moral aus fixiert das Votum noch nicht endgültig. Und ebenso wenig den Kritiker selber, der das variable Urteil pointiert und dezidiert zu formulieren weiß. Unproblematisch war es sicher nicht, sich beiden Programmen, dem politisch-zionistischen wie dem radikalästhetischen, verpflichtet zu fühlen. Dass Salten, zumindest zu diesem Zeitpunkt, die Problematik reflektierte, wird nicht erkennbar. Das Bewusstsein aber beiden oppositionellen Kräften zugehören, stärkte die journalistische Agitationsfähigkeit, das Avantgardebewusstsein zumindest in der provokativen Sprache des Widerstandes in diesen frühen Jahren von Saltens öffentlichem Wirken.

Anmerkungen:

¹ Herzl an Heinrich Teweles vom 19.5.1895, in: Herzl-Briefe. Hg. von Manfred Georg, Berlin o. J., S.46-49.

Wie weit das Stück über das literarische Ereignis hinaus geradezu als Tabuverletzung im persönlichen Bereich wirkte, dafür ist Freuds Traum „Mein Sohn, der Myop“ ein bemerkenswertes Beispiel. Freud selber brachte ihn mit dem „Neuen Ghetto“, das er auf der Bühne gesehen hatte, in Zusammenhang. Avner Falk interpretiert ihn als „struggle with his own (and his father's) Jewishness“ (Freud and Herzl, in: Contemporary Psychoanalysis, Bd.40 (1978), S.357-387).

² Über die Entstehung des Stücks vgl. Alex Bein, Theodor Herzl, Wien 1974, S.174.

³ Theodor Herzl, Das neue Ghetto, Hg. v. K. Dethloff (1986), S.117.

⁴ Ebd., S.155.

⁵ Vgl. dazu auch Joseph Fränkel, wie „Das neue Ghetto“ entstand, in: Selbstwehr (Prag) vom 15.7.1938, S.5-6. Ebenso L. Kellner (1920), der die Bemühungen Herzls schildert, das Stück in Prag, durch Vermittlung von Heinrich Teweles auf die Bühne zu bringen (S.147 ff.).

⁶ Herzl an Schnitzler vom 8.11.1894, in: A. Schnitzler, Briefe 1875-1912. Hg. von Therese Nickl u. Heinrich Schnitzler, Frankfurt/M. 1981, S.793.

⁷ Herzl an Schnitzler vom 17.12.1894, in: A. Schnitzler, Briefe 1875-1913, a.a.O., S.191 f.

⁸ Heinrich Teweles, Theater und Publikum, Prag 1927, S.123/124.

⁹ Vgl. Schnitzler an Herzl vom 10.11.1894, in: A. Schnitzler, Briefe 1875-1912, a.a.O., S.235 f.

¹⁰ Schnitzler an Herzl vom 18.2.1895, in: Schnitzler, Briefe 1875-1912, a.a.O., S.252.

¹¹ Th. Herzl, Mein literarisches Testament, in: T. Nussenblatt (1929), s.g.

¹² L. Kellner (1920), S.147.

¹³ D. Stewart (1974), S.163.

¹⁴ Alex Bein, Theodor Herzl, Frankfurt/M – Berlin – Wien 1983. Bein schreibt in seiner Herzl-Biographie: „Herzl wollte sich mit dem Stück einen Alp vom Herzen wälzen [. . .] Aber es bedeutete einen gewaltigen Schritt vorwärts in seiner Entwicklung, es war im Eigentlichen schon der Anfang einer neuen Judenpolitik. Die Judenfrage sollte aus der kleinlichen Besprechung in Zirkeln und Konventikeln herausgenommen, von jüdischer Seite zur öffentlichen Diskussion gestellt werden“ (181/182).

Ähnlich wie Fränkel und Bein urteilen über das „Neue Ghetto“ von den Historikern auch Rudolf Kallner (Herzl und Rathenau, Stuttgart 1976, S.77 f.), Martha Hofmann (Th. Herzl, Frankfurt 1966, S.52 ff.), E. Blumenthal (1977), S.96 ff.

Skeptisch gegenüber diesen biographischen Kohärenzmustern urteilt Desmond Stewart: „The ‚New Ghetto‘ was not the invasion of a new field so much as a last attempt in an old.“ (1974, S.162) Vgl. ebenso Oskar Rabinowicz, Herzl the Playwright, in: Jewish Book Annual, Bd.18 (1960/61), S.100-115.

¹⁵ Dies räumt Herzl auch Schnitzler gegenüber ein. Im Brief vom 17.12.1894 heißt es, „ . . . daß im Stück mehrere andere verworren mitschwingen. Diese Stücke leben auch schon lange und so stark in mir, daß sie bei der Loslösung dieses Stückes es ein bischen befleckt haben.“ (Schnitzler, Briefe 1875-1912, a.a.O., S.798).

¹⁶ J. Kornberg (1993), S.9 f. Eine eingehende Deutung des Stücks, gründlicher als bisher in der Herzl-Literatur, findet sich S.130-158.

¹⁷ Charakteristisch für das Ausweichen gerade der institutionellen Entscheidungsträger gegenüber dem provokativen Thema des Stücks ist etwa ein Brief Adam Müller-Guttenbrunns an Schnitzler, in dem er sein Zögern bei der Annahme des Stücks am Raimund-Theater begründet. Er lobt zunächst das Stück als „eine der interessantesten Arbeiten, die mir seit langem untergekommen.“ Dann aber: „Und trotz alledem – würden S i e es aufführen? Und glauben sie, daß sich irgendwo in deutschen Landen ein großes Theater findet, welches ‚Ghetto‘ aufführt? Ich glaube es nicht [. . .] Wenn das Stück in Wien jemals aufgeführt wird, so kann dies nur am R.- Th. geschehen.“

D a n k werden wir keinen dafür ernten, weder von den Juden, noch von den Antisemiten! / Den Herrn Schnabel würde ich gerne sprechen.” (in: A. Schnitzler, Briefe 1875-1912, a.a.O., S.802).

¹⁸ Albert Leitch, Das neue Ghetto, in: Deutsche Zeitung vom 9.1.1898, S.1.

¹⁹ FS, Ein Judenstück, in: WAZ vom 8.1.1898, S.2-3.

²⁰ „Vielleicht könnte ichs heute besser machen”, schreibt Herzl am 12.1.1898 mit Zustimmung zu dessen Einwänden an Bahr, den alten Verbindungsbruder aus der „Albia”, mit dem ihn auch später noch eine enge persönliche Beziehung verband (Herzl, Briefe u. Tagebücher, Bd.4, a.a.O., S.409).

²¹ Schnitzler an Herzl vom 17.11.1894, in: Schnitzler, Briefe II, a.a.O., S.238.

²² Schnitzler an Herzl vom 7.1.1895, in: Schnitzler, Briefe II, a.a.O., S.248.

²³ Schnitzler an Herzl vom 17.11.1894, in: Schnitzler, Briefe II, a.a.O., S.239.

²⁴ Ludwig Speidel, Herzl „Das neue Ghetto”, in: NFP vom 16.1.1898, S.1-2.

²⁵ Theodor Herzl, Briefe und Tagebücher 1895-1899, Berlin – Frankfurt – Wien 1983, S.564 (4.2.1898).

²⁶ Karl Kraus, Wiener Brief, in: Breslauer Zeitung, Jg.79, Nr.37 vom 16.1.1898, MA. Hier zit. nach K. Kraus, Frühe Schriften, Bd.2. Hg. v. J.J. Braakenburg, München 1979, S.155-157. Und „Wiener Chronik”, in: Die Wage, Jg.1, H.3 vom 15.1.1898. Ebd., S.151-155.

²⁷ E. P., Carl-Theater, in: Neues Wiener Tagblatt vom 6.1.1898, S.10-11.

²⁸ Anon., (Carl-Theater), in: Fremdenblatt vom 6.1.1898, S.9.

²⁹ E. P., Das neue Ghetto, in: Arbeiter-Zeitung vom 8.1.1898, S.5-6.

³⁰ J.J. David, Essays, München – Leipzig 1909, S.162.

³¹ Hermann Bahr, Das neue Ghetto, in: Die Zeit vom 8.1.1898, S.28.

5.4. Eugen Tschirikow „Die Juden“

Es verging eine Reihe von Jahren ehe ein namhaftes Wiener Theater nach Herzls „Das neue Ghetto“ es wieder wagte, ein zeitgenössisches „Judenstück“ auf die Bühne zu bringen. Und es war keine eigene Produktion, sondern es war die eines Berliner Ensembles, das, wie erwähnt, Eugen Tschirikows „Die Juden“ am 15.6.1905 zum erstenmal am Deutschen Volkstheater aufführte. Es war ein bedeutendes Theaterereignis. Die gesamte Wiener Presse, von links bis rechts, brachte spaltenlange Besprechungen. Das Gastspiel wurde verlängert, das Stück wochenlang en suite gespielt. Das „Illustrierte Wiener Extrablatt“ spricht von einem „schier maßlosen Erfolg.“ Die „Neue Freie Presse“ verglich „Die Juden“ gar mit Hauptmanns „Die Weber“ und sah von Werken wie diesen „ganze Stockwerke der Aesthetik“ niedergerissen. Schon während der Aufführung ging es im Zuschauerraum hoch her. „Die Atmosphäre im Hause[. . .]aufs höchste gespannt; „zionistische Entladungen“ auf der Galerie, notierte der Berichterstatter der „Neue Freie Presse“ Auf den besseren Plätzen posierte man, so „Die Zeit“, den „unbeteiligte(n), objektive(n) Zuschauer.“ „Man hatte jeden Augenblick die Empfindung“, so das „Neue Wiener Journal“, „daß es zu Lärmszenen kommen würde.“ Auch Schnitzler nahm der Besuch des Stücks sehr mit. Am 27.6.1905 notiert er ins Tagebuch: „Mit O. bei den ‚Juden‘ im Volksth.; mir wurde beinahe übel vor Wuth. O. vergoss stromweise Thränen.“

Keine Wiener Theaterproduktion war es also, kein Stück des regulären Spielplans und kein österreichischer Autor. Das hatte, so Salten, der in der „Zeit“ über Stück und Aufführung schrieb, gute Gründe.¹

„Nur von den russischen Dichter Einer konnte dieses Judendrama schreiben. Nicht etwa weil sie aus der Nähe Kischinew und Hamel gesehen haben; nicht etwa, weil das andere vergossene Blut sie umdampft, das ungesühnt und nie gemeldet wie dunkles Gewölk im weiten Zarenreich täglich zum Himmel raucht. Nicht deshalb nur.“

Es ist, charakteristisch für die Mythologie künstlerischer Kreativität, wie sie Salten auch in den Portraits von Tolstoi, Dostojewski und anderen prominenten Russen (und Nichtrussen) entwickelt – es ist das „Rätsel Rußland“, das in all jenen Dichtern, die Salten hoch schätzt, von Puschkin bis Gorki, zu entziffern ist. Salten erklärt dieses Rätsel als archaische, signifikante Seelenverwandtschaft all der russischen Dichter des 19. und beginnenden 20.Jahrhunderts: der in ihnen weiterglühende „Erlösergedanke“, ihre „Prophetengüte“, die „zum Werke und zum Worte zwingt“, ihre „Befreiungssehnsucht und leidenschaftlicher Führerwille.“ Diese Dichter, so Salten, betrachten sich als „Kerkerengenossen und Leidensgefährten“ all der vielen unterdrückten Völker – nicht nur der Juden – in dem grauenhaften Zarenreich, das Salten, wie vielen westlichen Intellektuellen, einerlei ob zionistischen oder nichtzionistischen, jüdischen oder nichtjüdischen, als Hort der Reaktion erschien. In diesen Dichtern ist noch „das aus der Seele stürmende Revoltieren“, während „die anderen Hüter der Kronjuwelen neuzeitlichen Menschentums“ – „von Berlin bis Paris, von Wien bis Schreiberhau“ – zu keinem Wort des Protestes gegenüber den bestialischen Judenpogromen in Kischinew fähig waren. „Die russischen Dichter . . . nur von ihnen einer konnte dies Judendrama schreiben. Vielleicht daß einem anderen aus ihrer Mitte auch das Drama der Juden einmal gelingt.“

Wer war Eugen Tschirikow? Er wurde 1864 geboren, gehörte nach dem Studium in Kasan als Schriftsteller zu der Gruppe kritischer Realisten um Tschechow und später Gorki. Die Rolle der Intelligenz und der Bewusstseinsveränderungen zum Ende des Jahrhunderts in Russland, vor allem in der Provinz war Gegenstand von Tschirikows Bühnenwerken. Marxistische Orientierungen wichen später einer kritischeren Distanz zum revolutionären Russland. Er emigrierte 1920 nach Prag und starb dort 1932.

Worum geht es in Tschirikows Stück?² Es spielt in einer Stadt im nordwestlichen Russland, im „jüdischen Ansiedlungsrayon“; in der Gegenwart. Der Uhrmacher Leiser Frenkel klagt seinem Gehilfen, dass es ein großes Unglück sei, „seine Kinder so klug werden zu lassen“, wie es die seinen sind. Leiser ist ein alter strenggläubiger Jude, er soll an einen „biblischen Patriarchen“, so das Personenverzeichnis, erinnern. Sein Sohn Boruch, den er nicht Boris nennen lassen will, und seine Tochter Lija sind von der Universität relegiert, weil sie an Unruhen teilnahmen. Die Uhrmacherwerkstatt wird auf der Szene des 1. Aktes bald zum Ort heftiger Dispute über das Schicksal der Juden, über Menschenrechte und Zukunftsaussichten. In diese zerstrittene Welt der Juden in einem Kellerladen brechen als Zeitungsnachricht aus Kischinew zunächst die fernen judenfeindlichen Greuel ein; am Ende dann der reale Pogrom. Leiser ist der Jude, der „erwartet“, seine Kinder, so meint er, „haben nichts zu erwarten.“ Boruch, Lija und ihre Freunde sind aufgeklärte Juden, sie setzen – jüdische und nichtjüdische Marxisten – auf den historisch unaufhaltsamen Fortschritt der Menschenrechte auch für Juden; überzeugt und heftig vertreten sie diese Auffassung vor allem in der Debatte mit dem Zionisten, dem nervösen Lehrer Nachmann und mit ihrem Vater. In ihren persönlichen Empfindungen, im Zwiegespräch über ihre eigenen Lebenserfahrungen wird diese theoretisch so kräftige Überzeugung schwankender. Lija will einen Nichtjuden, den Bolschewiken Beresin heiraten, der sich aus der ärmsten Klasse stammend ebenfalls für einen „Juden“ hält. Leiser will vorher sterben, ehe er diesen letzten Gram noch erleben muss. An allem Übel scheint ihm die Vermischung mit den Gojim schuld, vor allem sein Sohn, den er verflucht. Das Massaker an den Juden am Ende des vierten Aktes, die der Mutter, dem Vater und der Schwester das Leben kosten, erschüttert auch Boruchs Überzeugungen, auch die seines zionistischen Kontrahenten Nachmann. Alle Überzeugungen und Debatten scheinen gegenüber dieser Wirklichkeit widerlegt.

Mit der künstlerischen Qualität des Stücks hält Salten in seiner Rezension sich nicht lange auf: „Es sind konstruierte Figuren freilich. Eine ziemlich trockene Arithmetik hat diese Handlung geordnet“, die Figuren sprechen für jeweils verschiedene theoretische Positionen, wie dem Judenelend zu entkommen sei. Aber: Dies ist Salten in seinem Kommentar nicht das Entscheidende, und er warnt jetzt davor, sich mit naheliegenden künstlerischen Einwänden dem Thema des Stücks zu entziehen.

„Wird denn diese Quadrille von disputierenden Juden nur in einem russischen Keller aufgeführt? Wäre es nicht so beschämend, es könnte erheiternd sein, wie man jetzt mit Vertuschungssucht, mit Furchtsamkeit, scheu und verlegen dieses Stück abzufertigen sich müht. Russische Judennot. Als ob es nicht überall in der Welt unter den Juden so zugehe wie in dem kleinen Uhrmacherladen, den Tschirikow uns zeigt. In Rußland sind die Verhältnisse nur deutlicher, nur schärfer akzentuiert; das Getto hat sichtbare Grenzen, die Abneigung drastischere Ausdrucksformen. Sonst aber sitzen auch an gesitteteren Orten Europas an helleren Stätten einer freundlicheren Kultur die Juden beisammen und sinnen darüber nach, wie sie aus dem Golus kommen mögen.“

Russland, die Situation der russischen Juden, ist näher an Europa, als es dem Dünkel westeuropäisch assimilierter Juden erscheint, und dieser Dünkel, so Salten mit Sarkasmus und Agitationslust, ist Resultat von Verlegenheit, von Ängstlichkeit und ihrer Kompensation. Wie solche gereizte Polemik gegenüber assimilativer Unaufrichtigkeit einen kurzen Absatz später bei Salten umschlägt in die bewundernde Schilderung friedfertig-nüchterner Gelassenheit jüdischen Selbstbewusstseins überrascht.

„Mir selbst fehlt unter den Gestalten Tschirikows eine, die ich für wahr und für wichtig halte: der ruhig in seinem Judentum Beharrende. Ohne Hoffnung, aber auch ohne Illusion. Ohne Aufdringlichkeit, aber von einer festen, offenen Würde. Einer, der stark genug ist, zu bleiben, was sein Vater und seine Mutter, was alle seine Vorfahren durch sechs Jahrtausende, gewesen, und der dabei noch findet, es gehöre nicht einmal viel Kraft dazu. Einer, der den Glauben hat, all das vergossene Blut gepeinigter Ahnen und verfolgter Brüder dürfe umsonst nicht verspritzt worden sein, und der dem Geschick Witz genug zutraut, dieses seltsam zähe Volk nicht für feiges Unterkriechen und Auflösen so lange verspart zu haben. Und vor allem einer, der nicht Atteste herumzeigt, der nicht aufjubelt, wenn Ibsen von den Juden schrieb, sie seien die Aristokraten der Menschheit, der nicht aufjauchzt, weil Nietzsche sagte, Europa verdanke den Juden ‚den großen Stil in der Moral, die Furchtbarkeit und Majestät unendlicher Forderungen . . .‘ Einer, der sich nicht erst will bestätigen lassen und konzessionieren, und dem auch nicht falsche Wehleidigkeit in die Glieder fährt, wenn er beim selben Nietzsche ein paar Seiten später liest: ‚Ich bin noch keinem Deutschen begegnet, der den Juden gewogen gewesen wäre‘. . .”

Die Unduldsamkeit, mit der Salten Salz in die Wunden des Assimilationsbewusstseins streut, über seine Verlegenheit angesichts des antisemitischen Aggression Hohn gießt, steht in seltsamen Kontrast zu der idealisierten Integrität und Autonomie des jüdischen Menschen, das er zitatreich und etwas posenhaft malt; als ob Attacke und Pathos eigene Infragestellung übertönen sollte. Der Typus des Juden, der Salten in Tschirikows Stück fehlt, verkörpert eine Idee nichtassimilativer Koexistenz des Verschiedenen; darin eine Kritik an dem Weg, auf dem Juden in der liberalen Gesellschaft moralische Postulate des 18. Jahrhunderts für sich zu verwirklichen suchten. An einen utopisch ausgemalten dritten Weg, neben Assimilation und Zionismus, ließe sich dabei denken, an eine jüdische Existenz innerhalb der europäischen Kultur, der zugehörig zu sein keine Entrebillet erfordert.

Das alles, so scheint es, hat mit einer Aufführungsbesprechung von Tschirikows Theaterstück nur mittelbar etwas zu tun, vielmehr scheint es hier zum Anlass genommen zu werden, ein zumeist verschwiegenes, aber hoch emotionsgeladenes Thema zur Sprache zu bringen, zumindest böartige und allzu leicht treffende journalistische Seitenhiebe zu verteilen. Nicht oft verirrt sich ja das Thema auf die Bühnen und in die Rezensionsspalten, wenn aber, dann wurde, wie hier bei Salten, die Sache zu mehr als zu der Besprechung eines Theaterereignisses, zu einem politisch-agitatorischen Korreferat.

„Dieses Stück”, so Salten, „lag leicht und frei am Weg, für jeden, der es nehmen konnte.” Auch hier, nocheinmal, hört man das Kontra - Plädoyer, die missbilligende Anspielung gegenüber den großen literarischen Zeitgenossen in Berlin, Paris, Wien und Schreiberhau, die anders als Tschirikow, den großen Stoff hätten bewältigen können: das „Drama der Juden” zu schreiben, nicht nur ein „Judendrama”, wie der russische Autor, der, so Salten, die gewiss brennend aktuelle Außenseite der Judennot und des Judenproblems auf die Bühne stellte. Die Differenz zwischen den beiden Begriffen, zwischen dem was Tschirikow geschaffen hat und dem, was, so Salten, noch zu schaffen wäre, liegt wohl darin, dass das „Drama der Juden”, wie Salten es fordert, am einzelmenschlichen Schicksal das akkumulierte Leid des jüdischen Menschen in der

Geschichte auf der Bühne zu verlebendigen hätte; das Leid, aber auch die resistenten Hoffnungen und Wertbegriffe des jüdischen Volkes. Salten hat das hier nicht näher erläutert, es ist so aus Äußerungen an anderer Stelle abzuleiten.³

Das Judenthema ist für Salten so wie die neuere Entwicklung der Presse jedenfalls ein modernes Thema; modern in den Fragen nach der Haltbarkeit und Aktualität aufklärerischer und liberaler Prinzipien, die diesen Themen stellen. Etwas von der Unaufrichtigkeit und Ängstlichkeit, sich an diesem Stoff nicht die Finger zu verbrennen, hörte Salten noch in einer „gewissen Schüchternheit“ der Inszenierung und Bühnenaktion des Stücks. „Alle wollten dämpfen, mildern, wollten die ganze Farbe nicht bekennen.“ Die Mängel von Tschirikows Werk, so sehr deutlich der Tenor von Saltens Kritik, sind vor allem ein anklagender Verweis darauf, dass man „im Westen so ruhig bleibt“ gegenüber dem brisanten Stoff.

„Es ist vorauszusehen, daß die nach ihm kommen, wieder Russen sein werden, und Christen. Bei uns und noch weiter westlich steht man den Juden zu fern, sieht nur die Oberschicht in ihren krausen Formen.“

Gründe dafür, dass dieses „Drama der Juden“ von einem Juden noch nicht geschrieben wurde, sind vor allem die außerordentlichen Ansprüche moralischer Aufrichtigkeit, die sich der eigenen Betroffenheit entäußert und, wiederum, die Ansprüche künstlerischer Gestaltungskraft, die Salten exklusiv hoch setzt und die entsprechende Erwartungen nur auf wenige richtet („andere . . . zählen nicht hierher“).

„Und Juden selbst werden sich an den Judenstoff so bald nicht wagen dürfen; sie müßten fürchten, daß ihnen die Glut, die davon ausgeht, die künstlerisch formende Hand versengt, daß ihre Seele zittern, daß sie nach Atem ringen und die rechte Stimme nicht fände. Theodor Herzl hat in seinem ‚Neuen Getto‘ nur im jähem Zorn nach empfindlichen Stellen gestoßen, Jakob Wassermann in den ‚Juden von Zirndorf‘ gewiß einen besseren Weg gefunden. Andere, die in Betracht kommen, wüßte ich nicht; denn jene, die verlegen wurden, mitten im Text, die zu lügen versuchten, zu vertuschen und sich anzubiedern, zählen nicht hierher.“

Man sieht auch hier, wie im Kommentar zum „Neuen Ghetto“, dass die Ausführungen des Kritikers zu jüdischen Themen in der Kunst sich auf einem höchsten Anspruch an moralischer Integrität, aber nicht weniger auf einen exquisiten Kunstanspruch richten. Der bloße Mut, sich des Themas zu bemächtigen – so sehr ihn Salten vermisst –, reicht dem Literaturkritiker nicht aus. Alles, moralische Integrität, historisches Problembewusstsein und ein fortgeschrittenes, unnachgiebiges ästhetisches Bewusstsein muss zusammentreffen, um das „Drama der Juden“ gelingen zu lassen. Salten wird wohl am ehesten an Hauptmann, Ibsen, an Zola, lebte er noch, gedacht haben.

Im Mai 1923, Wien und die europäische Welt hatte sich gründlich verändert, wurde Tschirikows „Die Juden“ nochmals in Wien aufgeführt, am Raimund-Theater. Mehr noch als die frühere Aufführung wird diese spätere für Salten zum Anlass einer flammend pathetischen Bestandsaufnahme und Abrechnung mit der bisher geübten Judenpolitik und mit den Perspektiven des Judenschicksals; so vehement und provokant, dass die Redaktion der „Neue Freie Presse“, in der die Besprechung erschien, sich – ungewöhnlich – zu einer mildernden Anmerkung zum Text Saltens veranlasst sah. Es ist in einem späteren Kapitel noch darauf zurückzukommen. Damals, 1905, schreibt Salten, war Judenverfolgung und Judenmisshandlung nur ein „aufregendes und anregendes Diskussionsthema“, „war noch Theater, ein Schauspiel fremder, barbarischer Zustände, das man

vom sichern Sitz europäischer Kultur, mit Grauen zwar, aber doch mit dem Gefühl der Geborgenheit betrachtete. Jetzt ist die Kultur zu Scherben geschlagen, die Sicherheit ist geschwunden. Jetzt ist das alles ganz nahe gerückt, die Wirrnis barbarischer Zustände, das politische Kampfmittel der Attentate. Vielleicht sogar der schöne Brauch der Pogrome.”⁴ Was sich 1905 an moralischen und intellektuellen Antagonismen debattieren ließ, bewegte sich, so Salten 1923, noch innerhalb der Grenzen und Maßstäbe gesicherter kultureller Sphären. 1923 bekommt dies für Salten schon die Perspektive bevorstehender Zuspitzungen.

Natürlich konnten die politischen Aspekte des Themas, das Tschirikows Stück auf die Bühne brachte, in den Besprechungen in der Wiener Presse kaum ignoriert werden. Zu sehr waren durch dieses Thema kulturelle Übereinkünfte, emotionale Verwurzelungen und weltanschauliche Ressentiments herausgefordert. Die „Neue Freie Presse“ transponiert die Konflikte des Stücks, nicht anders als dies Ludwig Speidel mit dem „Neuen Ghetto“ getan hatte, auf eine allgemein menschliche Ebene, weg von der Befangenheit der Streitfragen nach dem Judenschicksal.

„Das Aechzen unter schwerem Druck hat allzeit und allüberall gemeinsame Laute. Diese lässt Tschirikoff uns ins Herz klingen. Die ewig wiederkehrenden Dissonanzen der Weltsymphonie sind stets nur anders gefärbt. Die Hemmungen des Wohlklangs und Einklangs bleiben dieselben; nur die Klangfarbe wechselt.”⁵

In einer Vorankündigung der Rezension einen Tag zuvor meint die „Neue Freie Presse“, das Stück könne auch „Die Menschen“ heißen (vom 16.6.1905, S.11). – Im „Neuen Wiener Tagblatt“ übernimmt Hermann Bahr das Referat. Er referiert tatsächlich in einer für ihn außergewöhnlichen Weise ausführlich nur den Inhalt des Stücks. Die persönliche Stellungnahme des Kritikers gerade zu dem judenpolitischen Aspekt des Stücks ist nur sehr kurz und vieldeutig allgemein.

„Das ungeheure Leid dieses alten Volkes und sein ewiges Schicksal“ werde hier auf die Bühne gestellt. Es scheint, als drücke sich Bahr um eine klare Äußerung in diesen heiklen und ihm wohl nicht eindeutig lösbar erscheinenden Frage. Als die bewegteste Szene des Stücks erscheint ihm die zwischen Lija und ihrem christlichen Freund; darin die existentielle Ausweglosigkeit, „daß jeder doch immer einsam bleibt und keiner je zum anderen hinüber kann, wird hier mit einer wilden Gewalt aufgeführt, vor der man im Tiefsten erschauert.”⁶ –

Das „Fremden-Blatt“ spricht vorsichtig und vieldeutig von einem „Sensationsabend, in diesem und jenem Sinne des Wortes.”

Die Ereignisse, die das Stück vorstellt, muten dem Kritiker allerdings „wie Hexenverbrennung. . .” an, „an die man heute auch nur noch mit Mühe glauben kann. Einst wird man auch Kischenew so betrachten.” Er sieht in dem Stück „Tendenz nicht ohne eine gewisse Eintönigkeit ihren Weg” gehen, nennt die dargestellten Ereignisse aber dennoch „ein Schandbild der Schandtät [. . .], an dem niemand vorbeisehen kann.” Eher beim Lesen als bei der Bühnendarstellung erhielt der Kritiker des halb regierungsamtlichen Blattes einen Eindruck von „allen realistischen Talenten, die hier im Dienste der Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Freiheit stehen.” Die Demonstrationen während des Stücks waren ihm sicher nicht entgangen, er formuliert das so: „Das Publikum vermißte zwar sichtlich eine alle Ecken füllende Handlung, ging aber doch näher auf das Stück und seine Absichten ein.”⁷ – Der

Kritiker der WAZ ist eingangs bereits zitiert worden. Die „Wirklichkeit“ bläst dem Bühnengeschehen eine ungeheure Resonanz ein, dieses selber, so die WAZ, ist schwach, „absolut wertlos.“ Dies ist der Tenor der Kritik, wie ihn der Rezensent im Vergleich mit Gorkis „Nachtasyl“ und den „Kleinbürgern“ formuliert. Vielleicht allerdings, so deutet er an, sind die „Juden“ Tschirikows „etwas besseres als eine ‚Dichtung‘.“⁸ – Das „Illustrierte Wiener Extrablatt“, eine projüdische Boulevardzeitung, wird deutlicher. Tschirikows Stück sei der „gellende Aufschrei eines gemarteten Volkes“ gewesen. Dem Autor sei eine „meisterhafte Charakterschilderung“ gelungen, eine „flammende(s) Mene-Tekel gegen Glaubenshaß, Unduldsamkeit und Pöbelherrschaft.“ Der größte Teil der Rezension ist eine verifizierte Paraphrase des Werkinhalts. Sie endet mit folgendem Fazit:

„Scheltet craß die Blutgeschichte,
Ja sie zeigt mit greller Klarheit,
Daß sie grausig echt und wahr ist,
Wenn auch ein Exceß der Wahrheit.

Und der dieses Stück geschrieben
Seiner Menschlichkeit zum Ruhme,
Ist ein Christ, der ehrlich diente
Einem wahren Christenthume.“⁹

Die christlich-soziale und die deutschnationale Presse ging das Stück umstandslos politisch an. Die „Deutsche Zeitung“, 1905 längst ins antisemitische Lager abgerückt, nennt die Aufführung eine „philosemitische Spekulation des Berliner Ensembles“; das Stück selber apodiktisch ein „stümperhafte(s) Machwerk“ voll „aufdringlicher und plumper Lüge“, „abgestandene(r) Zeitungsphrasen“; „dilettantisch seelenlose(s) Geschwätz.“ Der Ton der Kritik ist hämisch und repetiert eine Reihe antijüdischer Stereotype wie die Raffgier und sozialistische Kumpanei der Juden. Der Kritiker beschreibt den wahren Gegenstand eines Judendramas, die „schmutzige(n) Vorteilsgeschäfte“ der Juden nämlich auf Kosten der Christen: „D a s wäre der Gegenstand eines Dramas mit der Ueberschrift ‚Die Juden‘, nicht aber die sekundären und daher nicht wesentlichen Erscheinungen der Judenverfolgungen.“ Es gäbe solche Dramen, heißt es weiter, nur würden sie von der judenfreundlichen Zensur verboten.¹⁰ Die „Reichspost“ berichtet immerhin über den Inhalt des Stücks, der Kommentar dazu ist freilich auch hier von antijüdischem Ressentiment und Sarkasmus bestimmt:

„Leiser Frenkel wird [. . .] vor unseren Augen wahnsinnig – man weiß nicht, ob aus Schmerz darüber, daß – seine Tochter einen Christen erkoren oder wegen der von den Plünderern davongeschleppten schönen Pendel- und Taschenuhren . . .“ Zionisten und Nichtzionisten stritten während der Aufführung, als es aber am Ende allen Juden schlecht erging, „da sagten Galerie und Parkett einmütig: Es ist ein gutes Stück.“¹¹ –

Auch das „Deutsche Volksblatt“ ahnte bei dem Titel des Stücks schon Schlimmes, doch „tatsächlich wurden selbst die schlimmsten Erwartungen durch die Wirklichkeit noch übertroffen“; nicht nur war es, wie erwartet, ein „philosemitisches Tendenzstück“, sondern „außerdem auch noch über alle Maßen abgeschmackt und langweilig.“ Die Botschaft des Stücks – die Unterdrückung der Juden – sei „eitel Schwindel und Humbug.“ Das Verhalten des jüdischen Publikums, dessen „Beifallsgejohle“, nennt der Kritiker eine „Provokation“

und wundert über „die Lammsgeduld unserer arischen Bevölkerung [. . .], die sich solche Provokationen ruhig gefallen läßt.“¹² – Zum Schluss noch eine außerhalb dieses Oppositionsfeldes liberaler und antiliberaler Kräfte stehende Stimme, die „Arbeiter-Zeitung.“ Sie begegnet der Konfrontation mit Ironie.

„Wer ist nicht nächtelang bei Thee und Butterbrot mit russischen Revolutionären und russischen Juden beisammen gesessen, staunend über die unbegrenzte Diskutierlust der Leute, denen in ihrer Heimat der Mund verstopft wird? Vor ein paar Jahren, ehe es ernst wurde in Russland, waren es oft Debatten über Zionismus und Sozialdemokratie, die beim dampfenden Samowar bis zum aufdämmernden Morgen geführt wurden.“

So beginnt der kurze Bericht über ein Stück, dessen Thema die „Arbeiter-Zeitung“ offenbar nicht sonderlich ernst nimmt. „Die christlichen Arbeiter kommen, um uns zu helfen“ – dies Schlusswort von Tschirikow, die „Arbeiter-Zeitung“, „ist wohl sein wichtigstes“, es ist das „zusammenfassende Schlusswort.“¹³

Überblickt man die Wiener Pressereaktionen auf das Judendrama Tschirikows, so profiliert sich Saltens Kommentar gerade innerhalb des liberalen Pressespektrums als durchaus prononciert und mit wenig Scheu vor Tabuverletzungen in bezug auf die Judenthematik. Er formuliert deutlich engagierter und entschiedener etwa als die ausweichende Unverbindlichkeit und moderate Distanziertheit der übrigen Kritiker der liberalen Presse, die die Bühnenergebnisse gerne als mittelalterlich-russisches Ereignis sehen wollten. Salten deutet auf diese Widersprüche, diese Verdrängungen hin. Er formuliert dabei zugleich aber auch eine kämpferische Entgegnung auf die antisemitische Rezeption des Stücks. Markant ist Saltens Position darüber hinaus deshalb, weil er sich mit dieser ideologischen Tabuverletzung zugleich mit einer literarischen Avantgarde identifiziert, der er hier freilich in einem kritischen Appell vorwirft, dieses Thema mitsamt seinen hohen moralischen und künstlerischen Ansprüchen ignoriert zu haben. Darin bleibt Saltens Kommentar dann aber doch auch ein ästhetischer Diskurs, der zudem unterstützt wird durch seine Vermeidung konkreter Analyse und Stellungnahme zu den verschiedenen judenpolitischen Positionen, die Tschirikows Stück vorstellt. Salten fehlt in ihm die Gestalt des nicht politisierten, sondern ganz von individuellen Selbstbewusstsein bestimmten Juden. Eine dennoch liberale, freilich nichtassimilative Vorstellung jüdischer Existenz scheint hier durch. – Sie wird derart auch akzeptabler für das Feuilleton der liberalen Presse.

Sieht man die Stellungnahmen Saltens zu dem Tschirikow - Drama und die in den vorherigen Abschnitten behandelten zu Herzls „Ghetto“ - Stück und dem Jubiläums-Theater in einem Zusammenhang in den Fragen der Artikulation eines jüdischen Selbstbewusstseins, so werden gerade diese Pole von Saltens Moderne-Bewusstsein deutlich: eine vehemente, furchtlos agitatorische und Oberschichtkritische Parteinahme für die Rechte und die Würde des jüdischen Volkes und zum anderen das entschiedene Beharren auf der ästhetischen „Reinheit“ eines kunstkritischen Urteils, das sich der literarischen Avantgarde verpflichtet; Zionismus und künstlerische Avantgarde also als zwei nicht unproblematisch aufeinander zu beziehende Aspekte dieses Moderne-Bewusstseins bei Salten. Deren Zusammenhang ist bisher noch kaum umfassender untersucht worden. Der einleitenden furiosen Attacke bei Salten, auf die Gemeinheit des antijüdischen Vorurteils – darin ist er innerhalb des Feuilletons der liberalen Zeitungen den antisemitischen Kritikern der mutigste Opponent – und der Attacke auf die Feigheit des Assimilationsbürgertums folgt stets wieder der ästhetische Vorbehalt, die ästhetische Forderung, die leicht als Relativierung des zuvor Gesagten empfunden werden konnte

und so den Charakter des Kunstfeuilletons noch wahrte. Noch innerhalb der Debatten um das Jubiläums-Theater etwa scheint die Kritik an deren deutschümelnd Reaktionären und Philiströsen die an der judenfeindlicher Kampagne zu überwiegen. Die Forderung nach dem „großen Judendrama“ überwiegt die Anerkennung von Herzls „Ghetto“ - Stück, das Salten zufolge, nur die „gesellschaftliche Seite“ der Judenproblematik zeigte.

Die ästhetische Reflexion der problematischen Beziehung dieser beiden Modernitätsprofile war innerhalb von Saltens journalistischem Metier aber kaum zu erwarten. Seine stets wieder betonte Theorie-Skepsis tat ein übriges, diesen Fragen aus dem Weg zu gehen. Fragen waren das überdies, die in den ästhetischen und kunstkritischen Debatten gründlicher erst in den 20er Jahren formuliert wurde.

Anmerkungen:

¹ FS, „Die Juden“ von Eugen Tschirikow, in: Die Zeit vom 17.6.1905, S.1-2 MA.

² Eugen Tschirikow, Die Juden. Übers. v. Georg Polonskij. München 1904.

³ Vgl. das Kapitel über „Salten als Autor der ‚Welt‘“. V.a. den Abschnitt über „Das Theater und die Juden.“

⁴ FS, „Die Juden“, in: NFP von 13.5.1923, S.4-5 MA.

⁵ H., Berliner Ensemble, in: NFP vom 17.6.1906, S.1 MA.

⁶ Hermann Bahr, Die Juden, in: Neues Wiener Tagblatt vom 16.6.1905, S.13.

⁷ Theater und Kunst (Deutsches Volkstheater), in: Fremden-Blatt vom 16.5.1905, S.13.

⁸ (Deutsches Volkstheater), in: WAZ vom 17.6.1905, S.3.

⁹ „Die Juden“ von Tschirikoff, in: Illustriertes Wiener Extrablatt vom 16.6.1905, S.9.

¹⁰ A. L.-ch. [d.i. Albert Leitich], Deutsches Volkstheater, in: Deutsche Zeitung vom 16.6.1905, S.6 u. 7.

¹¹ a. v. b., Deutsches Volkstheater, in: Reichspost vom 17.6.1905, S.10.

¹² -ei-, Deutsches Volkstheater, in: Deutsches Volksblatt vom 16.6.1905, S.11.

¹³ st. gr. [d.i. Stefan Grossmann], Deutsches Volkstheater, in: Arbeiter-Zeitung vom 16.6.1905, S.8.

5.5. Jüdische Reden und Vorträge

Salten war im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts mehrfach auf Vortragsreisen über jüdische Fragen. Die Reisen führten ihn u.a. nach Czernowitz, Prag, Krakau und Lemberg. Eingeladen wurde er vor allem von zionistischen Organisationen. „Der Salten - Abend war ein ungeheurer Erfolg“, schreibt etwa Leon Kellner am 15.1.1910 an seine Frau aus Czernowitz. „Bin ich froh, das ist ein hochbegabter Mensch – ich erwarte noch Großes von ihm.“¹ Die Vorträge des nicht mehr ganz unbekannten Schriftstellers und Literaturkritikers aus der Reichshauptstadt hatten ein Echo indes über die Kreise der zionistischen Veranstalter hinaus. Nicht stets war dieses Echo entsprechend den in Ton und Inhalt streitbaren Formulierungen Saltens einheitlich und zustimmend. Ein angesehenes Mitglied der Wiener Literaturgesellschaft in zionistisch aufrührerischen Zirkeln sprechen zu hören war für junge Nationaljuden in entlegenen Städten des Reiches sicher eine außerordentliche Bestärkung, hatte gewiss aber auch für die ortsansässigen jüdischen Honoratiorenkreise einen Reiz und eine Herausforderung. Salten hat es nicht versäumt, nach allem was aus den vorhandenen Texten seiner Reden und aus den Zeugnissen über seine Vortragskunst bekannt ist, den spektakulären Erwartungen gerecht zu werden. Ebenso allerdings konnte er es sich erlauben, Einladungen zu solchen Vorträgen abzulehnen, weil ihm das Honorar dafür zu gering war.²

Am nachhaltigsten ins Bewusstsein von zionistischen Kreisen in der österreichischen Monarchie tritt Salten mit einer Rede, die er am 16. Januar 1909 vor dem Verein Bar Kochba in Prag hält und die am 22. Januar in der „Selbstwehr“, dem Organ des zionistischen Judentums in Prag erscheint. Der Prager Bar Kochba - Kreis, der sich um Robert Weltsch, Leo Herrmann, Hugo Bergmann, Oskar Epstein und später auch Max Brod gruppierte, hatte für die religiöse und ideologische Selbstbesinnung des Judentums eine außerordentlich tief und folgenreich wirksame Bedeutung, vor allem auch dank der hier gehaltenen „Drei Reden über das Judentum“ von Martin Buber. Mit den Prager Reden exponierte sich Salten in bedeutsamer Weise für die zionistische Sache. Und es war eine spezifische, rasch an Einfluss gewinnende Tendenz, die der Zionismus des Prager Bar Kochba vertrat. Um Saltens Verhältnis dazu genauer erkennbar werden zu lassen, sollen dessen markante Kennzeichen und Ziele im folgenden knapp dargestellt werden.

Welche Stellung der Prager Bar Kochba - Kreis innerhalb der zionistischen Bewegung einnahm, hat Leo Herrmann, der im Herbst 1908 zum Obmann gewählt wurde, in Tagebuchnotizen – sie erschienen im Sonderheft zu Bubers 50. Geburtstag von „Der Jude“ – so charakterisiert: Durch Buber „wußten wir jetzt einen Sinn, den uns die politische Formel und Zielsetzung allein nicht hatte geben können.“³ Es gab durchaus eine eigene Entwicklung jüdischer Theorie in dem Kreis, aber sie verlief, so konstatiert Herrmann, trotz der nur sporadischen Besuche Bubers in Prag frappierend parallel zu dessen Gedankenentwicklung. Hingewiesen ist damit nicht nur auf die Bedeutung Bubers für den Prager Bar Kochba, sondern auch auf die Wichtigkeit, die der Kreis als erstes Forum für Bubers bald und stark einsetzende Wirksamkeit innerhalb der Renaissancebewegung jüdischen Selbstbewusstseins etwa in den Jahren 1909 bis 1914 hatte; und damit dann auch dieser Kreis selber. „Innere Bildungsarbeit und das Primat des Geistigen“, hat Hans Kohn als die Zielsetzung des jungen Prager Zionismus unter Inspiration von Buber und ihr am nächsten der Achad Haams gekennzeichnet. Was darunter konkreter zu verstehen ist, hat Robert Weltsch, auch er wie Kohn einige Zeit Obmann des Bar Kochba, in seinem Bericht über das 39. Semester ausgeführt:

„Wir haben als Abschluß einer gewissen Entwicklung die Überzeugung gewonnen, daß es der Sinn unserer Bestrebungen nicht sein kann, ein paar Menschen. oder selbst ein Volk, in einem Lande anzusiedeln, damit es äußerlich andern Völkern gleiche; sondern wir ersehnen für uns und für die Gemeinschaft, der wir uns verbunden fühlen, einen Aufschwung, der unsere Lebensordnung erschüttert, eine radikale Umgestaltung, die uns aus der Leere zu neuen Lebens- und Gemeinschaftsformen hebt. Wir sehen den menschlichen Geist an einen Abgrund gelangt, und wir fühlen in unserem neuerwachten nationalen Enthusiasmus die Quellen, aus welchen ein mächtiger, aufrichtender Geist geboren wird. Dieser Geist, dessen Kommen wir wissen, wird allein unser Ziel der Erneuerung des Judentums schaffen können. In unserm Ideal des neuen jüdischen Gemeinschaftslebens erhoffen wir ein Lebendigwerden der jüdischen Ideen; ein Leben höherer sittlicher Ordnung, von den jüdischen Kräften, die losgebunden werden, geschaffen und diese Kräfte wieder befördernd.“⁴

Dies ist Rückblick und Extrakt der Arbeit innerhalb der Prager zionistischen Bewegung. „Aufrichtender Geist“, messianischer Impuls, Kritik an einer nihilistischen Zivilisation und jüdisches, jugendbewegtes Gemeinschaftsideal – Motive, die auch das Denken Bubers in diesen Jahren bestimmten. Hans Kohn hat in seinen Memoiren („Bürger vieler Welten“) den Zionismus des Bar Kochba in Prag unter dem Einfluss von Achad Haam und Buber „mehr eine kulturelle als eine politische Bewegung“ genannt. Buber bewahrte den jungen Prager Zionismus vor „nationalkultureller Verengung und machte es möglich, unser nationales Denken in ein umfassendes humanitäres und kosmopolitisches Weltbild einzuordnen.“⁵ Man war fasziniert von George, Hofmannsthal, Rilke, von Vernunftkritik, Nietzsche, Wandervogel, von „Bewegung“, so Kohn. Für Buber, der sich gerne erinnerte an die „heiligen Stunden großen Beisammenseins“ mit den Prager Freunden⁶, war diese neue Kultur nur möglich, so schrieb er im Mai 1918 auch aus der Erfahrung des Weltkrieges, „wenn es wieder wirkliche Gemeinschaft und Gemeinsamkeit, ein wirkliches Miteinanderleben und Ineinanderleben, eine lebendige Unmittelbarkeit der Menschen gibt.“ Eine Gesinnung, für die die bisherige Zivilisation, die mit dem Weltkrieg tief erschüttert worden war, unzureichend motivierte. Für einen jungen Juden aber hat „sein eigentlichstes Verhältnis zur Gemeinschaft auf seinem Judentum, auf seinem jüdischen Volkstum aufzubauen.“⁷

Der Prager Bar Kochba - Kreis wurden von vielen seiner Mitglieder als ideale Gemeinschaft des Ringens um kulturelle und sittliche Erneuerung nicht nur des Judentums betrachtet. „Männer von einer einzigartigen Reinheit des Charakters und von intensivster Geistigkeit“ fanden sich, so Max Brod in seiner Autobiographie, hier zusammen. „Es war wie ein Wunder.“⁸ Die gemeinsamen leitenden Ideen waren „universal-sittlich in der Tendenz, d e r g a n z e n M e n s c h h e i t zum Heil reichend.“ Alles was darunter griff, „nicht den ganzen Menschen und seine wirklichste Wirklichkeit [. . .], wurde als ‚zu billig‘, als Phrasenhaftigkeit, als ‚Papier‘ abgelehnt“⁹ – die „papierene“ Zivilisation, ein kulturkritisches Motiv antibürgerlicher Revolte, das, hier erkennbar, von Chamberlain bis zu seinen politisch-gesellschaftlich äußersten Antipoden, bis zu dem Zionisten Max Brod reicht. Der jüdische Staat nach diesem zionistischen Konzept sollte demzufolge „ein Musterstaat“ sein. Buber hatte in einer Besprechung Hermann Cohens in seiner Zeitschrift „Der Jude“ den Staat Israel als Staat der „Menschheit“ bestimmt.

Welche Stellung nimmt Herzl nun selber und sein ursprüngliches nationaljüdisches Konzept innerhalb dieses Prager Zionismus in den letzten Jahren vor dem Weltkrieg ein? Darüber wurde in zionistischen Kongressen und Komitees gestritten. Die zionistische Bewegung war erst recht nach Herzls Tod stark fraktioniert. Ihre gewählten Führer hatten auf diese Pluralität Rücksicht zu nehmen. Adolf Böhm, der Historiker des Zionismus und Präsident des innerösterreichischen Distriktskomitees, versucht in einem Aufsatz in der „Selbstwehr“ „prinzipielle Fragen“ zu klären.¹⁰ Es ist eine

Konzession an die Pluralität der zionistischen Bewegung, die Absage an irgendeine „Programmformel“, die Bejahung einer aktiven „Golusarbeit“: Konzessionen, die durch eine umso militantere Polarisierung, ein umso schärfer markiertes Schiboleth zwischen Assimilation und Zionismus verwischt werden. Robert Weltsch hat in dem vieldiskutierten, in der zionistischen Bewegung auch umstrittenen Bar Kochba Sammelbuch von 1913 das unter dem Titel „Theodor Herzl und wir“ angesprochene Verhältnis zu bestimmen versucht.¹¹ Ungeschmälert wird Herzls Bedeutung als Schöpfer der zionistischen Idee anerkannt. Ihm wurde die „Offenbarung oder Berufung“ zuteil, sein „Wille“ ist das ewige Erbe des zionistischen Gedankens, die unwürdige Assimilation abzuschütteln. Heroisierung und Hagiographie Herzls – aber, kaum ein Jahrzehnt nach seinem Tod, erscheint er bei Weltsch in eine geschichtliche Dimension gerückt: „Herakles und gleich ihm wird ihm der Olymp zuteil.“ Die olympische Entrücktheit der herkulischen Gestalt, die dem jüdischen Volk den Weg in eine neue Zukunft wies, enthebt allerdings nicht erneuter theoretischer Begründung und strategischer Diskussion über Mittel und Wege. Distanz klingt aus dem gemeinschaftsbewegten Geist des Bar Kochba - Kreises an gegenüber Herzls Aristokratismus, der von der Idolatrie seiner Anhänger unterstützt wurde, und gegenüber seiner „politischen Romantik.“ Herzls Werk ist zu ergänzen, zu fundieren, vor allem, so Weltsch, durch die Hebraisierung der kulturellen Identität der nationaljüdischen Bewegung, durch den „jüdischen Geist“, für den der von Buber – hier nicht genannt – vermittelte ostjüdische Kulturzionismus vitale Quellen besitze. Jungsein („wir Jungen“) und der Anspruch der geistigen Gemeinschaft begründen das Recht hier schon einer zweiten Generation der zionistischen Bewegung zur korrigierenden Ergänzung einiger ihrer ursprünglichen Prämissen. Deutlicher noch wird dieser historisch entrückende Blick auf Herzl in einem ungezeichneten Artikel in der „Selbstwehr“ 1910, die von diesem Jahr an von Mitgliedern des Bar Kochba redigiert wurde.¹² Es gibt heute schon, schreibt der Autor, „eine Geschichte der zionistischen Ideen“, „die allerdings zu e i n e m Ziel führen soll“: „ein gesundes, vielumfassendes und unbeengtes nationales Leben.“ Herzls Verdienst war sein großer „Wille“ zur Umkehr, „vorderhand“ um Organisation und „Schaffung der äußeren Lebensbedingungen unserer Bewegung“ bemüht; die „inneren Fragen“ traten in den Hintergrund.

„Dennoch aber wissen wir, daß das Leben der zionistischen Bewegung, vor allem der zionistischen Idee, wenn sie das jüdische Volk lebendig erhalten soll, zum größten Teile von seiner Vertiefung, jener kulturellen Bereicherung abhängig ist, die wir unter dem Rahmen der neujüdischen Renaissance meinen. Und diese Renaissance ist. Und sie ist mehr als einige schöne oder begeisterte Gedichte, sie ist mehr als ein jüdischer Roman, sie ist mehr als jugendlicher Enthusiasmus oder gar Phrase. Allerdings ist sie etwas, was kaum in einer Agitationsversammlung klar und greifbar vermittelt werden kann. Viele Juden und manche Zionisten werden sie bis heute noch nicht aus Journalen und Artikeln herausgelesen haben.“

Von der Konstitutionsphase des Zionismus, von seinen ersten organisatorischen und agitatorischen Anstrengungen muss der Weg weiter führen zu einer „Verinnerlichung des Zionismus.“ Sie vollzieht sich in einer Form inspirativen, geistigen Bewegtseins, nicht in der Akklamation von Formeln und noch so entschiedenen und noch so idealistischen Willenserklärungen. „Und doch weiß man nicht allzuviel davon, da man gewöhnt ist, erst fertige Resultate schätzen zu können. Ein ganzes Volk allerdings ist da und will werden. Und wird.“ Die „höheren Anforderungen“, die ganz dem Wirken des j ü d i s c h e n Geistes vertrauen, verkörpert in idealer Weise Martin Buber; er steht „an der Wiege und an der Spitze dieser Bestrebungen.“ Der geistige Devotionskult, der in dem Kreis des Bar Kochba in diesen Jahren mit Buber getrieben wurde, stand dem kritisierten Herzl gegenüber nicht nach.

Hugo Herrmann findet erklärende Worte anlässlich eines bevorstehenden Vortrags des „Propheten“ und „Verkünders“: „... daß wir unsere Seelen einstellen auf das große Erlebnis, das uns erwartet.“ „Ihr versteht ihn nicht, ihr könnt ihn nur erfühlen.“ „Keine Parole, kein Wort und keine Arbeit“ kann dem Ziel näher bringen, „die Erlösung ist nur möglich, wenn wir tief in uns selbst hinabsteigen und zu unserem Heiligsten, Innigsten finden. Wir warten auf Buber, wie man im Morgengrauen auf den Tag wartet.“¹³

„Nicht auf eine ‚Gesinnung‘ kommt es an, sondern auf ihre Bewährung und Bezeugung im Leben“, auf die „radikale Änderung des Lebens“ hatte Robert Weltsch in dem Sammelbuch-Aufsatz über Herzl geschrieben. Erinnert man sich, als Kommentar dazu, an die Charakterisierungen von Max Brod und Hans Kohn, so ist dieser Radikalismus des Bar Kochba - Kreises vor allem auf der Ebene der individuellen Moral und Kultur, die sich der Observanz „jüdischen Geistes“ nach der Lehre Bubers verpflichtet zu suchen. Zum bevorzugten Medium der moralischen, sittlichen Selbstreflexion und des lebensreformerischen Pathos werden „geeignete“ zeitgenössische Autoren, von denen Kohn einige nannte. In diesen Kreis wurde Salten mehrfach zum Vortrag eingeladen, und sein Name steht, nächst dem Bubers, im goldenen Buch des Prager Bar Kochba. Gegenüber dem Wiener Zionismus blieb der Prager der Barkochbaner allerdings eher skeptisch. Leo Herrmann berichtet in seinen Tagebuchnotizen, dass er in Wien – auch in Gesprächen mit Schnitzler und Beer-Hofmann – den Boden für Bubers Auffassungen sehr viel weniger bereitet gefunden habe. Es sollte, schreibt Leo Herrmann, für die Gestaltung des Festabends am 20. Januar 1909 vor der nachfolgenden Rede Bubers zunächst „vom Negativen“ ausgegangen werden. Für diesen Part schien Salten am geeignetsten; rhetorisch sowohl wie aufgrund seines bemerkenswerten literarisch-journalistischen Einsatzes für die zionistische Sache inmitten des suspekten jüdischen Milieus der Wiener Kultur-Kapitale. Bei der Vorbereitung des Festabends kam es allerdings zu erheblichen Unstimmigkeiten. Die Veranstalter bedrängten Salten derart mit Bitten und Aufträgen zu Interventionen für ihre Sache in seinem Wirkungsbereich, dass Salten vorübergehend seine Zusage zurückzog; er wollte sich nicht „zum Festarrangeur“ machen lassen, so in einem unveröffentlichten Brief an Martin Buber mit dem er, inzwischen arriviert, im übrigen ein viel freieres, kollegialeres Verhältnis hatte als er es mit Herzl haben konnte. Der Abend mit Buber und Salten kam schließlich doch zustande, und Salten empfand es nachher, so wiederum in einem Brief an Buber, als „etwas mir sehr Wertvolles [. . .], daß ich mit Ihnen zusammen im lebendigen wirken konnte!“¹⁴ Der Titel von Saltens Vortrag war: „Der Abfall vom Judentum.“

Buber hat die erste jener „Drei Reden über das Judentum“ an demselben Festabend gehalten, an dem auch Salten referierte. Zum Programm des Abends gehörten im Übrigen auch Rezitationen von Gedichten Beer-Hofmanns, Karl Wolfskehls und Hugo Salus` von Lia Rosen vom Burgtheater. In einer Vorankündigung heißt es dazu am 15. Januar 1909 in der „Selbstwehr“: „Es sind zwei Männer, auf die das Judentum noch viel setzt, von denen es viel erhofft – und von denen es auch viel schon erhalten hat.“ In Stil und Intention den Ausführungen Bubers ganz unvergleichbar, bewährt Salten sich auch bei dieser Gelegenheit als journalistischer Propagandist für die zionistische Sache, mit umso größerem Widerhall eben auch deshalb, weil man ihn auch hier als arrivierten Vertreter des Wiener Kulturestablishments begrüßte, das dem Zionismus insgesamt fremd, bestenfalls indifferent gegenüberstand. Der Titel deutet die Richtung von Saltens Polemik an: Wo vollzieht sich das, „was man Abfall vom Judentum nennt. Immer in der jüdischen Oberschicht, immer unter jüdischen Gebildeten, immer unter den wirtschaftlich Fortgeschrittenen.“¹⁵ Salten hat historische und psychologisch anschauliche Begründungen und Herleitungen bei der Hand. Abfall vom Judentum und auch der Antisemitismus

haben ihre historische und psychologische Logik, und sie datieren „von dem Tage her, an welchem wir emanzipiert wurden.“ Juden plötzlich, so Salten, aus dem Souterrain in den Salon gerufen, bemerkten die Inadäquatheit ihres Benehmens und sie versuchten, es zu verbergen; in ihrer Dankbarkeit der christlichen Gesellschaft gegenüber aber auch die „peinliche Geschichte“ zu verbergen, dass diese Gesellschaft über Jahrtausende Unterdrückung und Verachtung gegenüber Juden übte. „Auf dieser Grundlage basiert der Liberalismus, der heute Judenliberalismus geschimpft wird.“ Ein verkrampft, zwanghaftes Verhalten der Juden entstand, aus „Verlegenheit“; „und seither sagt man: das sind spezifisch jüdische Eigenschaften und in der Angst, die wir haben, uns lächerlich zu machen, sagen wir dann selber: das sind spezifisch jüdischen Eigenschaften.“ Schon in seinem Brief an Buber vom 28.12.1908 hatte Salten Richtung und Intention seiner Ausführungen folgendermaßen skizziert: Gleichberechtigung empfanden die Juden der 40er und 50er Jahre als „Geschenk“. Die Anschauung dieses Judentums basierte auf einem „Mißverständnis“, und die Folge dieses Missverständnisses war eine „vergebliche Heimatsuche“, aber später auch die „Zügellosigkeit der jüdischen Oberschicht in den Großstädten“. „Nebensächliche, versnobte Fragen“ nennt es Salten ganz im Sinne von Buber dabei gesellschaftliche Probleme – „Offiziers- u. Richterstellen“ – in den Mittelpunkt zu stellen. Das jüdische Problem sei anders zu fassen.

Vor allem gegen diese Haltung eilfertiger Gefolgschaft und Beflissenheit, gegenüber der Demut, die vor dem Dünkel kultureller Bodenständigkeit zurückweicht, versucht Saltens agitatorische Rede jüdisches Selbstbewusstsein zu mobilisieren. Das Judentum ist integraler Bestandteil der Tradition und Wertordnung, auf die jene bodenständige Kultur sich beruft; in seiner religiösen und moralischen Kraft und nicht zuletzt in der praktischen Loyalität und Opferbereitschaft, die Juden einer Gesellschaft boten, die sie dennoch Jahrtausende um ihre Gleichberechtigung betrog und ins Ghetto sperrte, und sie nun mit dem bloßen Gastrecht abfinden möchte. Salten sieht keinen Grund für Dankbarkeitsbezeugungen und leises Auftreten: „Die Zeche ist getilgt.“ Gegenüber dem liberalen Judenschmerz, der „um gesellschaftliche Anerkennung Bettel treibt“, „dessen Sehnsucht darin gipfelt, Offiziers- und hohe Beamtenstellen zu ergattern“, proklamiert Saltens Rede, den rhetorischen Effekt auf die wohl mehrheitliche jungen Zuhörer mitberechnet, Souveränität und kompromisslose Unbeugsamkeit jüdischer Selbstachtung. Der Streit gar um jüdische Orientierungen lässt vergessene Visionen wieder deutlicher erkennbar werden: „Das Volk, das vom Nil weggeführt, sich am Jordan sammelte, das der Welt einen Gott geschenkt, wird vielleicht einer neuen Welt einen neuen Gott schaffen.“ Und am Ende heißt es, den Beifall in der rhetorischen Konstruktion gleichsam mitkomponiert und in einem Ton, den man mit Beer-Hofmann wohl „typisch Saltenisch“ nennen darf: „Mag abfallen, was oben schwimmt, wir brauchen es nicht zu bedauern und dürfen ruhig sein!“

Salten hat an diesem Abend die Erwartungen der Einladenden erfüllt. Seine Rede war, so Leo Herrmanns Erinnerungen, „glänzend und scharf“. Hugo Salus, der alte Prager Freund Saltens, umarmte ihn nach der Rede, Buber hatte Angst nach den stürmischen Akklamationen, denn er glaubte, „den Kontakt mit unserem Publikum nicht finden zu können.“

Die Kritik, eine etwas ressentimenthafte, so erscheint es, ist oft ein Oberton der Auseinandersetzung Saltens mit der reich gewordenen jüdischen Bourgeoisie. Dass sie auch vor der jüdischen Aristokratie nicht halt machte, ist im einleitenden Abschnitt schon

bemerkt worden. In einem Feuilleton für das „Berliner Tageblatt“ vom 6.5.1912 über „Die Gärten des Freiherrn v. Rothschild“ wird sie als Gefühl und Bewusstsein sozialer Degradierung gegenüber einer entrückten, gänzlich distanzierten Oberschicht erkennbar. Die auf der „Hohen Warte“ gelegenen Parkanlagen umschließen hohe Mauern und Tore.

„Mit solch einem Tor sperrt sich nur der Reichtum von der Straße der Gewöhnlichen ab [. . .] sie haben alle dieselben mürrischen, stolzen, abweisenden Mienen, die der Welt zu sagen scheinen: Was gehst du mich an!“ Sie erteilen dem Vorübergehenden oder auch dem Besucher „auf Schritt und Tritt beschämende Lektionen [. . .] Man fühlt sich angezweifelt, und man fühlt sich lästig; und man beeilt sich, rasch wieder wegzugehen.“

„Wenn man bedenkt, daß ein bescheidenes Häuschen und ein Fußbreit Garten drum herum der inbrünstige Traum und die tiefste Sehnsucht so vieler wertvoller Menschen ist; daß ein Leben voll rastloser Arbeit, wie oft, nicht hinreicht, dies kümmerliche Ziel zu erreichen, dann empfindet man schon ein ganz klein wenig Bitterkeit darüber, daß solch ein Paradies nur dazu da ist, damit ein junger Mann dreimal im Jahr seine Freunde zu einer Jause darin einlädt.“¹⁶

Zum 6.Festabend des Bar Kochba am 21.Januar 1914 hat Salten erneut in Prag gesprochen. Das Thema des Abends lautete „Die jüdische Moderne.“ Neben Salten rezitierte der berühmte jüdische Schauspieler Rudolf Schildkraut u.a. aus Werken von Schnitzler, Beer-Hofmann und Schalom Asch. In der Vorankündigung verweist die „Selbstwehr“ darauf, dass Salten und Schildkraut schon in dem „weltberühmt gewordenen Kinofilm ‚Der Shylok [sic] von Krakau‘“ zusammenwirkten, der auch in Prag großen Beifall fand.¹⁷ Es wird im folgenden Abschnitt von diesem Film die Rede sein. Zum Thema des Festabends heißt es in der „Selbstwehr“, dass unter dem genannten Thema jene „Kräfte des jüdischen Volkes, die noch für unsere Gegenwart lebendige Bedeutung haben, durch Interpretation aus berufenem Munde“ aufgezeigt werden sollen. Felix Salten habe von früheren Vorträgen her einen Namen von „hellem Klang.“ Er werde „in seiner eindringlichen und überzeugenden Art, seiner eleganten und doch dabei nie oberflächlichen Sprechweise den großen Komplex der Fragen erörtern, die das geistige Schicksal des jüdischen Volkes und die in ihm lebendigen Schöpfermächte betreffen.“ Bei dem „außerordentlich starken Interesse“, dem der Festabend dieses Jahres begegnet, erscheint es, so die Vorankündigung, „d r i n g e n d geboten“ Vorbestellung der Karten zu veranlassen. Über den Ablauf des Abends berichtet die „Selbstwehr“ am 6. Februar. Etwa 300 Personen, so der Bericht, konnten in dem gänzlich ausverkauften Prunksaal des Hotel Zentral keinen Einlass mehr finden.

Den Begriff „jüdische Moderne“ nennt der Berichterstatter „fließend und unbestimmt.“ Salten habe, so der Einwand, hier keine weitere Klarheit schaffen können. Er sprach u.a. über Max Liebermann, Gustav Mahler, Beer-Hofmann und Schnitzler, diese könnten aber, so der Kritiker, „in ihrer weitreichenden Verschiedenheit nicht einen einheitlichen Begriff der jüdischen Moderne konstituieren.“ „Geistvolle Worte“ dagegen bescheinigt er Saltens Ausführungen über Herzl, „der kein Politiker sondern ein Künstler gewesen sei“ und nur deshalb so folgenreich wirken konnte. Salten hat im Folgenden zu dem Streit um die hebräische Sprache Stellung in Palästina Stellung genommen. Er tritt für ihre Verwendung ein. Mit ihr seien Juden dort keineswegs von europäischer Kultur abgeschnitten, und europäische Juden sollten durchaus ihre gewohnte Landessprache weiter sprechen. „Der Vortrag Saltens fand eine begeisterte und empfängliche Zuhörerschaft“, so der Berichterstatter. Man sieht, Saltens Vortrag vor dem zionistisch interessierten Publikum hat wiederum gezündet, dem kritischen Berichterstatter aber bleiben Fragen; Fragen, die er in bezug auf die „Moderne“ und die Bedeutung jüdischer Künstler in ihr, von Max Brod, so sein Hinweis, überzeugender beantwortet sieht. Dieser, der bewusst

jüdische Künstler, so der Berichterstatter Brod zitierend, „habe V o l k in sich.“ Zweifel bleiben offenbar dem Kritiker, ob der Wiener Literat in seinem Verständnis modernen jüdischen Künstlertums auf diese notwendige Verwurzelung im „Volk“, d.h. im jüdischen Volksglauben, in jüdischer Geschichte und in den aktuellen Bedürfnissen des Volkes ausreichend Bedacht nimmt.

Dass Salten an diesem zionistischen Festabend neben Beer-Hofmann Schnitzler als prominenten Exponenten der „jüdischen Moderne“ vorführt, gewinnt noch eine besondere Pointe, wenn man einen Blick wirft auf die Rezension, die Salten in der Wiener Presse etwa zur gleichen Zeit dem in Bezug auf die jüdische Thematik aufsehererregenden Werk, dem Roman „Der Weg ins Freie“ widmet.¹⁸ Weil es einiges Licht wirft auf Saltens Doppelrolle und doppelte Loyalität als Literat und Zionist soll auf diese Besprechung in einem kleinen Exkurs hier näher eingegangen werden.

Schnitzler hatte ja in seinem Roman das heikle Thema anzufassen gewagt und ein Panorama verschiedener Haltungen zu dem Problem jüdischer Assimilation entwickelt – und das Gerücht besagte, die einiger ihm nahestehender Menschen auch. Salten hat das skandalträchtige Werk in der „Zeit“ besprochen unter der vieldeutigen Überschrift „Schnitzlers Wiener Roman.“ Auch die pastoralenhafte Einleitung zu dem Wiener Feuilleton klingt verdächtig harmlos.

„Seit die weißen Frühlingskerzen an den Kastanienbäumen erloschen sind, blühen die Akazien auf, und im Gesträuch schimmern die hellen Sterne des Jasmin. Wenn die Nachmittagsschatten über den Wipfeln liegen, fängt dieser alte Garten zu atmen an. Beinahe hörbar ist es, wie er atmet, wie vom Rasen der bittersüße, kraftvolle Geruch der vielen, kleinen, wilden Blumen, der Gräser und der lebendigen Erde emporsteigt, wie der Duft von den Zweigen und aus den Gebüschern weht. Ganz oben in den höchsten Aesten schlagen und pfeifen die Wipfeln. Manchmal saust in wunderbaren Schwunglinien der Flug einer Schwalbe durch den Baum in berausenden, beinah beglückenden Linien, die sich wie ein lautloser Jubel in die Luft schraubt. Irgendwo in der Ferne spielt ein Leierkasten, irgendwo weit weg läuten die Glocken, irgendwo klingt der gleichmäßig heitere Hufschlag trabender Pferde und leises Wagenrollen; und von draußen her, von den ferner ab liegenden Wiesen; die zum Kahlenberg sich hinan breiten, tönt das Rufen spielender Kinder. In der bewegten Stille einer solchen Stunde las ich diesen Wiener Roman zu Ende.“

Der Verdacht freilich zerstreut sich zunächst; der Kritiker wollte mit diesem gemütvoll und farbig gemalten Albumblatt nur seine Vertrautheit mit der sehr persönlichen Stimme des Verfassers dieses Werks ausdrücken und ihn dafür, dass sie so deutlich wahrnehmbar ist, loben.

„So tief persönlich ist dieses Buch, so sehr ist es durchwirkt und gefärbt vom Ich des Dichters, von seiner Art, von seinem innersten Wesen, von seiner eigenen Menschlichkeit. Die Zeichen dieser Menschlichkeit stehen wie eine deutliche Notenschrift in diesem Buch: man kann diese Menschlichkeit ablesen wie eine Melodie, kann sie wie eine Melodie singen und spielen.“

Zum Thema des Romans ist mit solcher Redseligkeit des Kritikers noch wenig gesagt. Etwas mehr davon wird deutlich, wenn Salten Schnitzlers Werk als dessen ersten Versuch bestimmt, „den Problemen unserer österreichischen Gegenwart“ sich in der poetischen Romanform zu widmen. Welchen?

„In diesem Buch ist an vielen, vielen durcheinandergewirbelten, wechselvoll gruppierten Gestalten der sonderbare Charakter unserer Wiener Gesellschaft entwickelt worden, die Fäden, die sich von einer Klasse zur anderen spinnen, sind gezeigt; dann, wie dies alles ineinander verschränkt ist und wie doch wieder alles auseinanderfällt. Wie die Aristokratie und das höhere Bürgertum sich berühren und isolieren, wie die reiche Bourgeoisie von der armen sich sondert und sich ihr dann wieder verbindet. Und dazwischen bis merkwürdige, über tausend eigene und fremde Vorurteile, Schwierigkeiten, Empfindungs- und Gedankenhindernisse fortwährend hinstolpernde Existenz, die das bürgerliche Judentum dabei führt. Ich will hier nur von dem allgemeinen wienerischen Inhalt dieses Buches sprechen, will nur berichten, daß es eine Fülle interessanter Meinungen, glänzender Formeln bringt, aber ich käme zu sehr ins Weite, wenn ich es versuchen möchte, diese Meinungen zu diskutieren.“

Die Einschränkung sich nur dem von ihm erkannten wienerischen Aspekt des Romans in der Besprechung widmen zu wollen, wird nicht weiter begründet, getroffen vielmehr, in plauderndem Ton, mit der selbstverständlichen Freiheit feuilletonistischer Subjektivität. Wie improvisierte Konversation auch die Art, wie Salten eine Stelle des Romans herausgreift, um die österreichische, wienerische Problematik, die Schnitzlers Roman behandeln soll, benennt. Es sei der wienerische Unernst, der jeder noch so bedeutsamen Debatte und Grundsatzerklärung die Botschaft des Vorläufigen, Einschränkenden beigebe: „Es ist nicht so schlimm gemeint!“ Aber auch bei diesen wienerischen Aspekten, so Salten weiter im Konversationston, möchte er sich nicht weiter aufhalten. „Zuletzt aber sind die wienerischen Meinungen, Gespräche und Betrachtungen doch nicht das Wesentlichste an dem Werk, sondern es ist die Geschichte, die da erzählt wird.“ Und Salten erzählt diese Geschichte, eine echt Schnitzlersche Geschichte, von der Liebe zweier Menschen, deren Liebe an der Geburt des herbeigesehnten Kindes, das gleich nach der Geburt stirbt, ebenfalls stirbt; beide „unschuldig daran, daß sie einander verfehlen und verlieren.“ Von „Problemen unserer österreichischen Gegenwart“ ist daran nicht viel erkennbar. Aber der Kritiker ist entzückt, „alles ist neu“; und bewährt der „Duft Schnitzlerscher Dialogkunst, der Charme Schnitzlerscher Leichtigkeit, die Anmut seines Tiefsinns.“ Salten hebt bedeutende Momente des Buchs hervor, auch von Schnitzler treffend geschilderte Figuren, unter ihnen auch einen Großindustriellen und seinen Sohn, einen Studenten, und beiläufig wird erwähnt, dass sie Juden sind. Dass der Mensch und der Dichter zu „wundervolle(r) Vereinigung“ finden, ist, so versichert der Kritiker-Freund, das Wertvollste an dem Buch.

„Daß man überall spürt, wie stark in dem Dichter Schnitzler der Mensch ist; hier hat der Dichter den Menschen und der Mensch den Dichter beleuchtet, hier ist Leben und Schaffen, künstlerische, und beinahe möchte man sagen: privates Fühlen so vollkommene Einheit, daß man über dies Buch hinaus den Eindruck der reinen Individualität empfängt, die es geschrieben hat.“

Und, doch wieder: Es ist ein, so Salten, so ganz und gar wienerisches Buch, unerklärlich und unerklärt wienerisch.

„Und wie dieser alte, blühende Garten hier wienerisch ist, so ist dieses Buch wienerisch in all seinem Wurzeln und Blühen. Abgeschlossen wie dieser Garten, hegt es wie dieser seine eigene, reine, stille, besondere Welt, in der nicht alles durcheinander stürzen darf wie draußen auf der breiten Straße. Dennoch ist die Straße nahe und vernehmlich, dennoch ist es die Wiener Luft, die darüber hinstreicht, über diesen Garten wie über dieses Buch; dennoch bebt und dröhnt und atmet rings um beide das Dasein der ungeheuren Stadt.“ Dass „die Straße nahe und vernehmlich“ sei, dass die „ungeheure Stadt“ bebt und dröhnt und atmet – also irgendwie sich ausdrückt jedenfalls –, dies bringt auf den Gedanken, dass Salten am Ende doch noch etwas sagen

könnte zu der Problematik des Buches, vielleicht zu den „Problemen unserer österreichischen Gegenwart.“ Aber, doch nur, ein Schlussrefrain:

„Irgendwo in der Ferne spielt ein Leierkasten, irgendwo klingt der Hufschlag trabender Fiakerpferde, irgendwo in der Ferne singen Menschen wienerische Lieder: – man kann in der Einsamkeit seines Gartens sich nicht einbilden, daß man wo anders steht in der Welt! Und kann in der Exklusivität dieses Buches alles Geschehene niemals anderswo denken als in Wien.“

Eine erstaunliche Kritik! Während das Buch so deutlich und so herausfordernd wie kein anderes literarisches Werk dieser Jahre ein Problemszenarium zeitgenössischer jüdischer Existenz entwirft, so irritierend, dass es, wie am Fall Hofmannsthal berichtet, zur Entfremdung alter Freundschaften führte, ist dies der Kritik eines erklärten Zionisten kaum mehr als zwei, drei Zeilen wert. Sie bleibt gleichsam ganz „literarisch“ und privatim, und sie erscheint als eine Hommage an den Freund, den er bei der Lektüre, so versichert er, ganz nahe neben sich sprechen hörte.

Auch in Wien trat Salten vielfach mit Reden und Lesungen in zionistischen Vereinen und Organisationen für deren Anliegen ein. Keineswegs nur, wie dies auch Beer-Hofmann und gelegentlich mehrfach taten, mit Lesungen eigener literarischer Werke, sondern als gefragter politischer Redner, der den Saal zu begeistern wusste. So trat er u.a. auf bei den „Poalei Zion“, vielfach bei zionistischen Wohltätigkeitsveranstaltungen und setzte seine Unterschrift unter prozionistische Aufrufe. Am 10.12.1905 etwa referierte er vor dem innerösterreichischen Distriktskomitee der Zionisten im Hotel Continental „unter tosendem Beifall“, wie die „Welt“ berichtet. Die Judenmassaker in Russland, gab er dort kund, hätten endgültig den „Zusammenbruch der Assimilationsbestrebungen“ vor aller Augen geführt. „Für die Juden gebe es nur einen Weg: Zusammenschluss zur kräftigen Abwehr und zur Selbsthilfe auf jüdischnationaler Basis.“¹⁹ – 1907 las Salten zusammen mit Beer-Hofmann und Schnitzler im 1.Zionistischen Frauenverein. Im Dezember 1908 sprach er im völlig überfüllten Hotel Continental in Wien über Herzl. Er wurde „stürmisch begrüßt“; auch Bahr sprach bei diesem Anlass. 1909 ist er zu jüdischen Vorträgen in Lemberg und Czernowitz unterwegs;²⁰ 1913 im Januar wieder zu einem Festabend „als Bibelabend“, wie die „Selbstwehr“ berichtet, in Prag. Er sprach hier „über das Verhältnis des modernen Menschen zur Bibel.“ Die „Selbstwehr“ bestätigt ihm aus diesem Anlass, „daß man allen Glanz der modernen Kultur besitzen kann, ohne ein Assimilant zu sein; niemand bekämpft die Assimilation so unerbittlich, so geistvoll und auch so erfolgreich und sicher wie Salten.“²¹ 1913, zum 30semestrigen Stiftungsfest der Wiener Kadimah, jener schon fast legendären nationaljüdischen Studentenverbindung aus der Zeit des vorherzlianischen Zionismus, hielt Salten die Festrede, auch hier im Ton radikaler Assimilationskritik. „Heute fragen wir nicht mehr danach, ob der Jude, der sich von sich selbst lossagt, eine tragische oder eine lächerliche Figur ist, denn wir haben unter all dies einen dicken Strich gezogen, seitdem T h e o d o r H e r z l uns eine Heimat des Geistes gab und eine Heimat des Blutes“, so wird Salten in einem Pressebericht über diese Veranstaltung zitiert.²² Einen prominenten Platz nahm Salten ebenfalls zur Feier des 50semestrigen Jubiläums der „Kadimah“, ein. Herzl war Ehrenmitglied der „Kadimah“, und auch Salten trat mit Sympathie für deren „Muskeljudentum“ ein. Er war im Ehrenkomitee der Jubiläumsveranstaltung neben führenden Zionisten wie Max Nordau und Oskar Marmorek. Für das Akademische Protektorat des festlichen Ereignisses ließ sich immerhin auch Sigmund Freud gewinnen, in keinem der Komitees freilich taucht der Name irgend eines namhaften Künstlers auf.²³

Salten war bei zionistischen Veranstaltungen offenbar ein gefragter Akteur; mit steigendem Prestige auch ein gefragter Redner für repräsentative Anlässe, bei denen er als früher Weggenosse Herzls gefeiert wurde. Seine mitreißende und agitative Rhetorik hat den appellativen und identifikatorischen Bedürfnissen bei solchen Anlässen wohl stets Genüge getan. Salten konnte pointieren, polemisieren und ein Wir-Gefühl erzeugen; vor allem dadurch, dass er einen trotzigsten, undemütigen Stolz dem wankelmütigen, anpasslerischen Charakter des Assimilantentums rhetorisch forciert entgegensetzte. Den in Fragen der Begründung und Zukunftsentwicklung des jüdischen Volkes nachdenklicheren Zionisten ist er wohl einiges schuldig geblieben. Profiliert hat sich der Feuilletonist der Wiener liberalen Presse gerade als rhetorischer Champion der antiassimilativen Kritik. Die Prager Zionisten zumal betrachteten sich als Avantgarde der „jüdischen Moderne“, und mit ihnen fühlte sich Salten als literarischer und journalistischer Anwalt der Moderne in Wien verbunden. Die kritischen Anmerkungen des Rezensenten in der „Selbstwehr“ freilich deuten an, dass das Moderne-Projekt wie es Buber und die Prager Zionisten für das Judentum verfolgten, inhaltlich, in seinen Fragen und Begründungen, von den Ausführungen des modernen Literaten aus Wien nicht ganz befriedigt war, dass sie sich mit ihm vor allem nur in seinen assimilationskritischen Intentionen einig wussten. Die gegenseitigen Äußerungen des Respekts und der Bewunderung verdecken hier auch manche Differenz, die nur deshalb nicht so deutlich wird, weil von Salten bei diesen Festabenden wohl doch vor allem stimulierendes rhetorisches Plädoyer erwartet wurde; nicht ganz so unbegründet war wohl seine Befürchtung, zum „Festarrangeur“ verpflichtet zu werden. Die Differenz dürfte vor allem in der Exklusivität des jüdischen Anliegens liegen, die die Zionisten verfolgten und der Salten nicht folgen konnte, weil er ebenso seinem journalistischen Metier in der liberalen Presse und einem ethnisch und weltanschaulich neutralen künstlerischen Moderne-Projekt verpflichtet war. Zudem war Saltens Abneigung gegen theoretische Auslotungen den Fähigkeiten Bubers etwa in dieser Hinsicht durchaus unterlegen. Entsprechende Erwartungen konnte der Literat nicht befriedigen. Einige Annahmen und Hoffnungen auf eine Identifizierung von jüdischer Moderne und Wiener künstlerischer Moderne beruhen also wie man hier zunächst am Beispiel Salten sieht auch auf Missverständnissen.

Dass Salten dem emotionalen, gesellschaftlichen und politischen Anliegen der zionistischen Bewegung, unabhängig von ihren theoretischen Kontroversen, mit persönlicher Anteilnahme gegenüberstand, bezeugt das Telegramm, das er dem Kongress in Basel 1905 sandte:

„Dass diese ernsten und für das gesamte Judentum so folgeschweren Tage die heute beginnen an gesegneter Arbeit reich sein wünscht dem Kongress mit aller herzlichen Anteilnahme mit wärmsten Gruss Felix Salten.“²⁴

Anmerkungen:

¹ Anna Kellner, Leon Kellner, Wien 1936, S.162/163.

² So in einem Brief Saltens an K. Herwig in Berlin vom 10.3.1912. Bayer. Staatsbibliothek, Sign, Autogr. Salten, Felix: „Ich möchte jetzt nicht über ein jüdisches Thema sprechen, kann gegenwärtig überhaupt nicht Vorträge halten, deren Abfassung mir mehr kostbare Zeit nimmt, als das spärliche Honorar rechtfertigen würde.“

³ Leo Herrmann, Aus Tagebuchblättern, in: Sonderheft „Der Jude“, 1928, S.159.

⁴ Zit. Hans Kohn, Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit, Wiesbaden 1979, S.315/316.

⁵ Hans Kohn, Bürger vieler Welten, Frauenfeld 1965, S.98.

⁶ M. Buber, An die Prager Freunde (Sept. 1916), in: M. B., Die jüdische Bewegung. 2.Folge, Berlin 1920, S.74.

⁷ M. Buber, Zionismus und die Jugend (Mai 1918), in: M. B., Die jüdische Bewegung. 2.Folge, Berlin 1920, S.161 und 166.

⁸ Max Brod, Streitbares Leben. Autobiographie, München o. J., S.44/45.

⁹ Ebd., S.44 u. 48. Dazu auch Max Brod, Der Prager Kreis, Frankfurt 1979, S.53 ff.

¹⁰ Adolf Böhm, Prinzipielle Fragen, in: Selbstwehr, Jg.4, Nr.48 vom 2.12.1910, S.2-3.

¹¹ Robert Weltsch, Theodor Herzl und wir, in: Bar Kochba Sammelbuch S.155-165. Wie sehr diese Distanz gegenüber Herzl erst im Gedankenkreis der Bar Kochba - Gruppe entwickelt wurde, dokumentiert zum Vergleich eine Rede des Abgeordneten Arthur Mahler über „Herzls Werk“ (in: Selbstwehr, Jg.1, 1907, Nr.20, S.1-3).

¹² Anon., Die jüdische Renaissance und Martin Buber, in: Selbstwehr, Jg.4 (1910), Nr.13, S.2-3.

¹³ Hugo Hermann, Martin Buber, in: Selbstwehr, Jg.4 (1910), Nr.50, S.3.

¹⁴ Briefe von FS an M. Buber vom 28.12.1908 und vom 28.1.1909. CZA. M. Buber Archiv. 651:1 und 651:7.

¹⁵ Hier und im Folgenden FS, Der Abfall vom Judentum, in: Selbstwehr (Prag), 3.Jg., Nr.4 vom 22.1.1909, S.1-2.

¹⁶ FS, Die Gärten des Freiherrn v. Rothschild, in: Berliner Tageblatt vom 6.5.1912, S.1-2 MA.

¹⁷ Festabend Bar Kochba, in: Selbstwehr, Nr.2 vom 16.3.1914. Vgl. dazu den Rechenschaftsbericht des Vereins über das 42.Semester: Verein jüdischer Hochschüler ‚Bar Kochba‘ in Prag, in: Selbstwehr, Nr.15 vom 24.4.1914, S.3 f.

¹⁸ FS, Schnitzlers Wiener Roman, in: Die Zeit vom 30.5.1908, S.1-2 MA.

¹⁹ Die Welt 1905, Nr.50, S.6.

²⁰ Vgl. Brief von FS an Hugo Salus vom 6.5.1909. Památník Národního písemnictví Prag. Hugo Salus - Nachlass.

²¹ Der Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba, in: Selbstwehr, Nr.12 vom 24.3. 1911, S.4.

²² Zit. Harald Seewann, Zirkel und Zionsstern, 3 Bde., Graz 1990-92, S.309.

²³ H. Seewann (1990-92), S.93 (Faksimile 5).

²⁴ CZA, Z1/146.

5.6. Jüdische Filme

Am 27.3.1896 eröffnete in der Kärtner Straße 45 ein Institut, das täglich Kinovorführungen anbot. Damit beginnt die Kinogeschichte in Wien. An Dynamik stand sie der Berlins aber zweifellos nach. Es waren zunächst kurze Dokumentarszenen von Naturereignissen vor allem, die gezeigt wurden, aber das neue Medium erreichte schnell Resonanz, so dass sogar der Kaiser, sonst neueren technischen Entwicklungen eher skeptisch gegenüberstehend, die Apparatur besichtigte.¹

Die technische Innovation der laufenden Bilder im Kino steht in zeitlicher Nähe zu der künstlerischen Moderne in Wien um 1900.² Horst Fritz wagt eine hier nicht weiter zu diskutierende These, dass in der österreichischen Moderne in Literatur und Theater um 1900 präfilmische Perzeptionsweisen dargestellt seien, etwa das diskontinuierliche Vorübergleiten von Sinneseindrücken bei einer Kutschen- oder Eisenbahnfahrt.³ Die modernen Literaten haben sich für das Kino durchaus interessiert.⁴ S c h n i t z l e r, der selber ein eifriger Kinobesucher war, verfasste ein Drehbuch für „Liebeleï“; sie sollte 1911 verfilmt werden mit Burgschauspielern wie Lotte Medelsky und Hugo Thimig. Der Plan wurde nicht ausgeführt, weil das Hoftheater die Mitwirkung an dem neuen Medium verbot. 1912 wurde „Liebeleï“ dann doch verfilmt, erneut 1914 mit einem Drehbuch von Schnitzler, und mehrfach noch in den 20er Jahren, 1937 sogar in französischer Sprache. Erste Entwürfe für den Film sollen von Schnitzler schon aus der Zeit vor 1900 stammen.⁵ „Der Schleier der Pierette“ und „Die Hirtenflöte“ wurden für den Film 1911 und 1913 bearbeitet. Ebenso „Fräulein Else“ „Anatol“, „Freiwild“ und mehrmals der „Reigen.“ Für eine Reihe weiterer Dramen und Prosawerke gab es Filmplanungen, die dann doch nicht realisiert wurden.

Nicht geringer war, produktiv sowohl als Kommentator wie als Kritiker, H o f m a n n s t h a l s Aufmerksamkeit für die Entwicklung des Films.⁶ Seine Übung im Erfinden von Szenarien für Pantomimen und Ballette disponierte ihn geradezu für das neue Medium. Manches Vorhaben für den Film blieb auch bei ihm freilich im Stadium nur der Planung oder des Entwurfs. Abgeschlossen wurde immerhin eine Verfilmung zur Pantomime „Das fremde Mädchen“, an dessen Drehbuch Hofmannsthal mitwirkte und der Rosenkavalier-Film von Robert Wiene 1925, der freilich einige Eingriffe und musikalische Ergänzungen der Oper gegenüber vornahm. „Eine interessante und merkwürdige Kunstform“ nennt er in einem Brief an Willy Haas den Film.⁷ Er hat sich in relativ fortgeschrittenen filmtheoretischen Reflexionen auch mit dem Kino auseinandergesetzt. In der zweiten der „Drei kleinen Betrachtungen“ von 1921 – inzwischen als einer der frühen Grundlagentexte für die Poetik des Films rezipiert – nennt er den Film den „Ersatz für die Träume.“ Dies ist nicht vor allem eine kritische Kennzeichnung des Mediums, sondern sie weist zurück auf Hofmannsthals Vorstellung der „Praeexistenz“. Der Film artikuliert den in einem dunklen Raum in großer Zahl und körperlicher Nähe Versammelten das Unaussprechliche, das Mimische, das bestimmt Unbestimmte der Kommunikation. Und „daß diese Bilder stumm sind, ist ein Reiz mehr; sie sind stumm wie Träume. Und im Tiefsten, ohne es zu wissen, fürchten diese Leute die Sprache; sie fürchten in der Sprache das Werkzeug der Gesellschaft.“ Das Wissen, das die Sprache vermittelt, erscheint den Menschen „nicht ganz überzeugend; beinahe verdächtig. Sie fühlen, das führt nur tiefer hinein in die Maschinerie und immer weiter vom eigentlichen Leben weg.“⁸ Hofmannsthal verteidigt diese Form der Massenkultur, sie erscheint ihm in seinen späteren Jahren vor allem als eine Aussicht auf eine reale Entsprechung seines konservativen, kritisch-utopischen Denkens: „von der Ziffer zur Vision“ nennt er diesen geistige Gehalt, den das Phänomen des Films offenbare.⁹

Salten hat sich mit der Problematik des Kinos in einem Aufsatz auseinandergesetzt, den er in die Sammlung „Schauen und Spielen“ aufnahm.¹⁰ Er bekennt sich sehr eindeutig als Anhänger des neuen Mediums. In einer für ihn sehr charakteristischen Weise: die Kinotechnik gehe „aus der inneren Gesetzmäßigkeit des ewig unaufhaltsamen und ewig fruchtbaren Werdens“ hervor. Dies ist ein Grundsatz von Saltens optimistischer, populärer Lebensphilosophie. Die moderne Technik, so sein Urteil, ist „entscheidend“ für die gegenwärtige Entwicklung des Lebens; „hinter jedem Erfinder steht das Schicksal.“ Und ohne Zweifel erscheint Salten die Gegenwart als „weitaus interessanter als alle Zeiten, die jemals da waren.“ Kein Grund also zu wehklagen, auch nicht wie vielfach aus kulturkonservativem Bewusstsein über die Entwicklung des Kinos. Salten weist die Kritik daran als vorurteilsvoll und bestimmt von „dünnem Snobismus“ zurück. Durchaus könne, entgegen jenem Vorurteil, das Kino auch informierend, aufklärend, erzieherisch wirken. Salten hat durchaus gesehen, dass technologische Entwicklung auch die Entwicklungslogik der Künste beeinflusst. Das Kino wirkt auf das Theater in der Weise zurück, dass, so Salten, etwa die „echten‘ Kulissen“ verschwinden werden, ebenso, was die Stoffe betrifft, die nur spannenden Stücke. Ins Kino gehöre das „Drama der Geschehnisse“, aufs Theater das „Drama der Seele.“

1930, lange Zeit nach der Entstehung des „Shylock von Krakau“, hat Salten in einem Gespräch mit der Zeitschrift „Mein Film“ erneut zu Kinofragen Stellung genommen, mit gut zwei Jahrzehnten Erfahrung mit dem Film.¹¹ Noch immer hält er daran fest, dass er der Horizonterweiterung der Massen diene und ihrer „gutartige(n) Daseinsfreude.“ Er beharrt auf der – bisher noch zu wenig und zu schablonenhaft realisierten – Entwicklung und Nutzung der genuinen Möglichkeiten der Filmtechnik, Theaterstücke solle man nicht verfilmen. In Bildern sehen und denken sehe er als wichtigste Aufgabe der anspruchsvollen Arbeit für den Film an. Dies kennzeichne gerade auch seine künstlerische Arbeit von jeher. Für den Tonfilm stelle sich vor allem die Aufgabe, einen „Dialog zu schreiben, der im Klub des Proletarierviertels ebenso verstanden wird wie im vornehmen Lichtspieltheater.“ Die Gefahr der Kinoentwicklung sieht Salten vor allem darin, dass sie „wie bisher zum größten Teil den Mittelmäßigkeiten, den Unkultivierten, den Niveaudrückenden und den Ungebildeten“ überlassen bleibt. Der Film sei eine „Kunstform“, entscheidend bliebe das künstlerische Talent der Menschen, die mit ihm arbeiteten. Der „Entwicklung der Menschheit“, die Salten in den letzten 25 Jahren durch die technische Entwicklung beispiellos gefördert sieht, dürfe man nicht sich in den Weg stellen. Eigene geeignete Stoffe hat Salten gern dem Film anvertraut, so die Novelle „Die kleine Veronika“ und die „Olga Frohgemut“.

Der Film „Der Shylock von Krakau“, im Untertitel „Ein Mimodrama von Felix Salten“, wird am 16.10.1913 im Bavaria-Haus der Union - Theater - Lichtspiele in der Friedrichstraße in Berlin uraufgeführt. Der Film wird mit außergewöhnlich großem Werbeaufwand der Öffentlichkeit bekannt gemacht, und er läuft gleichzeitig in nicht weniger als sechs Kinos in Berlin an.¹² In der Presseberichterstattung wird hervorgehoben, dass das „geistige und künstlerische Berlin stark vertreten war“ bei der Uraufführung vor geladenem Publikum. „Bis ins Innerste ergriffen“; so die Berliner Volks-Zeitung, gab sich das volle Haus des U.- T. in der Friedrichstrasse dem Banne dieses eigenartig fesselnden Dramas hin. „Ein Erfolg, von dem man mit ehrlicher Freude sprechen darf.“ „Starker Beifall“, „großer Erfolg“ – so wird fast durchweg die Reaktion des Publikums geschildert. In der Titelrolle war Rudolf Schildkraut, der bedeutende jüdische Schauspieler, zu sehen, in weiteren Rollen Beate Ehren, Lia Rosen und Carl Wilhelm. Letzterer führte auch Regie. Der Film selber muss als verschollen gelten.¹³ Ein Drehbuch,

nicht durchaus üblich für Filme aus dieser frühen Zeit, ist nicht vorhanden, auch keine Akte über den Film bei der amtlichen Zensurbehörde. Über den Inhalt des Films sind Informationen also nur aus der allerdings breiten zeitgenössischen Kritik in Zeitungen und Zeitschriften vor allem zu gewinnen.

Worum geht es in Saltens Stummfilmdrama? Die Handlung führt nach Krakau, in das alte Judenviertel Kazimierz. Dort ist Isaak Lewi als Geldverleiher tätig. Er ist reich geworden, dennoch hält er treu und unnachgiebig fest an den Satzungen glaubensfesten Judentums. Von Nichtjuden hält er sich, was religiöse Überzeugungen und Lebensformen betrifft, getrennt. Geschäftlich hat er freilich fortwährend zu tun mit den Geldproblemen der städtischen Bürgerwelt und der Lebewelt außerhalb des Ghettos. Ein junger polnischer Aristokrat, der Herr von Zamirsky, gerät durch sorglosen Lebenswandel in immer größere Abhängigkeit von Isaak Lewi, den er gleichwohl gering schätzt und dessen Hilfe er darum um nichts verdient. Der geschäftliche Konflikt entwickelt sich zu einer privaten Tragödie, weil Lewis Tochter Rahel den eleganten Kavalier anhimmt. Diese Zuneigung lässt in Zamirsky einen Plan reifen, sich der Schulden zu entledigen. Heimlich verkehrt er mit der Tochter des Geldverleihers und steigert ihre Zuneigung zu ihm derart, dass er sie veranlasst, ihren Vater zu berauben. Sie entwendet aus dessen Kontor ihre Mitgift. Der Vater, als er den Raub entdeckt, stürzt der Tochter nach, es kommt zu einem Handgemenge mit dem Liebhaber, er fleht ihn an, seine Tochter herauszugeben. Vergeblich. Es verhindert nicht die Flucht der beiden nach Berlin. Sie lässt den Vater in tiefer Verzweiflung und Verbitterung zurück. Der treibt sich herum auf den Friedhöfen, redet die toten Väter an, rebelliert gegen sein Schicksal, gegen Gott. Aus dem Tempel muss man den von Schmerz und Zorn Gebrochenen nach Hause tragen. Für keinen der Volks- und Glaubensgenossen Zamirskys ist Lewi, der Shylock, noch zu irgendeinem Geschäft oder Gefallen bereit. Viel Geld verschenkt er den Armen. Die Familienehre sieht der Vater verraten, nicht weniger der orthodoxe Jude die Treue zum Glauben. Das geraubte Geld ist in Berlin freilich schnell verbraucht, der gewissenlose Aristokrat ist seiner jüdischen Geliebten bald überdrüssig. Die verlorene Tochter kehrt enttäuscht nach Krakau zurück. Umsonst klopft sie an die Tür des Vaters. Erstarrt im Schmerz und unansprechbar versagt er der Tochter das Verzeihen. Rahel überwindet diese zweite Verstoßung nicht, sie wird krank und stirbt. „Die Tote kann Isaak Lewi wieder segnen. Die Tote ist wieder sein Kind.“

Die Kritikerurteile über den Film, der stofflich mancherlei Parallele hat zu dem Roman „Olga Frohgemut“, sind durchweg also positiv, oft begeistert. Sie gelten sowohl dem Autor wie, mehr noch, dem glänzenden Shylock - Darsteller Rudolf Schildkraut, dessen Name in vielen Ankündigungen und auch Besprechungen des Films groß herausgestellt wird. Er arbeitete hier zum ersten Mal für den Film. Die „Berliner Neuesten Nachrichten“ sprechen von seiner „großen Charakterisierungskunst“, die hier „in hellstem Licht erstrahl(te)“, das „8 Uhr-Abendblatt“ nennt Schildkraut nicht nur „einen unserer besten Schauspieler, sondern auch einen unserer größten F i l m d a r s t e l l e r.“¹⁴ Die „Lichtbildbühne“ findet nur das eine Wort: „Vollkommenheit.“ „Einen ungemein ästhetischen Genuß gewährte das feine Spiel zu beobachten, das von einer Seelenstimmung in die andere hinüberführte.“¹⁵ Es entstanden, so die „Berliner Volkszeitung“, von dem Dichter ersonnen, von Schildkraut in anrührender mimischer Beredsamkeit ausgeführt „ergreifende Szenen“ [. . .], „in denen der Schmerz und der Kummer eines unglücklichen Vaters einen leidenschaftlichen und packenden Ausdruck finden.“¹⁶ Über die Leistungen der Schauspieler, auch der Lia Rosens und Beate Ehrens, so wie des Regisseurs und der Musik hinaus wird vielfach in den Besprechungen auch der große Eindruck hervorgehoben, den der an Ort

418

und Stelle aufgenommene Handlungshintergrund macht: die alte polnische Krönungsstadt und die Einblicke, die der Film, so die eigene Rezension des „Kinematograph“, in das innere Leben des „streng orthodoxen Judentums“ gibt.¹⁷ Shakespeares Stück hatte ja kaum etwas von dem venezianischen Ghetto Shylocks – und kaum etwas auch von einer Ghetto mentalität – sichtbar gemacht. – Einzelne Szenen, so das „Berliner Tageblatt“, „so ein Sabbatabend in der Familie und der feierliche Gottesdienst in der Synagoge, geben Gelegenheit, zahlreiche Typen des Krakauer Ghettos in frappierender Echtheit vorzuführen.“ Dieses Milieu, so wird stets wieder betont, ist gänzlich neu für den Film und fremd auch wohl für den großstädtischen Kritiker in Berlin. So mittelalterlich, mystisch – fremd war der Shylock wohl auch Shakespeare und seinem englischen Publikum. Was ihm in dem Theaterstück aber verständnislose Verurteilung eintrug, wirkte in der Stummfilmszenarie für das Publikum wohl eher als pittoresker Reiz des Fremden. In einem bewusst jüdischen Blickwinkel konnte man das aber auch anders verstehen. Eugen Tannenbaum schreibt in der liberal – assimilationistischen „Allgemeinen Zeitung des Judentums“: „Gesehen, mehr: erlebt sind in diesem Film Menschen, geschildert ohne Übertreibung, ohne Beschönigung, ohne Entstellung. Die jüdische Volksseele ist an einer ihrer Wurzeln gepackt. Aus der Gegenwart heraus ist die zeitlose Tragödie des Judentums gestaltet.“ Und über den alten Juden:

„Wie ganz nur jüdischer Familienvater ist der Geschäftsmann am Freitagabend, wenn er das Kidduschgebet gesprochen, die Mauzi schweigend an die Tischgenossen verteilt hat. Und wenn die Fisch' aufgetragen werden, verklärt sabbatlicher Friede die ernsten Züge. Oder: mit welcher Andacht geradezu und behaglicher Breite erzählt er dem Rabbiner eine talmudische Spitzfindigkeit(!). – Ungeahnte mimische Ausdrucksmöglichkeiten hat sein Spiel, wo alle Worte versagen müssen. Und dann am Versöhnungstag, wenn die Verzweiflung frevelnde Vermessenheit wird und er selbst zu Gericht sitzt über seinen Gott. Bis der Shylockhaß aus seinen Augen lodert. Das ist ganz groß. Wir brauchen uns nicht zu schämen, wenn wir ergriffen sind.“¹⁸

– „Im Dunkel flüsterten Stimmen:“, so berichtet die „BZ am Mittag“, „Man sollte die religiösen Dinge nicht auf den Film bringen . . .“.¹⁹

Wie nun wird die Leistung des Dichters und des Drehbuchautors beschrieben und gewürdigt? Es gibt einzelne, kleinere Einwände, der überwiegende Teil der Kritik aber reagiert mit Zustimmung und Lob. Einige Längen des Films werden gelegentlich gerügt, etwas viel Theatralik in einzelnen Szenen, die eher aber als Einwand gegen die Darstellung erscheint. Das „8 Uhr-Abendblatt“ aber resümiert, dass der Film „durch Handlung und Darstellung ebenso erschütternd wirkte wie manches gute Theaterdrama.“ Die „Lichtbildbühne“ konstatiert eine „tiefe, nachhaltende Wirkung.“ Die „Berliner Volks-Zeitung“ nennt den „Shylock von Krakau“ ein „gut aufgebautes Drama, etwas tiefer angelegt als die üblichen, nur mit Aeüßerlichkeiten arbeitenden Sensationsschaustücke: ein Filmdrama ohne viele Zwischenüberschriften zur Erläuterung der Geschehnisse; eine spannende Handlung in vier Akten, aber nicht länger als vier Viertelstunden – das bedeutet einen Fortschritt und einen Erfolg“, auch für die Filmkunst selber. Der „Berliner Börsen – Courier“ urteilt: „Dieses Mimodrama, wie Salten es nennt, ist einer der wenigen sogenannten Autorenfilme, die unter geschickter Berechnung der Wirkungen und im Bewußtsein der Hilfsmittel der Kinematographie geschaffen wurden.“²⁰ Zur Konzeption der Figur des Shylock, wie sie Salten entwarf und Schildkraut darstellte, wird bemerkt:

„In diesem Film hat er einen starken Typ kreiert wie es ihn in dieser Kraft und in dieser Wahrhaftigkeit auf der Bühne kaum gibt. An Schildkrauts Lewi zeigt sich die ganze Liebe des Vaters zu seinem Blut, die Liebe, die ihn der weichsten Zärtlichkeit und des an Wahnsinn grenzenden Zornes fähig macht; um seiner Tochter willen flucht er sogar gegen Gott. An ihm

sieht man die Weitherzigkeit des Juden, wenn es gute Werke gilt, seine Sachlichkeit in geschäftlichen Dingen: in allen Details eine kräftige sympathische Figur.“²¹

Dies scheint einen Typus jüdischen Lebens zu umschreiben, wie ihn Salten sowohl in der Literatur – man vergleiche seine und Schnitzlers Bemerkungen zu dem „Neuen Ghetto“ (vgl. 5.3.), – wie in den Auseinandersetzungen um die Assimilationsproblematik vermisste. Dieser Shylock scheint zudem auch ein von Salten stets wieder favorisiertes vitales Lebensideal zu verkörpern, mit allen Möglichkeiten seiner dramatisch - theatralen Nutzung. Er, der alte, glaubenstreue Jude, wird in der Kritik überall als eine durchaus sympathische, in allen Tugenden und Affekten als eine verständliche Figur gekennzeichnet. Er ist in dieser Kinoversion zu Anfang des 20.Jahrhunderts, in noch assimilationsfroher Zeit, nicht „das singuläre Monstrum“ (Hans Mayer), über das in Shakespeares Stück kaum einer der Figuren, außer Porzia, ein gutes Wort verliert. Freilich sind auch in dem Film, den Ausdrucksmöglichkeiten seiner Frühzeit und eben auch seiner nur einstündigen Dauer gemäß, auch Shylocks Rache- und Wiedergutmachungsforderungen gemäßigt, er erscheint nicht als der selbstbewusste Jude, der von der venezianischen Justiz sein Recht fordert. Vielmehr hebt die psychologische Dramatik von Saltens Stummfilmkonzept offenbar hervor, wovon das Stück Shakespeares kaum etwas mitteilt, von der Reaktion Shylocks nämlich, als er von der Flucht seiner Tochter erfährt. Wie bei Shakespeare aber ist Shylock auch in diesem Film der glaubensstolze Jude, er schätzt die Christen gering, und er hat erkennbaren Grund dazu. Er hält sich von ihnen getrennt, er ist Jude, nicht nur religiöser Jude und erträgt das Schicksal seines Volkes mit Selbstbewusstsein, ohne Ehrgeiz zur individuellen Emanzipation. Er widersetzt sich dem aufklärerischen Programm durch Besitz und Bildung Toleranz und Anerkennung zu erwerben. Saltens Shylock ist – soviel wir aus den Berichten darüber wissen – zu Beginn des 20.Jahrhunderts auf der Filmbühne ein würdevolles Gegenbild der Assimilationseuphorie, die von dem geringschätzigen Verhalten des christlichen Aristokraten dem jüdischen Geldverleiher gegenüber desavouiert wird. Der Film freilich macht auch die tragische Bedrohtheit und Fraglichkeit der Lebensform des orthodox verharrenden Judentums deutlich. Dennoch scheint Saltens Filmkonzeption entschieden mehr mit diesem Shylock und seinen Brüdern zu sympathisieren als mit der Idee des weisen Nathan, dessen Emanzipationsgedanke nicht mehr überzeugt, ja widerlegt erscheint, wenn auch, so Hans Mayer, in einem „notwendige(n)“ Scheitern.²² Die Aufklärung tat sich schwer mit dieser Theaterfigur des Shylock. Zu Anfang des 19.Jahrhunderts unter der Direktion Schreyvogels am Hoftheater erwirkte die Wiener Judenschaft ein später teilweise wieder aufgehobenes Verbot gegen die Aufführung des Stückes, weil es der erstrebten Assimilation entgegenwirke.²³ Saltens Film, ein Jahrhundert später nach den Erfahrungen der liberalen Entwicklung der Rechtsordnungen im bürgerlichen Jahrhundert, erscheint als ein Bekenntnis zum „tragischen Bruder Shylock“, wie es der Zionist Ernst Simon in seinem schon zitierten Aufsatz über „Lessing und die deutsche Geschichte“ (1929) forderte.

Es ist aufschlussreich, diese filmische Adaption der Shakespeare-Gestalt, die neben der des Nathan die wesentliche epochale Typisierung des Judenschicksals in der Literatur ist, mit einigen kurzen Hinweisen in Vergleich zu stellen mit der aktualisierenden Interpretation der Shylock - Figur von jüdischen Literaturkritikern aus der Generation Saltens. H e i n r i c h H e i n e wie L u d w i g B ö r n e hatten ja schon

den jüdischen Kapitalisten von dem misshandelten Menschen zu trennen versucht. Heine spricht in kritischem Ton von dem Vetter Shylocks, dem „Herren von Shylock zu Paris, der mächtigste Baron der Christenheit geworden und von Ihrer katholischen Mayestät jenen Isabellenorden erhalten hat, welcher einst gestiftet ward, um die Vertreibung der Juden und Mauren aus Spanien zu verherrlichen.“²⁴ Andererseits findet Heine sympathetische Worte für die der Liebe zu seiner Tochter abgetrotzte Härte des Shylock. Sein Resümee ist abstrakt: Shakespeares Drama zeige uns „eigentlich weder Juden noch Christen, sondern Unterdrücker und Unterdrückte.“ „Etwas Großes, etwas Erhabenes“, so Börne, ist in Shylock, „das auf seine eigene Niedrigkeit mit Stolz herabsehen darf.“ „Im Teufel“ – im „Geldteufel“ – „den Gott zu zeigen, durch eine Sandwüste von Sünde bis zur kleinen Quelle der Liebe vorzudringen, die so weit entfernt, so verborgen rieselt“ – dies nennt Börne die Aufgabe des Shylock - Darstellers; „Arbeit genug.“²⁵ – G e o r g B r a n d e s (1898) betont in seiner weit verbreiteten Shakespeare-Monographie des „Rassengepräges“ der Shylock - Figur bei Shakespeare. Die „hebräische Leidenschaft“ aber entzündet sich in historischen Bedingungen: „Von seinem innersten bis zu seinem äußersten Wesen ist er ein Typus seines Stammes in der Erniedrigung.“ „Recht im Unrecht“, „Menschlichkeit in der Unmenschlichkeit“ lässt die Humanität Shakespeares Shylock zuteil werden.²⁶ – Davon spürt L i o n F e u c h t w a n g e r in seinem Aufsatz über „Shylock auf unseren Bühnen“ (1908) nichts. Shylock gilt ihm bei Shakespeare eher als eine episodische Figur und als eine durchaus widerwärtige Natur.²⁷ – G u s t a v L a n d a u e r (1923) hat Rudolf Schildkraut („dessen Judentum offenbar aufs stärkste menschlich erzittert“) in der Shylock - Rolle auf der Bühne gesehen. Er will den Shylock härter sehen, nicht sympathisch, versöhnlich; seine Versteinerung, so Landauer, muss deutlich werden, seine Reduzierung aufs Geld, auf Haus, Familie und Geschäft. Das ist nicht Shylocks Natur, vielmehr sieht Landauer das sozial geschichtlich Determinierte dieses Juden. Darum darf er selbst, so Landauer, nicht so sehr im Zentrum stehen. Das Determinierte dieser unfreien „Ghettoseele“ muss dargestellt werden. In dieser kritischen Weise verstanden, ist Shylock eine Aufforderung zur humanen Weiterentwicklung, innerhalb derer die Probleme der Juden nur eine nachgeordnete, abgeleitete Bedeutung haben. In dieser Landauer Deutung zugrundeliegenden expressionistischen Utopie des perfektiblen Menschen, in der von spezifisch jüdischen Fragen wenig die Rede ist, ist Shylock, der „stöckische Knecht“, der „nicht Musik hat“, eine deprimierende Figur. Sein „böses Lachen ist Ausdruck seiner gänzlichen Absonderung und Verstoßung, des gräßlichen Widerspruchs, in dem er zur Welt steht und den er in der Welt gewahrt.“²⁸ Nicht Heines „Jessika, mein Kind“ führt weiter, sondern als die „ergreifend schönste Stelle“ in Shakespeares Dichtung gelten Landauer die Worte Lorenzos an die Geliebte: „Komm, Jessika [. . .] – Komm, hebe dich zu höhern Sphären –.“ – Shylocks Judentum ist auch F r i e d r i c h G u n d o l f in seinem 1928 bei Georg Bondi erschienenen Shakespeare-Buch keiner eingehenderen Betrachtung wert. Darin und nicht nur darin stimmt er mit Landauer überein. Shylocks Judentum ist in Shakespeares „Kaufmann von Venedig“ „nicht Rasse oder Stand, sondern Märchenfarbe“, im dramatischen Sinn eine „äußerst wirksame Form des Popanztums.“²⁹ Dem Wertekosmos Shakespeares bestimmt, so Gundolf, von der „Lebensfeier“, von Gnade und Musik, steht Shylock fern, indem er rechtet, beharrt, sein Herr verschließt. „Wo Gnade und Musik walten ist der schlechthin gnadenlose und musiklose Mensch ‚verworfen‘“ (ebd., S.572). „Shylock ist also der Paria dieser Gnaden- und Musikwelt.“ Das Judentum Shylocks wird nicht genannt und ist dennoch wohl impliziert, wenn Gundolf von Shylocks Prägung einer historischen Tendenz spricht, die zur kunstfeindlichen Verbürgerlichung, zu einem „bald emsig rechnenden bald gierig genießenden Bürgertum.“ Nicht fern von Landauer ist Gundolf auch in der Bezeichnung der Tochter Shylocks als der „Begnadigten“, die „keinen Zug“ von ihrem Vater, ihrem „Besitzer und Verschleißer“ hat. Jessika sucht, so Gundolf, „Erlösung.“

Die Kennzeichnungen Landauers und Gundolfs haben eigenartig gemeinsame Akzente. Wenig beachtenswert ist ihnen das Judentum Shylocks, implizit nur als Bezeichnung einer unheilvollen Tendenz; bei Landauer der des verstockten, utopielosen Außenstehens, bei Gundolf gerade der der Präfiguration der ebenso utopielosen Verbürgerlichung. Die Musiklosigkeit, so beide Autoren, bezeichne den Mangel dieser Figur. Dem sozialistischen Anarchisten wie dem Ästhetiker des George-Kreises, dem politisch-messianischen wie dem politikverachtenden, kunst-messianischen Intellektuellen steht der in seinem jüdischen Glauben und seiner jüdischen Lebenswelt eigensinnig beharrende Jude fern; fern stehen die Intentionen universalistischer Veränderung und Transzendenz der beiden jüdischen Theoretiker am Beginn des 20. Jahrhunderts der scheinbar transzendenzlosen, teilnahmslosen Partikularität Shylocks. Dieser „Transzendenz“, die „das Jüdische“ jeweils zur Chiffre bürgerlicher Beschränktheit oder überwundener Ghetto-Mentalität erklärt, scheint Saltens filmische Adaption der Shakespeare-Figur auch tatsächlich zu entbehren. Sie ist weniger interessiert an der kapitalistisch rechnenden und rechtenden Logik, an all der sozialgeschichtlichen Bestimmtheit der Figur, sondern sie versucht einen im dramatischen Seelenkonflikt nachvollziehbaren, vitalen Menschen auf die Bühne zu stellen. Und sie holt diese Figur aus der der westlichen Lebenswelt so fernen und dunklen Sphäre eines östlichen Judenghettos. Was in den Köpfen gebildeter Kulturkonsumenten in Berlin oder Wien herumspuken mochte von der geistigen und seelischen Ödnis gesetzgläubiger Talmudjuden des Ostens widerlegt das menschliche Drama, das der Autor hier entwirft. Bemerkenswert war die Wahl von Ort und Sujet des Films ohnehin. Die einfühlsame Wendung zu ihm hin wird darüber hinaus zu einem kritischen Plädoyer in der Darstellung der verkommenen Figuren, die der nichtjüdischen Umwelt entstammen.

Felix Salten hat offenbar mehrfach für den Film gearbeitet. Die Arbeit von Walter Fritz über die österreichischen Filme der Stummfilmzeit verzeichnet Salten nicht weniger als sechsmal als Filmautor. „Der Glücksschneider“ (Erstauff. 7.1.1916) mit Rudolph und Joseph Schildkraut als Darsteller; „Moritz Wasserstrahl als Stratege“ (Erstauff. 24.3.1916) mit Heinrich Eisenbach in der Hauptrolle; „Olga Frohgemut“ (Erstauff. 17.3.1922); „Der Türmer von St. Stephan“ (Erstauff. 5.10.1923); „Das verbotene Land“ (Erstauff. 28.3.1924) und „Die kleine Veronika“ (Erstauff. 17.1.1930).³⁰ Ferner gibt es im Film Archiv Austria einen Hinweis auf eine Verfilmung von Saltens Bühnenstück „Der Gemeine“ unter dem Filmtitel „Vorstadtvarieté“ (Erstauff. 17.1.1935 diesmal in Berlin). Bei dem „Moritz Wasserstrahl“ (auch unter dem Titel „Aus Moritz Wasserstrahls Soldatenzeit“, ein Lustspielmanuskript) geht es offensichtlich um eine jüdische Figur. Es soll von einem Budapester Schauspielerensemble, das seit 1895 in wechselnden Wiener Lokalen gastiert mit Heinrich Eisenbach in der Hauptrolle auf der Bühne uraufgeführt worden sein. Über die Filmversion mit Salten als Drehbuchautor und ebenfalls mit Heinrich Eisenbach in der Hauptrolle berichtet etwa das „Neue Wiener Tagblatt“ von „Lachstürmen“ beim Publikum.³¹ Der Name Moritz Wasserstrahl wurde oft parodistisch gebraucht für naive jüdische Assimilationseuphorie. (Populär waren Anekdoten über den polnischen Lumpenhändler Moische Pisch, der nach Deutschland auswandert und dort Moritz Wasserstrahl heißt; Kurzwarenhändler. Der Weg zum Glück führt ihn weiter nach Frankreich. Dort heißt er dann Maurice de la Fontaine). Über den „Türmer von St. Stephan“ (hier unter dem Titel „der Jude von Granada“) enthält der Katalog des Film Archiv Austria in Wien folgende Angaben zum Inhalt (korrigiert gegenüber Fritz ist hier das Uraufführungsdatum: 9.11.1923):

„Ein in Granada ansässiger, zum Christentum übergetretener Jude raubt seinem Bruder die Frau, worauf der die Heimat verläßt und später Türmer von St. Stephan wird. Dort findet er nach Jahren seinen Bruder, dem er Rache geschworen hat, wieder. Dieser gerät in den Verdacht der Ketzerei und erliegt einem Schlaganfall. Seine unglückliche Tochter wird als Hexe verbrannt, während ihre Halbschwester, die Tochter des Türmers, die Frau eines Edelmannes wird.“³²

Die kurzen Angaben im Film Archiv Austria verzeichnen Salten als Autor oder als Verfasser des Drehbuchs.

Anmerkungen:

¹ Vgl. zu den Anfängen der Kinogeschichte in Wien Florian Pauer, Österreichische Filmpublizistik in der Pionier- und Aufbruchszeit der Kinematographie 1895-1918. Phil. Diss. Wien 1982 v.a. S.3 ff. und das Literaturverzeichnis S.236 ff. (Anm.2). Walter Fritz, Anatol im Cinématographen. Kino in der Fin-de-Siècle-Kultur (1896-1914), in: Filmkunst (1996), Nr.149, S.5-12. Im gleichen Heft: Klaus C. Vögl, 1896-1996. 100 Jahre Kino in Wien, S.33-44. F. Bono/P. Caneppele/G. Krenn, Elektrische Schatten. Beiträge zur österreichischen Stummfilmgeschichte. Wien 1999. Im Laufe des Jahres 2002 erscheint A. Loacker/J. Steiner, Die imaginierte Antike.

² Die filmtheoretischen, wirkungstheoretischen und auch die ökonomischen Aspekte können in dieser kurzen Darstellung nicht berücksichtigt werden. Es geht in der folgenden Kennzeichnung vor allem um inhaltliche und ideologische Momente, wie sie in Saltens „jüdischen“ Filmen fassbar werden – leider auch dies oft hinweishaft über Rezensionen vermittelt. Zur schwierigen Quellenlage in Bezug auf die frühe Stummfilmgeschichte vgl. F. Pauer (1982), S.3.

³ Horst Fritz, A. Schnitzlers Dramen und der Film, in D. Kafitz (Hg.) Drama u. Theater der Jahrhundertwende, Tübingen 1991, S.55.

⁴ Vgl. zu Schnitzler, Hofmannsthal (auch zu Kraus, Dörmann, J. Roth u.a.) innerhalb der österreichischen Stummfilmgeschichte Walter Fritz, Kino in Österreich 1896-1930, Wien 1981. Ferner Bono/Caneppele/Krenn 1999, S.55 f.

⁵ Vgl. H. Fritz (1991), S.53-68. Ferner Manfred Kammer, Das Verhältnis A. Schnitzlers zum Film, Aachen 1983.

⁶ Vgl. Walter Fritz, H. v. Hofmannsthal und des Film, in: Hofmannsthal-Forschungen 6 (1981), S.3-12.

⁷ Zit. Marion Faber, H. v. Hofmannsthal and the film, in: German life and letters, N. S., 32 (1978/79), S.189.

⁸ H. v. Hofmannsthal, Drei kleine Betrachtungen, in: Ges. Werke in 10 Bänden. Reden und Aufsätze II, Frankfurt 1979, S.142.

⁹ Von konservativer und von klerikaler Seite erfuhr die Entwicklung des Kinos dagegen den heftigsten Widerstand (vgl. F. Pauer 1982, S.169 f.).

¹⁰ FS, Kinoprobleme, in: Schauen u. Spielen I, a.a.O., S.121-134.

¹¹ Die Wege des Films. Felix Salten über Filmkunst und -technik, in: Mein Film (Wien), 1930, Nr.215, S.4-5.

¹² Ob sich folgende Tagebuch-Notiz Schnitzlers auf den „Shylock von Krakau“ bezieht, ist nicht ganz sicher, bei der unmittelbaren zeitlichen Nachbarschaft aber doch wohl wahrscheinlich. Am 15.10.1913 heißt es über Salten: „Sein Lügen geht ins krankhafte. Für das Kinostück – das noch gar nicht heraus ist, – hat er bis jetzt 14.000 Mark (seine Frau hatte uns neulich die richtigen Summen genannt, die kaum 3000 übersteigen) –“ (A. Schnitzler, Tagebuch 1913-1916, Wien 1983, S.68).

¹³ Alle Anfragen bei filmgeschichtlichen Institutionen in Deutschland und Israel haben zu keinem positiven Ergebnis geführt. Keiner der Standortkataloge enthält einen Nachweis des Films. – Informationen zu dem Film sind enthalten in: Before Caligari. German Cinema 1895-1920. Hg. v. P. C. Usai u. L. Codelli. Friaul – Venezia Giulia 1990, S.388 f.

¹⁴ Zit. Der Kinematograph (Düsseldorf). Fach-Zeitung für die gesamte Projektionskunst. Nr.356, 22.10.1913.

¹⁵ Lichtbildbühne (Berlin), 18.10.1913, S.35.

¹⁶ Berliner Volks-Zeitung vom 17.10.1913. Erstes Beiblatt.

¹⁷ Berliner Filmpremieren, in: Der Kinematograph, a.a.O.

¹⁸ Eugen Tannenbaum, Jüdische Films, in: Allgemeine Zeitung des Judentums, Jg.78, Nr.27, 3.7.1914, S.321.

¹⁹ Chr. B., Der Shylock von Krakau, in: BZ am Mittag vom 17.10.1913, S.18.

²⁰ Die Premiere des Felix Salten - Films, in: Berliner Börsen - Courier. 2.Beilage. Nr.487, 17.10.1913, S.9.

²¹ BZ am Mittag, ebd.

²² Vgl. Hans Mayer, Aussenseiter Frankfurt 1975, S.343 f.

²³ Vgl. Elmar Goerden, Der Andere. Fragmente einer Bühnengeschichte Shylocks im deutschen und englischen Theater des 18. u. 19.Jahrhunderts, in: Theatralia Judaica. Hg. v. H.P. Bayerdörfer, Tübingen 1992, S.150.

²⁴ Heinrich Heine, Shakespeares Mädchen und Frauen, in: Sämtliche Schriften. Bd.4. Hg. v. Klaus Briegleb. München 1971, S.264.

²⁵ Ludwig Börne, Der Jude Shylock im Kaufmann von Venedig, in: Sämtliche Schriften. Bd.1. Hg. v. Inge und Peter Rippmann. Düsseldorf 1964, S.500 u. 502.

²⁶ Georg Brandes, William Shakespeare, Paris – Leipzig – München ²1898, S.234 u. 231.

²⁷ Lion Feuchtwanger, Shylock auf unseren Bühnen (1909), in: L. F., Centum opuscula, Rudolstadt 1956.

²⁸ Gustav Landauer, Shakespeare, Frankfurt 1923, S.71 f.

Ähnlich urteilt Hermann Sinsheimer in seinem im 2.Weltkrieg geschriebenen Shylock - Buch (Shylock. Die Geschichte einer Figur. München 1960). Shylock ist „ein Repräsentant des Mittelalters, nicht nur der Jude aus dem Ghetto, sondern der Outsider schlechthin mit allem Geheimnis seines Draußenstehens und Vondraußenkommens“ (S.196).

²⁹ Friedrich Gundolf, Shakespeare. Sein Wesen und Werk. Berlin 1928, S.566.

³⁰ Vgl. Walter Fritz, Die österreichischen Spielfilme der Stummfilmzeit (1907-1930), Wien 1967.

³¹ Neues Wiener Tagblatt vom 28.3.1916, S.18.

³² Film Archiv Austria Wien. Mitteilung vom 24.9.1999 und 1.2.2002.

5.7. Felix Salten als Autor der „Welt“

5.7.1. „Jules Verne in magazineform“: „Die Welt“.

Dass am 4. Juni 1897 sich eine neue Zeitung, wöchentlich erscheinend, dem interessierten Leser bekannt machte, schien zunächst kein besonderes Ereignis. Der publizistische Zeitschriftenmarkt in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts in Wien war, Ausdruck politischer und kultureller Klimaveränderungen, kaum noch überschaubar. Kurzlebige Zeitschriftengründungen, die mit dem oder gegen den Strom der unruhigen Zeiten zu schwimmen versuchten, brachten es nicht selten kaum zu einem kompletten Jahrgang.

Dennoch machte das Erscheinen dieses neuen Blatts in der Masse der vielen Blätter auf einen doch einigermaßen verblüffenden Mangel aufmerksam: eine Zeitschrift, die in politischer Hinsicht für Juden wirkte, gab es seit der 1884 erschienen „Österreichischen Wochenschrift“ des Rabbi Bloch nicht; soviel Juden im Wiener Pressegewebe auch tätig waren. Und Bloch erinnert sich: für die Gründung seiner Wochenschrift konnte er „irgendeine Unterstützung [. . .] von keiner jüdischen Seite in Wien erlangen.“¹

Dieses neue Blatt hatte freilich ein anderes Gesicht, und ihr Gründer hatte einen Namen. Der Umschlag war gelb, die Farbe, die Juden seit altersher stigmatisierte. Im Titel-Signet aber, zwischen den beiden Worten „Die Welt“ stand der Davidstern und in ihn eingefügt die Mittelmeerküste und das Land Palästina.

Der Gründer des Blattes war Theodor Herzl, der Feuilletonredakteur der „Neuen Freien Presse“, deren Leser ihm seine kurz zuvor veröffentlichten Judenstaatspläne wohl verziehen, solange er an seinem Redaktionsschreibtisch blieb. Er verließ ihn nicht, schuf sich mit der Gründung der „Welt“ aber eine eigene neue Redaktion, ein neues und so ganz anders geartetes journalistisches Betätigungsfeld, eben um jene so aufreizend sonderbar erscheinenden Judenstaatspläne kräftiger und effizienter noch zu vertreten. „Unsere Wochenschrift ist ein ‚Judenblatt‘“, so lautete die herausfordernde programmatische Erklärung in der ersten Nummer.

„Wir nehmen dieses Wort, das ein Schimpf sein soll und wollen daraus ein Wort der Ehre machen [. . .]. Zwischen Erinnerung und Hoffnung steht die Tat [. . .]. Die ‚Welt‘ wird das Organ der Männer sein, die das Judentum aus dieser Zeit hinauf in bessere Zeiten führen.“

Die Gründung der „Welt“ stand in engem Zusammenhang mit der Einberufung des ersten Zionistenkongresses.² Die zionistische Bewegung brauchte angesichts der Indifferenz und Feindseligkeit anderer Blätter ihrer Idee gegenüber ein eigenes Presseorgan. Ohne ein solches propagandistisches Organ, so Saul Raphael Landau – von ihm stammte wohl die erste Anregung zur Gründung eines zionistischen Organs –, wäre der Kongress „ein togeborenes Kind“ gewesen.³ Erwin Rosenberger nennt die „Welt“ neben den Kongressen eine der beiden Brücken auf dem Weg zum eigenen jüdischen Staat. Vielerlei Überlegungen und Pläne waren dieser von Herzl mit Nachdruck verfolgten Idee vorausgegangen, u.a. auch die Gründung eines Tageblattes, das, unter Führung Herzls, der Übermacht des liberalen Deutschtums in der Presse publizistischen Widerstand bieten sollte.⁴ Von der Regierung Badeni wurde dieser Plan eine Zeitlang betrieben; als Gegengeschäft gleichsam sollte der zionistischen Bewegung von Seiten der

Regierung Unterstützung gewährt werden. Diese wie andere Versuche scheiterten, meist aus finanziellen Gründen. Beratungen mit seinem Vater und finanzielle Zusicherungen von ihm ermöglichten Herzl dann doch die Gründung der „Welt“ als Wochenblatt.

Kein Zweifel ließ er darüber auf kommen, dass er die Gesamtverantwortung für das Blatt beanspruchte; „hinter den Coulissen stehend“, wie er an Max Nordau schreibt (14.05.1897). Formell fungierte Paul Naschauer, sein Schwager, als Herausgeber, Landau war der erste Redakteur. Keineswegs waren die Meinungen über die publizistischen Strategien in der Verfolgung der zionistischen Idee schon ganz einheitlich, auch nicht in dem Mitarbeiterkreis Herzls. 1897 gab es ein Zeichen dieser Differenzen. Landaus impulsive und militante Haltung antisemitischen Äußerungen und Vorfällen gegenüber entsprach nicht Herzls Umsicht und Vorsicht in der Verfolgung weitgesteckter Pläne zionistischer Politik.⁵ Landau fand sich schließlich von Siegmund Werner, seinem Nachfolger und Herzls „willenlose(s) Werkzeug“ (Landau), ganz aus der „Welt“ „verekelt“.⁶

Wirtschaftlich war und blieb die „Welt“ ein Sorgenkind. Rosenberger nennt sie eine Art „Jules Verne in magazineform“; „the mouthpiece for a movement that was trying to organize a trip to the moon.“⁷ Ohne das Gründungskapital und ohne die Zuschüsse aus Theodor und Vater Jakob Herzls eigener Tasche hätte sie nicht überleben können. „Die Welt“, schreibt Isidor Schalit im großen und ganzen wohl richtig in seinen unveröffentlichten Memoiren, „wurde von den Wiener Juden boykottiert.“ Gerade die liberal Gesonnenen mochten nicht nur den Zionismus nicht, sondern wollten, so Schalits Polemik weiter, vor allem eine Zeitung, in der ihr Name oft genannt wurde, wenn auch nur in den Vereinsnachrichten. Dies ließ die „Welt“ vermissen. Sie wollte jenen „Knopfloch-Kultus“ vermeiden, einen neuen Typ von „jüdischer Presse“ schaffen, anders als die sattsam bekannte jüdisch-liberale, so heißt es in einem kleinen Rückblick am Ende des vierten Jahrgangs (28.12.1900, S.1).

„Natürlich solle die ‚Welt‘ ihren speziellen Aufgaben als zionistisches Blatt in allererster Linie dienen. Darum müsse sie sich schon durch ihren Ernst und ihre ruhige Vornehmheit von den bisherigen jüdischen Zeitungen unterscheiden. Keinen Kehillatratsch, keine Nachrichten über Jubiläen hochverehrter Gemeindevorsteher oder die silberne Hochzeit des hochgeschätzten israelischen Mitbürgers X., der trotz seines bekannten Reichtums der israelitischen Glaubensgemeinschaft noch immer angehöre, auch keine läppischen Freudenaussprüche, weil der Bezirkshauptmann in Y. erklärte, dass die israelitischen Mitbürger seinem Herzen ebenso nahe ständen als alle andern Bürger, die ihre Steuern pünktlich zahlen usw.“

Die Erinnerung Siegmund Werners in der Herzl-Gedenknummer der „Welt“ von 1910 verweist freilich auch auf die Differenz zwischen diesem idealen Programm und der journalistischen Alltagsarbeit der frühen Mitarbeiter in ihrer „glühenden Begeisterung“.⁸ Auch vor allzu viel zionistischer Orthodoxie, so Herzls Vorstellungen, sollte die „Welt“ frei sein. Nicht in allen Rubriken müsse „die Conclusion immer zionistisch“ sein, die „Pointe im Basler Programm“ zu finden sein, so Herzls Empfehlung an Erwin Rosenberger.⁹ Dennoch: Die prekäre wirtschaftliche Lage des Blattes band Herzl an seine nichtjüdische journalistische Tätigkeit, an die „basse besogne“, wie er sie im Tagebuch nennt. Die Nörgelei an der inhaltlichen Gestaltung der „Welt“ freilich hielt auch dies nicht von ihm fern. „Alle sind unzufrieden mit den Artikeln, alle wollen dreinreden, nur zahlen durfte ich allein“, notiert er am 08.11.1899 ins Tagebuch.¹⁰

Konflikte hatte Herzl naheliegenderweise freilich mit seinem zionistischen Engagement und der Gründung der „Welt“ auch mit seinem fortbestehenden

Hauptbetätigungsfeld, der „Neuen Freien Presse“, heraufbeschworen. Vielfach sind die Seufzer und die Besorgnisse um sein Verbleiben in der Redaktion, die er in den Tagebüchern laut werden lässt. Bacher und Benedikt, die beiden Patrone der Wiener Zeitungsinstitution, versuchten stets wieder, und letztlich doch vergeblich, durch freundliches Zureden, aber auch durch Mahnung und subtile Pression Herzl von seinen für die „Neue Freie Presse“ höchst unwillkommenen Initiativen in der Judenpolitik abzubringen.

Herzl aber war tief überzeugt von der Wichtigkeit eines publizistischen Organs für den Aufbau der zionistischen Bewegung, und mit entsprechender alles überwachender Sorgfalt kümmerte er sich zumindest in den ersten Jahren auch um die geringfügigsten geschäftlichen und redaktionellen Angelegenheiten des Blattes. Adolf Pollack, der langjährige Sekretär des Büros der „Welt“ in der Rembrandtstraße 11 (II. Bezirk), berichtet darüber anschaulich in seinen Erinnerungen.¹¹

Herzl wollte, so Isidor Schalit, ein „vornehmes universal-jüdisches Blatt“ schaffen. Auf diesen Anspruch einer „vornehmen“ journalistischen Ethik, die in dem neu zu gründenden Blatt herrschen sollte, hat Herzl in seinen privaten Aufzeichnungen immer wieder hingewiesen; „vornehm“ und „modern“ sollte die „Welt“ sich darstellen. Modern hieß offen und mit Sympathie allen Strömungen aktuellen wissenschaftlichen und philosophischen Denkens gegenüber.¹² Schon das Tempo, mit dem Herzl auf die Gründung des Blattes drängte, sahen viele befreundete Zionisten mit großem Bedenken. Schalit überliefert einen Kommentar Leon Kellners über Herzls Effizienz: „Sie verblüffen einen durch das Tempo Ihres Marsches, der reine Moltke.“¹³ Noch größer war die Zurückhaltung in Bezug auf finanzielle Mitverantwortung. Selbst die journalistische Mitarbeit an der „Welt“ wurde häufig nur zögernd und mit Vorbehalten zugesagt. Leon Kellner schlug das Angebot Herzls aus, Herausgeber oder leitender Redakteur der Zeitung zu werden, „mit Hinblick auf seine Stellung“, wie sich Schalit erinnert. Die meisten, die mit Herzls Ideen immerhin sympathisierten, „wollten sich nicht exponieren. So wurde Zuflucht genommen zu – Pseudonymen.“¹⁴

E. Rosenberger schreibt dazu:

„Ironically, however, many of these prominent contributors were no sooner induced to write for Die Welt than they took refuge in pseudonyms. The times were unfortunately such that a writer might fear being compromised if he should openly identify himself with the Zionist movement“ (S.215).

Kellner zeichnete als Leo Rafaels, der „Spectator“ (auch „Erter“) war Wilhelm Goldbaum, wie Herzl zum Redaktionskollegium der „Neuen Freien Presse“ gehörig. Diese Pseudonymisierung der Beiträge für die „Welt“ war allerdings nicht die Regel – Nathan Birnbaum, Samuel Lublinski und Max Nordau etwa zeichneten durchaus mit ihrem eigenen Namen –, aber es war aus naheliegenden Gründen ein durchaus häufig angewandtes Verfahren. Wie groß die Zahl der von Herzl selber verfassten Artikel für die „Welt“ ist, wissen selbst seine engsten Mitarbeiter nicht zu sagen, jedenfalls, so Erwin Rosenberger, unterzeichnete auch er einige, gewiss nicht stets aus denselben Gründen, die andere zu Anonymität Zuflucht nehmen ließ, mit Benjamin Seff, seinem hebräischen Namen. An vielen Stellen in seinen Tagebüchern, bezeugt auch von seinen Mitarbeitern, wird deutlich, wie viel zähen Widerstand und diplomatisches Geschick er aufbieten musste, um dem tiefen Misstrauen von Benedikt und Bacher als Herausgeber der „Neuen Freien Presse“ gegenüber seinem zionistischen Zeitungsunternehmen zu begegnen. Herzls Klage in den Tagebüchern ist vielfach, dass alle Arbeit in der Gründungsphase der

Zeitung auf ihm ruhe. Zur Verfügung standen ihm am Beginn schließlich nur Rafael Saul Landau, Isidor Schalit und, in dessen Vertretung zunächst, Erwin Rosenberger. Schalit war, wie auch Rosenberger, ein Mediziner, ohne jede redaktionelle Erfahrung, dessen schriftstellerische Erfahrung, wie er zugibt, bis dahin in der „Abfassung von Duellprotokollen und Kneipzeitungen“ bestand. Schalit geht in seinen Memoiren im folgenden auf die Frage ein, warum sich kein Berufsjournalist zur Mitarbeit bereit fand, „wo doch die Redaktionen aller Tageszeitungen ausschließlich mit Juden besetzt waren.“ Er erklärt es so: „Die Sache schien ihnen zu verrückt und auch zu gefährlich für ihre kommende Karriere. Herzl konnte nur einen jungen Schriftsteller gewinnen, Felix Salten.“¹⁵

An jene besseren Zeiten also, jedenfalls auf dem Wege, den Herzl ihnen dahin vorschlug und im Eröffnungsartikel der „Welt“ ankündigte, mochten nur wenige Wiener Juden glauben, und am wenigsten die Leser der „Neuen Freien Presse“; im Einleitungskapitel ist die konsternierte, halb belustigte, halb verärgerte Reaktion des jüdischen Bürgertums und seiner kulturellen Eliten auf Herzls Plan zur kollektiven Auswanderung dargestellt worden. Es verwundert darum nicht, überblickt man die Namen der Mitarbeiter der „Welt“ in den ersten Jahrgängen, dass keiner der stets wieder genannten intellektuellen und künstlerischen Protagonisten der Wiener Moderne und auch keiner von den Nebentischen der fluktuierenden Caféhauszirkel, in überwältigender Mehrheit jüdischer Abstammung, hier vertreten war; außer eben Salten.

Die Beiträge eines bekannten Mitglieds des liberalen Kulturjournalismus in Wien zu Herzls „Judenblatt“ sind also an sich schon bemerkenswert genug. Es sind ungezeichnete Texte, aber auch eine Serie von Artikeln, die er mit seinem Namen veröffentlichen ließ. Die Forschheit seiner Äußerungen lässt keinen Zweifel aufkommen an der Sympathie, die Salten den Ideen Herzls und dessen Forderungen nach einem neuen jüdischen Selbstbewusstsein entgegenbringt. Alex Bein hat in seiner repräsentativen Herzl-Biographie Salten als den einzigen jüdischen Schriftsteller bezeichnet, der „offen und mutig für Herzl“ eintrat. Um die Überprüfung dieser Aussage, vor allem auch im Hinblick darauf, was dieses Eintreten an biographischen, ideologischen und ästhetischen Problemen aufwarf, geht es in den folgenden Untersuchungen.

Anmerkungen:

¹ J.S. Bloch (1921), S.189.

² Weitere Information zur Gründung in einer in Kürze erscheinenden Monographie über die „Welt“ von Angelika Montel und Silke Hassler (Wien).

³ Saul Raphael Landau, Sturm und Drang im Zionismus, Wien 1937, S.77

⁴ Vgl. Isidor Schalit, Erinnerungen, CZA A 196, S.1565 f.

⁵ Landau spricht von Konflikten zwischen ihm und Herzl „in Fragen der inneren jüdischen Politik und in der Stellungnahme des Blattes zum Antisemitismus.“ Herzl, so Landau, war der Ansicht, „daß die ‚Welt‘ sein Blatt sei und dasselbe im Sinne seiner Einstellung redigiert werden, daher auch die ganze Richtung und Taktik des Blattes nur auf die Agitation für den ‚Judenstaat‘ eingerichtet werden müsse. Ich habe mich diesem Standpunkte nie akkomodiert.“ Landau, so berichtet A. Pollack (Zion. Chronologie, S.82), wurde schließlich als Verfasser von Herzkritischen Artikeln in anderen Blättern, unterzeichnet „Von einem Zionisten“, enttarnt und sah sich heftiger Polemik darauf von Seiten der Herzlmitarbeiter ausgesetzt. Es kam sogar zu einem Prozess wegen Vertrauensmissbrauch gegen Landau. Diese anonymen Veröffentlichungen und innerzionistischen Auseinandersetzungen haben wohl in journalistischen Kreisen eine Zeitlang für einiges Aufsehen gesorgt. Landau benutzte für diese publizistischen Scharmützel auch die WAZ, Saltens Zeitung. In der Rubrik „Gerichtssaal“ vom 12.07.1899 beschwert sich Landau in einem Leserbrief gegen die Berichterstattung der WAZ über diesen Prozess und stellt in seinem Sinne richtig. Offenbar kam es wegen dieser Vorwürfe sogar zu handgreiflichen Auseinandersetzungen. „Herr S c h a l i t beschimpfte mich und bekam von mir dafür eine Ohrfeige, dann fielen alle Drei über mich her, und ich konnte sie jedoch mit meinem Stocke zurückhalten“, so Landau. In einem Brief vom 12.07.1899 an Herzl entschuldigt sich die Redaktion der WAZ (unterzeichnet von Julius Szeps, dem damaligen Chefredakteur, und Felix Salten), dass in der Nummer eine Zuschrift von Landau wegen Abwesenheit der verantwortlichen Redakteure in dem Blatt veröffentlicht werden konnte. „Wollen Sie den Behauptungen des Dr. Landau entgegentreten, steht Ihnen oder Ihrem Beauftragten Dr. Szeps die Wr. Allg. Ztg. gerne zur Verfügung“ (CZA, H VIII 720). Dieser innerzionistische Streit ging offenbar weiter, und die WAZ war in ihn verwickelt. Am 02.08.1899 schreibt Herzl in einem Brief, der sich im Rosenberger-Archiv der CZA (A276/37) befindet, dass der „Lump L.“ schon wieder eine Berichtigungsklage eingereicht habe. Dem Handwerk des „chicanösen Schurken“ sei mit allen Rechtsmitteln entgegentzutreten. Die WAZ, bei der Herzl früher selber beschäftigt war und die in jüdischen Fragen seit langem eine merklich prononciertere Position als die anderen liberalen Blätter sich erlaubte, trat hier also durchaus auf die Seite Herzls. Zu vermuten ist, dass Salten dafür wirkungsvoll seine Stimme erhob. Herzl hat das Angebot abgelehnt. Salten schreibt am 14.07.1899 an Herzl: „Ich dachte mir, dass Sie sich mit L[andau] in keinen Notenwechsel einlassen werden. Er versucht noch immer ‚Erklärungen‘ bei uns anzubringen. – Wenn Sie morgen, Samstag oder Sonntag oder Montag Abend frei wären – auch ich würde mich aufrichtig freuen, wieder einmal mit Ihnen sprechen zu können. Verfügen Sie ganz nach Ihrer Zeit [. . .] Ihr verehrungsvoll ergebener Felix Salten“ (CZA, H VIII 720).

⁶ S. R. Landau (1837), S.121 u. 139. Vgl. dazu auch Josef Fränkel, Dr. Siegmund Werner. Ein Mitarbeiter Herzls, Prag 1938, S.5 ff.

⁷ E. Rosenberger (1959), S. 214. Vgl. dazu auch Heinrich York-Steiner, Die Kunst als Jude zu leben, Leipzig 1928, S. 474. York-Steiner war enger Gefolgsmann Herzls, Mitarbeiter der Verlagsanstalt, die die „Welt“ druckte. Nach dem 1.Kongress, so berichtet York-Steiner in seinen Erinnerungen, wollten einige Mitglieder des Verwaltungsrats dieses Verlages den Vertrag mit Herzls „Welt“ kündigen.

⁸ Siegmund Werner, Herzl und „Die Welt“, in: Die Welt vom 20.05.1910, S.493.

⁹ Herzl an Rosenberger vom 13.07.1903, in: CZA (Rosenberger-Archiv), A 276/37.

¹⁰ Theodor Herzl, Briefe und Tagebücher. Zionistisches Tagebuch 1899-1904. Berlin – Frankfurt – Wien 1985, S.66/67.

Seine literarischen Gelegenheitsarbeiten umschreibt er so: „... nichts was mir literarisch ekelhafter wäre [...] aber was soll ich thun?“ (08.11.1899), in: Th. Herzl, Briefe u. Tagebücher, a.a.O., S.66. Am 13.01.1900 notiert er mit Bitterkeit über die ungerechte Behandlung seines „I love you“ durch Publikum und Kritik: „Vom Zionismus darf ich nicht leben, von der Literatur soll ich auch nicht leben. Ein Problem!“ (Ebd., S.80). Das Echo auf das gewiss „anspruchslose Stück“, so empfand es Herzl, ließ ihn seinen „Zionismus entgelten.“

¹¹ Vgl. Adolf Pollack, Herzl und „Die Welt“, in: Nussenblatt (1929), S.150 ff. Ders., Zionistische Chronologie, CZA

¹² Vgl. A. Montel/S. Hassler (1997), S.2.

¹³ I. Schalit, a.a.O., S.1569.

¹⁴ R. S. Landau (1937), S.82.

¹⁵ I. Schalit, Erinnerungen, CZA A196, S.1571.

5.7.2. Die „Wochen“ - Kolumne

Der Inhalt der „Welt“ bestand im 1.Jahrgang aus folgenden Rubriken: 0. Der Leitartikel, 1. Die Woche, 2. Tribüne, 3. Weltchronik, 4. Korrespondenzen, 5. Zeitschriftenrundschau, 6. Feuilleton, 7. Bücherwelt, 8. Vereinsnachrichten. Diese Gliederung bestand mit kleinen Änderungen in den nächsten Jahrgängen so fort.

Adolf Pollack teilt in seinem in Israel verfassten Index zur „Welt“, die er „Zionistische Chronologie“ überschrieb, mit, dass die Rubrik „Die Woche“ in der „Welt“ nach dem Kongress von Felix Salten verfasst wurde, unter Mitarbeit aber auch von Herzl selber.¹ Eine Bestätigung dieser Mitteilung findet sich in einem handschriftlichen Teilmanuskript, das ebenfalls in den Central Zionist Archives (Jerusalem) verfügbar ist. Es trägt auf dem Titelblatt die Aufschrift: „Erste Salten = ‚Woche‘ Teilmanuskript ‚Welt‘, Nr.16, 17.Sept. 1897.“² Die Rubrik ist freilich von dieser Nr.16 der „Welt“ bis zur Nr.26 vom 01.07.1898 ungezeichnet. Ab Nr.27 mit „R.“, ab Nr.28 mit „E. R.“, noch später im Jahr mit vollem Namen: Erwin Rosenberger. Am 10.05.1898 spricht Salten in einem Brief an Herzl von einer „unsicher gewordene(n) Mitarbeiterschaft.“³ Eine Bestätigung dafür, dass Salten die Rubrik „Die Woche“ für einen begrenzten Zeitraum verfasste, findet sich auch in den Memoiren Isidor Schalit; und zudem noch ein interessanter Hinweis, wie sich Salten zu dieser Mitarbeiterschaft an der „Welt“ stellte. Schalit schreibt: „Dieser [Salten M. D.] übernahm die Rubrik ‚Die Woche‘. Aber er zeichnete seine Artikel nicht. Er kam nie in die Redaktion, er sandte seine Manuskripte mit einem Boten in die Privatwohnung Herzls.“⁴ E. Rosenberger schreibt: „Since Salten did not wish to be publicly identified with the column, it continued to appear anonymously.“⁵ Zweifel an der Autorschaft Saltens, seiner regelmäßigen Mitarbeit also in diesem Zeitraum in der „Welt“, mindert zusätzlich die Lektüre der Texte selber, die in Syntax und Vokabular – bis in einzelne bei Salten stets wiederkehrende agitatorische Kampfbegriffe – eine für ihn charakteristische Diktion und polemische Strategie verraten. Über die Tatsache des ungezeichneten Drucks der regelmäßig erscheinenden Rubrik ist im einleitenden Abschnitt einiges gesagt worden, Mutmaßungen Saltens persönliche Haltung betreffend sollen hier noch zurückgestellt werden.

Die „Woche“ bringt kürzere Kommentare zu aktuellen Ereignissen des Tagesgeschehens sowohl im Inland, im Bereich der österreichischen Monarchie, wie im Ausland. Naturgemäß stehen Ereignisse, die das Interesse von Juden betreffen, im Vordergrund. Die Salten - „Woche“ hat in der Art der Präsentation – vor allem kurze, stenogrammartige Kommentare – und der rhetorischen Strategie ein durchaus eigenes Gesicht. Die Themenauswahl indes entspricht in diesem Zeitraum dem zionistischen Programm- und Agitationsinteresse und waren wohl auch von einigen redaktionellen Vorgaben bestimmt. Herzls Anliegen, in den zionistischen Kommentaren zu den aktuellen Ereignissen umsichtige politische und religiöse Sensibilität walten zu lassen, äußerte sich, so E. Rosenberger (1959), in der besonderen Aufmerksamkeit gerade für die „Wochen“ - Rubrik. In einem Brief vom 1.8.1897 an ihn, den R. S. Landau überliefert, bittet der abwesende Herzl darum, „namentlich die Woche sehr maßvoll“ zu halten.⁶ Es ist durchaus wahrscheinlich, dass Herzl wenn es ihm notwendig schien, in Saltens Texte hineinredigierte; wohl aber doch weniger häufig, als er es seinem „Schüler“ Rosenberger gegenüber tat. Die „Woche“ sollte, Herzls redaktionellem Konzept zufolge, Kommentar sein, anders etwa als die „Weltchronik“, die eher informierender Bericht war.

Die „Woche“ bot also rhetorischer Geschicklichkeit Gelegenheit, die zionistische Sicht der Ereignisse in vielen Beleuchtungen effektiv zu inszenieren.

In den Texten Saltens geht es vielfach um Dreyfus und um die virulente antisemitische Propaganda in Frankreich, das seine revolutionäre Vergangenheit vergessen hat, es geht um jüdische Pogrome im Osten des Reiches, in Rumänien und in Russland – Salten verweist auf den ideologischen Gehalt des Begriffs „Juden - Exceß“ –, es geht um antisemitische Tiraden im Parlament und dessen judenfeindliche Beschlüsse, um Peinlichkeiten von Assimilanten und Konvertiten und in polemischem Kontrast dazu um das Elend und die Tapferkeit der armen Juden, über ihr gleichsam stellvertretendes Leiden in Wien und überall im Reich. Das sind nicht überraschende Themen, charakteristisch aber ist, nicht immer, so scheint es, in Übereinstimmung mit Herzls „Maßhalteappell“, der fast durchweg aggressiv ironische und provozierende Ton von Saltens Äußerungen, der die geübte journalistische Feder verrät und an markanten Stellen Ausrufungszeichen und wirkungsbewusste Pointen zu setzen weiß.

Diese journalistische Geübtheit Saltens bewährt sich natürlich am besten in seinen Darstellungen der zeitgenössischen Judenfeindschaft. Es sind zumeist keine analytischen Kommentare, sondern die aktuellen Ereignisse kommentieren sich durch den glossierenden Bericht. In manchen Wiener Tageszeitungen liest er ein Ausrufezeichen hinter einem Namen, soll heißen: Vorsicht Jude; eine neuartige Form des Judenstempels, so Salten. – „In München werden antisemitische Frauenorganisationen ins Leben gerufen. Früher war für die europäische Damenwelt Paris in Modesachen tonangebend, jetzt macht sich daneben der Einfluß von Wien stark geltend.“⁷ Es ist stets wieder die ebenso lustige wie analphabetische Judenphobie, die wienerische vor allem, die zum Gegenstand von Saltens satirischen Pointen wird. Sie wird zum beliebten Volkssport, Salten schlägt ironisch einen Gemütlichkeitsindex für die Städte Europas vor, bei dem die Judenhetze vor allem zu berücksichtigen sei.

„Gerade die Städte, die im besonderen Rufe der ‚Gemütlichkeit‘ stehen, zeigen eine starke Vorliebe für den Antisemitismus. Mit der Zeit wird sich der Judenhas in den Lehrbüchern der Massenpsychologie im Capitel ‚Gemütlichkeit‘ das wohlbegründete Bürgerrecht erwerben. Es wird beim Taxieren der Gemütlichkeit der Grad des Judenhasses ein untrüglicher Maßstab sein. Je mehr Gemütlichkeit, desto mehr Judenhaß und umgekehrt.“⁸

Die Morde, die an Juden begangen werden, sind „Stimmungsmorde“, seltener in den Kulturzentren Mitteleuropas begangen, dort diskriminiert und ächtet man Juden weniger handgreiflich, was nichts über die intellektuelle und moralische Motivation der hiesigen Antisemiten sagt. Die Drumonts in Frankreich, die Gregorigs und Biehlohlaweks in Wien nennt Salten „Stimmungsliriker“, arm an Gedanken zwar, aber mit den Fähigkeiten, eine Stimmung zu erzeugen, der mehr oder auch weniger handgreifliche Untaten gegenüber Juden folgen müssen. Die Rhetorik und die kommentierende Perspektive, mit der Salten die alltäglichen judenfeindlichen Umtriebe behandelt, ist die des aufgeklärten, jüdischen Intellektuellen und gewandten Feuilletonisten weniger die des zionistischen Programmatikers oder des militanten und distanzlosen. Agitators für die jüdische Sache. Deren Gerechtigkeit ist freilich wohlbegründet aufgrund einer fast globalen „Seelenwanderung“ des antisemitischen Geistes.

„Heute haust er frisch und fröhlich in einem polnischen Dörfchen, morgen erlischt er dort und fährt in ein algerisches Dorf; nachdem er sich dort ausgelebt, schlüpft er in eine rumänische Stadt, von dort wandert er nach Persien aus ec. ec. Erfrischt von diesen Ausflügen kehrt er dann wieder zurück.“⁹

Die Ubiquität des Phänomens, eines „Pan-Antisemitismus“, begründet die jüdische Gegenwehr und ihr gegenüber erweist sich Salten, bei aller ironisch distanzierten Rhetorik, als gesinnungsfester Zionist.

Das globale Ausmaß der immer wieder abrufbaren antijüdischen Stimmung eindringlich zu vergegenwärtigen ist freilich nur das eine, und scheinbar nur das vordergründige Ziel der Kommentare eines zionistischen Journalisten. In dessen polemischer Strategie hat der Antisemitismus, so gedankenlos und verletzend seine Attacken auch sind, auch eine bestätigende, konstruktive Funktion, er diskreditiert den ungleich schwierigeren Gegner, den nämlich in den eigenen Reihen, die Assimilanten. Hier erlaubt sich Salten – gerade gegenüber den Juden in Österreich – in seiner ersten „Wochen“ - Kolumne vom 17.9.1897 den diskreten Hinweis auf seine (und Herzls) ungarische Herkunft.

„Die ungarischen Juden zeichnen sich durch besondere Tapferkeit und Energie aus, und ihr Temperament gestaltete die Gegensätze dort ein bischen schwächer. Weniger geduldig als Andere würden sie deshalb auch eine rassenfeindliche Strömung nicht so ohneweiters über sich ergehen lassen.“

Der rhetorische Gestus in Saltens Kommentaren demonstriert, dass die antisemitischen Angriffe den zu jüdischem Selbstbewusstsein Gelangten gar nicht so verletzend mehr erreichen, sondern ihn vielmehr in seinen Überzeugungen bestätigen. Salten konstatiert einen Respekt, mit dem antisemitische Blätter vom Baseler Kongress berichten im Vergleich jedenfalls zu deren stereotyper Rede über die Assimilationsjuden. „Weite Perspektiven“, so deutet er hier bemerkenswerterweise an, ergäben sich daraus.¹⁰ Was kann damit gesagt sein? Ein formaler, ein gleichsam ästhetischer Aspekt daran mag sein, dass die politische und gesellschaftliche Bewegung, von der der Antisemitismus die lärmigste Erscheinungsform war, im Bewusstsein des Feuilletonisten noch mit einem Element des „L e b e n s“, eines „modernen“, kritischen Elans verknüpfbar war, wohingegen der assimilationistische Liberalismus nur eine leblose, privilegienbewusste und innerlich widersprüchliche Figur blieb. Darum vielleicht auch Saltens größere Verve in der Kritik ihm gegenüber, dankbarer war er als Gegenstand gewiss aber für die Feder des intellektuellen Satirikers. Und dessen Produkte las natürlich auch eher ein Jude – ein liberaler – als ein Antisemit.

Das historische Schicksal der Juden jedenfalls sieht Salten an einem Scheideweg angelangt. 1848 und alles was für die gesellschaftliche Situation der Juden von dort her datiert ist 50 Jahre später substanzlos geworden, nur noch, so Salten, seltsam irrealisierende Nostalgie und quietistische Reminiszenz. Die „Sentimentalitätsepoche“ ist zu Ende. Die „alten Achtundvierziger“ – sie leben heute, so Salten, in „ihren Pensionen und wattierten Ausgedingen“, singen an ihren Stammtischen gelegentlich noch das Gaudeamus igitur. Traum und Illusion „unserer Väter“.

„Welche Ernte haben sie damals erhofft – aber sie ist nicht in die Halme geschossen. Wie mochten die Väter sich damals im allgemeinen Brüderlichkeitsrummel das Los künftiger

Generationen ausgemalt haben. Und wie steht es heute mit all' den Anpassungsträumen, den Versöhnungssillusionen. Nach einem halben Jahrhundert heißen Bemühens, dem es an Ehrlichkeit und Opfermuth nicht gefehlt hat, ist der Assimilierungskrach gekommen. Der totale Zusammenbruch all' der Luftschlösser, aufgebaut unter dem blauen Märzhimmel von 1848.

Was vor fünfzig Jahren geglaubt wurde wird heute verhöhnt, und worüber man damals gelacht hätte, das glaubt man jetzt. Das Resultat dieser fünfzig Jahre ist die Wiederbelebung des Blutmärchens und in dieser Woche ist es mit aller Turbulenz zur Abwechslung einmal in Wieliczka aufgetaucht. Weil man aber die Juden nicht gut ohne Grund anfallen konnte, schrie man aus, sie hätten sich an den Verbreitern dieser Geschichten rächen wollen. Für dieses ‚Wollen‘ stürmte der Pöbel von Wieliczka die Synagoge, so sehen die Märztage von 1898 aus.“¹¹

In den Tagen der Gedenkfeiern an die Märzrevolution werden die Berichte über Exzesse gegen die Juden im fernen Osten zur flagranten Negation aller Hoffnungen des Emanzipationszeitalters. So Salten mit Respekt gegenüber den Hoffnungen der Väter, mit dem Mut und dem Selbstbewusstsein freilich auch einer neuen – jüdischen – Generation, die neue Maßstäbe und Formen des Umgangs mit der „arischen“ Gesellschaft zu formulieren und zu praktizieren gedenkt. Ihr provokantes Selbstbewusstsein demonstriert sich in Saltens Kommentaren zunächst vor allem als beißende Kritik am liberalen Assimilationstraum, auf dessen Illusionshaftigkeit durchaus nicht erst die Ereignisse in Wieliczka – die aber gerade zum rechten Zeitpunkt – die Probe machen. Mittelalterliches, voraufgeklärtes Bewusstsein erfährt in der Behandlung der Juden wieder eine immer breiter werdende Zustimmung, überall in der Welt. Das Versagen der moralische Appelle, des guten Willens, des zuversichtlichen Glaubens an die Kraft der Aufklärung reibt Salten den Assimilationsanhängern unter die Nase, die vielfach aber auch erkennbare Resignation ihrer gewählten Vertreter im Parlament und in den Gemeindevorständen. Schon das Wort „Toleranz“ war eine Ächtung der Juden. Aber die Fähigkeit Ächtung zu ertragen haben Juden erst in der Ära der Assimilation zu groteskem Talent entwickelt. Stets wiederkehrt in Saltens Kolumnen die polemische Glossierung des Assimilationsjuden als Trinkgeldempfänger. „Auf der Bediententreppe der Anpassung“ wollte er sich Ansehen verschaffen, am Ende des Jahrhunderts steht er da als die „verabschiedete Geliebte“ des Liberalismus und benimmt sich auch so: „ungeschickt und zudringlich“. Der Liberalismus ist jetzt deutschnational geworden, und diese „Ehe“ stören die Juden nur.¹² Saltens Kritik ist innerviert vor allem von der Empörung über die Entwürdigung, sich Achtung und Freundlichkeit der nichtjüdischen Umwelt erbetteln zu müssen.

„Da war in Saaz eine Versammlung gut besucht, und der Vorsitzende, der die Erschienenen einlud, Platz zu nehmen, fügte offenbar mit Bezug auf den Raummangel hinzu: ‚Die Juden können stehen.‘ Und die Juden standen, – als Symbol für die Rolle, die sie zu spielen gewohnt sind, und man lachte und fand die Sache ganz in der Ordnung: Die Juden können stehen. Vielleicht sehen sie sich wenn ihnen die Beine lahm geworden, schließlich doch nach einer Gesellschaft um, in der sie niedersitzen dürfen.“¹³

Man lacht über die Demütigung der Juden, und nicht selten gar, so Salten, lachen Juden mit. Einem Wiener Volkssängerpaar wird vorgeworfen, es habe in seinem Repertoire ein antisemitisches Lied. Sie verteidigen sich in einer Zuschrift an die „Wiener Allgemeine Zeitung“ – Saltens Zeitung – damit, dass es „vom Publikum verlangt wird – sowohl von Christen als auch von Juden.“ Salten greift den Vorfall in der „Woche“ auf. Eine „unsägliche Erbärmlichkeit“ nennt er es, eine „Selbstverhöhnung“ geboren aus dem beschämenden Bedürfnis, wenigstens auf dem Tingl - Tangl mit Nichtjuden gemeinsam

zu sein. „Ein Defect an den natürlichsten Instincten“, so Salten charakteristisches Urteil.¹⁴ Stattdessen vertraut das Assimilationsjudentum auf „Cultur“ und ihren Fortschritt, so seine polemische Begriffsstrategie.

„Sie haben in ihrem Sprachschatz ein Trostwort von süßlich-fadem Klang; wenn Völker leiden und an den Fesseln rütteln, so flüstert man ihnen das arglistige Wörtlein ins Ohr, – hinterrücks zur Beruhigung. Das Wörtlein heißt ‚Cultur‘. Und es gibt Völker, die sich narren lassen und aus dem Wörtlein Trost und Hoffnung schöpfen für kommende Zeiten; wo das ‚messianische Zeitalter‘ für die Menschheit anbrechen soll. Es lächelt ein leidendes Volk unter Schmerzen, es legt sich wieder an die Kette und wartet und wartet [. . .]. Cultur, Völkerverbrüderung, Weltfrieden. – Ein sehr schöner Text. Allerdings etwas alt. Es recitieren ihn alle Schwärmer, die gern am lauschigen Waldesrande liegen und den phantastischen Wolkenzügen nachsehen. Dann stehen die Träumer auf und schimpfen und erzählen von der Bestie, die eingehüllt werden soll, jene Bestie im Innern, die sich verheerend regt, wenn der Weiße und der Schwarze, der Blonde und Dunkelhaarige, der Klein- und der Großgebauete sich begegnen. In der Cultur soll die Bestie erstickt werden, wie man jemanden in weichen schweren Kissen erstickt.“ Aber in der Welt heute, so Salten, singt es mit rauhen Stimmen: „Die Bestie lebt! die Bestie lebt!“¹⁵

Gegen diese Bestie, die innere Bestie, gegen die Hetze und Verachtung sind die armen Juden wehrlos, die reichen wehren sich durch spendierwillige Großzügigkeit. Aber es ist, so Salten, die Großmut „des Schwachen gegen den Starken“, gegen die massenhaft erstarkten Antisemiten.

„Die Spendenlaune des Juden, welche der Rotte seiner haßerfüllten Angreifer die gefüllte Börse reicht, erinnert an die milde Gabe, zu denen [sic!] sich der einsame Wanderer im Walde manchmal unter dem Einflusse eines bekannten Dilemmas veranlaßt sieht.“ Dies, so Salten, ist die wirkliche Judennot.¹⁶

Das Geld der reichen Juden hält für eine Weile noch ihnen den Hass vom Leibe, wiegt sie noch in Illusionen. Salten nennt sie die „Krüppelsteuer“. Der zionistische Kommentator entlarvt die Illusionen: eher wird man „tschechische Schusterbuben für gute Deutsche gelten lassen, als aufhören, uns Fremdlinge zu nennen.“¹⁷ Spuren sieht man überall, „auf denen es mit Blut zu lesen steht, wie der Assimilierungsirrtum enden muß.“

Juden auf dem Assimilationsweg sind für Salten also ein Phänomen auch der physischen Dekadenz, insoweit sie sich auf diesem Weg eines allen Menschen eigenen Wahrnehmungs- und Verhaltensinstinktes entfremdet haben. Man muss also das historische und aktuelle Schicksal des jüdischen Volkes gar nicht eingehend reflektieren, um zu wissen, was heute zu tun ist; die „natürlichsten Instincte“ Mensch des Menschen weisen einem den Weg. Alle historische Betrachtung, und Salten interpretiert derart gelegentlich auch die biblische Geschichte der Juden, unterstützen diesen Imperativ nur. Er heißt: „Wehrpflicht“ für alle Juden. „So lange der eine Theil schlägt, ist eben Krieg, und im Kriege muß sich wehren, wer ein Mann ist“, so Salten am 24. September 1897 in der „Welt“. Die herausfordernde Parole macht deutlich, dass der Antisemitismus durchaus die Voraussetzung und die bedingende Motivation der zionistischen Aktion ist, wie sie das bei Herzl ebenso war. In den Darlegungen Saltens verdeutlicht sie damit auch die Wechselbeziehung beider sozialer Bewegungen.

In der letzten „Woche“ des ersten Jahrgangs der „Welt“, am 31.12.1897, macht Salten den aufschlussreichen Versuch, die nationaljüdische Bewegung, für die er eintritt,

in den Gesamtzusammenhang der politischen Tendenzen am Ende des Jahrhunderts zu stellen. Ausgangspunkt seines Kommentars ist die Landung deutscher Kriegsschiffe, der „jungen deutschen Flotte“, an der Küste Chinas. Im „kleinen, alten Europa“ wundert man sich darüber, so Salten. Hier sind „die Gebiete aufgetheilt. Hier kann sich die Kunst der Diplomaten bloß um einen Fußbreit Erde drehen, und der Kampf, der einstmals hier entbrennen mag, wird ein Sturz der Culturen sein, nicht der Armeen.“ „Die amerikanische Aufgabe“ ist, so Salten weiter, vollendet, „das plumpe Afrika ist in kürzerer Frist erledigt worden, und die Frage, die an den Ufern des Bosphorus glimmt, ist lange nicht mehr so brennend, wie einst. Die Welt ist enge geworden. Freilich nicht für alle - aber für den, der sie von erhöhter Stelle aus zu übersehen vermag.“ Mit den technischen Erfindungen des vergangenen Jahrhunderts, rechtfertigt Salten zunächst diesen weiter schweifenden Blick des Europäers von der „erhöhten Stelle.“ Was sich an Bedenken und Risiken demgegenüber artikuliert, tut Salten als „Ueberlegung der Krämer“ ab. Er feiert das deutsche Unternehmen emphatisch. „Die deutschen Panzerschiffe, die über die gewohnten Breiten hinausgefahren, haben eine Thüre in der Welt geöffnet.“ Was sich abzuzeichnen beginnt, nennt Salten die „asiatische Frage.“ Ein Aufbruch zu einer Globalisierung des Denkens und der daraus entstehenden praktischen Konsequenzen wird damit erst möglich. Es ist, so Salten, die kühne, zukunftsgerichtete Tat des deutschen Monarchen, der dies ermöglicht, „und er weiß, daß im Kielwasser seiner Flotte die folgen müssen, welche nicht im Binnenhafen unrettbar vor Anker bleiben wollen.“ Der deutsche Kaiser gilt Salten als Protagonist einer neuen historischen Dimension weltpolitischen Denkens, der die Widerstrebenden „durch die Kraft seiner Überzeugungen leichter wohl, als durch seine kaiserliche Macht“ ertragen wird. Vergleichbar erscheint Salten seine Bedeutung der Bismarcks und . . . Josefs II. „Weit blickende Regenten“ wie sie werden, so Salten, selten von ihren Zeitgenossen verstanden.¹⁸ „Colonialpolitik“ ist es, die hier „die Aufgaben des kommenden Jahrhunderts“ anzupacken beginnt. „Auch wir“, so Salten, „sind Colonialpolitiker“, freilich ist die Aufgabe, die sich das eigene, „ganz kleine, aber starke Volk“ stellt, mit dem „gewaltigen Streben des großen Monarchen“ nicht vergleichbar, nicht mit dessen Macht, wohl aber mit dessen visionärer Kraft. – Die enorme Hochschätzung des deutschen Monarchen steht im Übrigen ganz in Übereinstimmung mit der Herzls, der in diesen Jahren mit Nachdruck die Idee eines deutschen Protektorats über einen zionistischen Staat in Palästina verfolgte. Gut möglich, dass in diesen Äußerungen Saltens in der „Welt“ Anregungen ihres Herausgebers Berücksichtigung fanden.¹⁹

Erkennbar wird, dass Salten die zionistische Bewegung als Teil einer theoretischen und praktischen Avantgarde des neuen Jahrhunderts zu bestimmen versucht: „wir arbeiten [. . .] an einer Aufgabe des ‚kommenden Jahrhunderts.‘“ Bedenken dagegen sind krämerische Überlegungen, in bester Tradition der modernen Kulturkritik des 19. Jahrhunderts an dem Philister. Diese Avantgarde ist deutlich hier und schon im Vorangehenden eben nicht nur intellektuelle Innovation und kultureller Fortschritt, sondern ein praktisch zielgerichtetes Handeln, für das Salten auch die deutschen Panzerschiffe vor Kiautschou Ausdruck und Demonstration sind. An seiner Spitze steht nicht eine debattierende Gruppe oder ein esoterischer Zirkel, sondern die einzelne große Persönlichkeit, die Einsicht gewinnt in die historischen Aufgaben des neuen Jahrhunderts. Sie gewinnt sie so scheint es in den Ausführungen Saltens weder durch eine besondere intellektuelle noch eine moralische Kraft und Befähigung, sondern indem sie vitale Interessen des eigenen Volkes bzw. der europäischen Völker weitblickend verfolgt, die die grandiose Entwicklung technischer Mittel jetzt ermöglichen. Sind diese Interessen der deutschen Colonialpolitik vor allem die „kolossale(n) Absatzgebiete“, die neu zu erringen sind, so sind die der jüdischen Colonialpolitik nur auf einen „ganz kleinen aber festen Platz“ gerichtet. Weiter unterscheidet Saltens lebensphilosophische Ethik nicht zwischen diesen

beiden „Kolonialismen“, sondern sieht beide Bewegungen vielmehr vereint im Fortschrittsbewusstsein und dem Protagonismus ihrer Idee. Kolonialismus wird hier zu einem neuen, expressiven Element der Avantgarde des 20. Jahrhunderts. Der Zionismus erscheint als ein Teil davon. Dieses Fortschrittsbewusstsein verbindet sich mit Vorstellungen des dramatischen Untergangs der alten europäischen Kulturnormen. So wie sie Salten hier in dem zionistischen Parteiorgan formuliert, wird kein Moment des Bedauerns darüber erkennbar. Sie haben vitalen Lebensinteressen Platz zu machen, sind darin scheinbar vollauf legitimiert. Wie viel unterscheidet diese, auch technologisch faszinierte, vitalistische Lebensphilosophie, ihr Optimismus von der liberalen Skepsis, von den utopischen Restaurationsideen und anderen geistigen Orientierungen, wie sie im Kreise der Jungwiener Freunde entworfen wurden! Hier geht es aber zunächst um jüdische Fragen.

Bemerkenswert ist, dass Salten als Konsequenz seiner entschiedenen Forderungen nach einer Stärkung der jüdischen Wehrkraft, die auf dem von Leitbildern der „Cultur“ beleuchteten Weg sich schwächte, das zionistische Anliegen der Neugründung eines jüdischen Staates im Heiligen Land unter dem Stichwort der Kolonialpolitik aufnimmt. Sie scheint den „natürlichsten Instincten“ der Völker zu entsprechen. Die Verweise auf die jüdische Geschichte, auf religiöse Begründungen bleiben hier eher beiläufig. Ein Gedanke, der dieses Verfahren erhellen könnte, findet sich in der „Woche“ vom 17.09.1897. Es ist eine kurze Notiz freilich nur, die man gerne erläutern sehen möchte. Salten betont dort, dass Vaterland, Heimat und Nationalität keineswegs zu verwechseln sind, vielmehr wohlweislich auseinander zu halten. Eine fragile Konstruktion, auf die später zurückzukommen ist.

Wie viel jedenfalls in dieser weitblickenden Interessenverfolgung der mitteleuropäischen Völker die „Bestie“ imperialistischer Herrschaft wirkt, bleibt in Saltens aphoristischen Reflexionen unberücksichtigt. Wie sehr das Kiautschou - Unternehmen von der Flottenpolitik des Admirals Tirpitz inspiriert war, wie sehr die Erweiterung der Absatzmärkte, die Salten dieser Art von Kolonialpolitik zugrunde liegen sieht, auch eine expansive Militarisierung zu deren Schutz und langfristigen Sicherung zur Folge hatte und umgekehrt auch zu ihrer Begründung diente, wie sehr vor allem die kolonialpolitische Herrenvolk-Attitüde und der Antisemitismus in den deutschen Mittelschichten gleichen sozialpsychologischen Verunsicherungsgefühlen entsprangen – all diese Überlegungen gehören selbstverständlich nicht in das Pathos der kolonialpolitischen Avantgardephilosophie.²⁰ Fasziniert zeigt sich der Schriftsteller und Feuilletonist, der für die Sache des Zionismus politisch zu argumentieren versucht, von einem „illiberalen Ethos“, wie es, Fritz Stern zufolge, das deutsche Kaiserreich vor 1914 beherrschte.²¹ Es war in seiner Autoritätsfixierung eher, so Stern, von einer norddeutschen als süddeutschen geistigen Tradition bestimmt. Die Kraft liberaler Werte, das Verständnis für rationale und dennoch loyale Opposition, für demokratische Debatte – sie traten zurück hinter der Predigt von Tat und Kampf für die legitimen Lebensbedürfnisse des eigenen kleinen Volkes, die Salten, in einem analogen Verhältnis zu kraftvollen und expansiven Aktionen des großen Volkes stehen sieht. Der Autoritarismus in der Verfolgung der „natürlichen Instincte“ ist unpolitisch dem individuellen und naturhaften Selbsterhaltungstrieb nachgebildet; ein Idealismus der Instinkte, wie er wohl auch von dem Überschreiten der Metiergrenzen, vom Literaturfeuilleton ins Fach des Kommentators in einem politischen Parteiblatt vorgezeichnet war. – Diese Kommentare ließ Salten, wie gesagt, ungezeichnet.

Anmerkungen:

¹ A. Pollack, Zionistische Chronologie, CZA, S.5.

² C Z A, Sign. HN V D16.

³ C Z A, Sign. H VIII 720.

⁴ J. Schalit, Erinnerungen (unveröff.), a.a.O., S.1571.

⁵ E. Rosenberger (1959), S.183.

⁶ R. S. Landau (1937), S.83.

⁷ Die Welt, Nr.19 vom 11.05.1898, S.3.

⁸ Ebd., S.3/4.

⁹ Die Welt, Nr.23 vom 10.06.1898, S.4.

¹⁰ Vgl. Die Welt, Nr.17 vom 24.09.1897, S. 2 f. Ebenso Die Welt, Nr. 16 vom 17.09.1897, S.2 f.

¹¹ Die Welt, Nr.11 vom 18.03.1898, S.2.

¹² Die Welt, Nr.22 vom 29.10.1897, S.3.

¹³ Die Welt, Nr.12 vom 25.03.1898, S.3.

¹⁴ Die Welt, Nr.18 vom 06.05.1898, S.4.

¹⁵ Die Welt, Nr.17 vom 29.04.1898, S.2.

¹⁶ Die Welt, Nr.24 vom 17.06.1898, S.4.

¹⁷ Die Welt, Nr.22 vom 29.10.1897, S.3.

¹⁸ Wenige Jahre später urteilt Salten über den deutschen Kaiser weniger hymnisch. Die Hoffnungen, die der Zionismus auf ihn gesetzt hatte, hatten sich nicht erfüllt. In einem Portrait Wilhelms II., das 1903 in der „Zeit“ erschien und in das „Buch der Könige“ (München – Leipzig: Georg Müller 1905, S.5-8) aufgenommen wurde, macht der ironische Physiognomiker dessen „emporgezwirbelte Gesinnung“ an seinem Schnurrbart fest. Das ist eine so andere Bartracht als die in Österreich vom Kaiser oder etwa auch von Lueger (vgl. 6.2.) getragene. Wilhelm: Ist er nur „interessant“ oder auch „bedeutend“, fragt Salten angesichts „all seine(r) disparaten Handlungen.“ Das Inszenierte seiner Auftritte, das Kerzengerade und zugleich Versatile erinnert ihn an den „korsische(n) Parvenu“. 1902 machte er sich in der „Zeit“ unter dem Pseudonym Karl Heinrich über Wilhelm II als burschenschaftlicher Commers - Präses lustig. Ein „glänzender Regisseur“, der „cäsarisches Hochgefühl“ verbreite, „das außer sich gerathen will, um sich vor sich selbst vergötternd zu neigen.“ (Karl Heinrich [Ohne Titel], in: Die Zeit, Nr.404 vom 28.6.1902, S.205).

¹⁹ „Wir brauchen ein Protektorat – das deutsche wäre uns . . . das liebste“, so notiert Herzl ins Tagebuch.

Das Konzept, das Herzl in dieser Phase verfolgte, war der Versuch, die zionistische Staatsgründung in die Interessen und Zusammenhänge der deutschen Orientpolitik einzuordnen, den Staat Israel gleichsam als Vorposten deutscher Kultur der Politik zu offerieren. Das erste Treffen Herzls mit Wilhelm II auf seiner Reise vom September bis November 1898 in die Türkei und nach Palästina – nach umfangreichen und verzweigten Kontaktaufnahmen mit einflussreichen Personen der deutschen Politik – endete in Konstantinopel mit einer großen Ermutigung für Herzls Pläne, das wenige Wochen später in Jerusalem erfolgende dagegen ernüchternd für die zionistische Delegation. Der Kaiser äußerte sich, vorsichtig geworden wohl aufgrund der Bedenken der Ratgeber für die auswärtige Politik, freundlich - unverbindlich über das zionistische Anliegen. „Das herrliche Luftschloß, das wir uns aufgebaut hatten, wurde grausam zerstört“, schreibt Max Bodenheimer, ein Kölner Zionist und Mitglied der zionistischen Delegation auf der Reise. (Max und Henriette H. Bodenheimer, Die Zionisten und das kaiserliche Deutschland, Bensberg 1972, S.98). Vgl. auch M.J. Bodenheimer, Ein Erinnerungsblatt, in: T. Nussenblatt (1929), S.38 ff. – Die persönliche Einschätzung Wilhelms II durch Herzl war, auch in den Formen des persönlichen Auftretens, von höchster Bewunderung bestimmt. Er empfand ihn, den Verehrer H. St. Chamberlains, als „genialen“ Regenten, als „das Urbild eines modern denkenden Fürsten“, so Alex Bein (1983, S.213).

Von welcher Art diese Modernität und das Einvernehmen dieser beiden Persönlichkeiten war, beleuchtet genauer noch Max Bodenheimers Urteil nach dem harmonischen Gespräch in Konstantinopel. „Es hatten sich zwei Romantiker getroffen.“ (a.a.O., S.92). Begeistert war Herzl von der Führungspose und dem theatralischen Element in der Selbstdarstellung des Kaisers und nicht zuletzt auch von dessen technischen Interesse. Einen „Romantiker der Technik“ nannte Ernst Pinchas Blumenthal (1977, S.19) Herzl. Es ist leicht erkennbar, wie sehr diese Einschätzung auch mit Saltens Äußerungen zusammentrifft.

Von Wilhelm II wurde in der „Welt“ vielfach ein höchst sympathisches Bild entworfen, insbesondere in Aufsätzen von Wilhelm Goldbaum. Herzl stimmte dem sehr zu. Auf Hinweise von Rosenberger, dass Leser der „Welt“ daran Anstoß nähmen, dass man dem deutschen Kaiser zuviel Honig in den Mund schmiere, antwortete er vieldeutig: „We should not be too stingy with honey when it is a question of winning the land that flow with milk and honey“ (E. Rosenberger 1959, S.173/174).

Wilhelm II war für die Pläne der Zionisten zunächst durchaus eingenommen. An seinen Onkel, den Großherzog von Baden, ein Förderer Herzls, schreibt er am 29.9.1898: „Der Grundgedanke hatte mich stets interessiert, ja sogar sympathisch berührt.“ Mancherlei Erwägungen interessierten ihn dabei. Dem „kranken Mann“ am Bosphorus würde durch die Erschließung Klein-Asiens finanziell geholfen. „Zudem würde die Energie, Schaffenskraft und Leistungsfähigkeit vom Stamme Sem auf würdigere Ziele als auf Aussaugen der Christen abgelenkt, und mancher die Opposition schürender, der soz[ial] Dem[okratie] anhängender Semit wird nach Osten abziehen, wo sich lohnendere Arbeit zeigt, deren Ende nicht wie im obigen Falle mit Zuchthaus ist.“ Dass bei der Unterstützung der Zionisten „neun-zehntel aller Deutschen mit Entsetzen mich meiden werden“, beunruhigte ihn immerhin. (Zit. Alex Bein, Erinnerungen und Dokumente über Herzls Begegnungen mit Wilhelm II, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden II, Tel Aviv 1965, S.47). – Über Herzl persönlich schreibt Wilhelm II in seinen Erinnerungen: „Ein kluger, hochintelligenter Kopf mit ausdrucksvollen Augen, war Dr. Herzl entschieden ein begeisterter Idealist von vornehmer Denkungsart.“ (Zit. Alex Bein, Dokumente über die Beziehungen zwischen der Zionistischen Bewegung und dem Kaiserlichen Deutschland zu Herzls Zeit, in: Shivat Zion II/III, Jerusalem 1951/52, S.379/380). Die Erwägungen Wilhelms, die ihn für Herzls Ideen sympathisch stimmten, stützten sich durchaus auf die Vorgaben, die dieser in bezug auf die strategische Diplomatie Deutschland gegenüber machte. Nordau mahnt er in einem Brief vom 29.11.1897 in Verhandlungen mit deutschen Regierungsstellen stets zwei Punkte im Auge zu behalten: „der Schutz der Christen im Orient“ und „der Abfluss gefährlicher proletarischer Kräfte“ durch die Realisierung der Judenstaatspläne (Th. Herzl, Briefe u. Tagebücher, Bd.4, a.a.O., S.379).

²⁰ Über Elemente eines rassistischen und präfaschistischen „Kultur“-Bewusstseins, das in der Propaganda für eine aktive Kolonialpolitik eine wichtige Rolle spielt, gibt eine Erklärung von Dr. Carl Peters, der in nationalistischen Kreisen und für eine expansive Flottenpolitik mit kolonialistischen Zielen einer der einflussreichsten Agitatoren war, deutliche Auskunft: „Die Kolonialpolitik will nichts Anderes, als die Kraftsteigerung und Lebensbereicherung der stärkeren, besseren Race, auf Kosten der schwächeren, geringeren, die Ausbeutung der nutzlos aufgespeicherten Reichthümer dieser im Dienste des Kulturfortschrittes jener“ (Kolonial - Politische Korrespondenz 2, 1886. Zit. nach Jean-Paul Lehnert (Hg.), Kolonialismus, Imperialismus, Dritte Welt 2: Materialien. Salzburg 1978, S.36). Über den Stellenwert der kolonialistischen Politik innerhalb von Imperialismustheorien sowie zur Begriffsbestimmung des Imperialismus vgl. Wolfgang J. Mommsen, Imperialismus. Seine geistigen, politischen und wirtschaftlichen Grundlagen. Hamburg 1977, S.19 ff. Ferner: Peter Alter, Der Imperialismus, Stuttgart 1989. Michael Froehlich, Imperialismus, München 1994. Edward W. Said, Kultur und Imperialismus, Frankfurt 1994. Wolfgang Reinhard, Kleine Geschichte des Kolonialismus, Stuttgart 1996. Gregor Schoellgen, Das Zeitalter des Imperialismus, München 2000.

Zur Deutung der deutschen Kolonialpolitik im Rahmen des „Sozialimperialismus“ - Theorems vgl. vor allem H.U. Wehler, *Bismarck und der Imperialismus*, Köln – Berlin 1969, S.112 ff u. 412 ff. Differenzierungen und Modifikationen demgegenüber bei Wolfgang J. Mommsen, *Der moderne Imperialismus als innergesellschaftliches Phänomen. Versuch einer universalgeschichtlichen Einordnung*, in: Ders. (Hg.), *Der moderne Imperialismus*, Stuttgart 1971, S.14 ff. Einwände gegen die v.a. von Wehler vertretenen Thesen u.a. auch bei Gilbert Ziebura, *Sozialökonomische Grundfragen des deutschen Imperialismus vor 1914*, in: *Sozialgeschichte heute*. Hg. v. H.U. Wehler, Göttingen 1974, v.a. S.501 ff.

²¹ Vgl. Fritz Stern, *Das Scheitern illiberaler Politik*, Frankfurt – Berlin – Wien 1974, S.13 ff. Ebenso H. U. Wehler (1969), S.101 ff u. 454 ff. R. Rürup (1975), S.88 ff. – Stern (S.43 ff) spricht von einer Idealisierung und Ethisierung von Bismarcks Realpolitik im deutschen Kaiserreich. Man gab der Politik, was sie forderte, solange man sich in die ideale Kultur zurückziehen konnte. Folge dessen war auch ein Kult der gebildeten Persönlichkeit, des unpolitischen genialen Individuums. Stern datiert diesen besonderen Nimbus der „Kultur“ in Deutschland, mit dessen Hilfe der Liberalismus und die Werte der westlichen Zivilisation kritisiert wurden, zurück auf den alten Gegensatz von Deutschem Idealismus und Französischer Revolution. An deren Ergebnissen konnte freilich auch ein liberalismuskritischer Jude nicht vorbei. In vielschichtiger, hier nicht weiter auszuführender Weise enthüllt diese Diagnose das Dilemma der geistigen Orientierung eines sich vom Wilhelminismus fasziniert zeigenden österreichischen Juden.

5.7.3. „Flammen der Idee“ und „papierene Herrlichkeit“.

Unzweifelhaft ist für Salten die Rechtfertigung der zionistischen Idee aufgrund der Existenz einer alle emanzipatorischen Fortschritte überdauernden Judenfeindschaft, die er „tief im Gemütsleben der Völker“ wurzeln sieht.¹ Vehement nimmt er Stellung gegen jene „Protestrabbiner“, Maybaum, Vogelstein, Guttman u.a., die in ihren Aufsätzen vor allem in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ und im „Berliner Tageblatt“ den Juden die Fähigkeit zur nationalen Staatenbildung absprachen.² Mehr aber noch gegen die liberale Fortschrittsideologie, deren optimistische und jetzt offenkundig widerlegte Assimilationshoffnungen bloße „Theorie“, „papierene Herrlichkeit“ sind, intellektuell und moralisch hilflos gegenüber dem unansprechbaren Juden Hass. Dies trifft insbesondere die „jüdische Bourgeoisie, die seit Jahrzehnten im Lager des Indifferentismus das Zepter schwingt.“ In der Polemik gegen sie, ihren Hauptgegner, wird Salten ganz zum Propagandisten und Parteistrategen der zionistischen Idee. Alle Opposition gegen den Zionismus, so seine agitatorische Formel, diene nur ihr.³ Vom Standpunkt eines neu gewonnenen jüdischen Selbstbewusstseins karikiert Salten den gesellschaftlichen Habitus des reichgewordenen, assimilierten Juden, seinen „recht kindische(n) und [. . .] sehr törichte(n) Ehrgeiz“ im Verkehr mit der Aristokratie.⁴ Aversionen dieser Art machen dann selbst noch einem antisemitischen Pamphlet wie dem der französischen Gräfin Gyp manches Zugeständnis. Freilich ist der aristokratische Antisemitismus für Salten tückischer und entwürdigender noch als der bürgerlich gewöhnliche und alltägliche:

„Da ist diese wohltemperierte Verachtung daheim, diese höfliche Wut, die zu stolz ist, um überhaupt in Wut zu geraten, dieser kühle Haß, der nicht zur Plünderung übergeht, sondern sich lediglich darauf beschränkt, die Preise für Umgang, Geselligkeit und Verschwägerung bei Juden zu erhöhen.“⁵

Was auch amerikanische Milliardäre tun, nämlich „ihre Töchter an französische Vicomtes und Herzoge [zu] verheiraten“, das müssen reiche Juden mit gleicher Ambition beträchtlich überzahlen.

Die Kritik Saltens an den scheinhaften Assimilationserfolgen gewinnt an Konsequenz und Eindringlichkeit, indem ihre Bedingungen als die seines eigenen Lebens geschildert werden, dargestellt mit dem Pathos des von dem neuen jüdischen Nationalbewusstsein „Geretteten“, „Exkulpierten“:

„Ich für meinen Teil habe unter dem Worte: ‚Echt jüdisch‘ viel gelitten. Ich habe diesen Ausdruck in der Schule, als Kind schon gehört, ich habe ihn in vielen Büchern gelesen, er kam mir später in Zeitungen oft genug zu Gesichte und hat mich immer erschreckt. Alle möglichen Eigenschaften, Eigenheiten, Taten und Aussprüche fand ich so bezeichnet und suchte stets in mir selbst, ob sich nicht auch bei mir Spuren von dem zeigten, was man ‚echt jüdisch‘ nennt. Ich war sehr geängstigt, denn es schien mir, dass ich wohl alle meine sonstigen Fehler abzulegen imstande sei, nur die echt jüdischen nicht. Dieses echt Jüdische war mir ausserhalb menschlicher Gewalt, ein Gebrechen, ein Abzeichen, das mir die Natur gegeben, ein Schicksal, dem man nicht zu entrinnen vermag. Jahrelang war ich vor diesem Worte auf der Flucht, jahrelang war es hinter mir her und stöberte mich überall auf, wo ich gerade ein bisschen Ruhe geniessen wollte. Von dieser Jagd ist auch heute noch, da ich dem Gehege jenes Wortes längst entsprungen und in eine freiere Menschlichkeit entkommen bin, soviel Wachsamkeit in mir, dass sich in diesem Augenblicke, in dem ich all das niederschreibe, die alte Stimme in mir vernehmen lässt und mir, weil ich in diesen

Zeilen ein wenig von meiner unwichtigen Person rede, spöttisch zuflüstert: ‚Echt jüdisch‘. Allein, ich bin nicht der einzige, den dieses Wort querfeldein gejagt hat. Auf meiner Flucht hatte ich viele Genossen, die alle in heller Angst davonrannten, und sich hinter das Buschwerk fremder Arten und fremder Eigenschaften zu verbergen suchten. Ich weiss nicht, wieviele sich gleich mir gerettet haben, ich erinnere mich nur, dass wir oft, ein ganzes Rudel Wild, hinter so einer Deckung beisammen hockten, bis man uns wieder aufscheuchte. Nicht ohne Beschämung denke ich daran, wo wir uns überall verborgen hielten. Wir sassen hinter dem Dialekt und ahmten alle Laute des landesüblichen Idioms nach, damit man uns nicht erkenne, wir steckten uns hinter die nachlässige Pschütt - Sprache der Vornehmen und hofften da Sicherheit zu finden. Wir haben die Wacht am Rhein gesungen, Begeisterung in der Stimme, Angst im Herzen, wir haben getrunken und getrunken, und wenn uns übel davon ward, dachten wir, es sei der Jude in uns, der sich gegen den Alkohol sträubte, und dann tranken wir noch mehr. – Ich bin froh, dass ich aus diesen Revieren entwischt bin; aber wenn ich heute so viele meiner Brüder vor diesem Worte und vor sich selbst retirieren sehe, dann kenne ich wenigstens alle ihre Schlupfwinkel und dann lächle ich, im Stillen.“⁶

Emanzipation auf dem liberalen Wege der Assimilation erweist sich für Salten hier als endlose Folge von Selbst-Entwürdigung, Erpressung, Schuldgefühl und Rationalisierung, letztlich von Illusionen. Es ist persönliche Rechenschaft, die er hier gibt, so persönlich wie sie an kaum einer nachlesbaren Stelle der Dialog der jüdischen Freunde wohl zu ertragen vermochte. Die Spalten des zionistischen Parteiorgans bieten für sie Raum, entbinden für sie leichter den Mut. In ihnen wird die persönliche Rechenschaft aber auch zum Tribunal, sicher nicht ohne einen propagandistischen Ton stilisierter Selbstdecouvierung. Deutlich wird dabei, dass nicht die Kenntnis jüdischer Geschichte – sie war bei Salten, wie bei Herzl, nur höchst bruchstückhaft vorhanden – oder die Geschichte des Judenhasses zur jüdischen Einsicht und Bekehrung verhilft, sondern das persönliche Erleben antijüdischer Diskriminierung.

Agitation sind diese Passagen bei aller Offenheit des Selbstbekenntnisses sicher auch. Sie bekennen nicht nur eigene Schwäche, sondern stellen zugleich die ebenso beschämende der anderen ins Licht satirischer Glossierung. Das solidarische ‚Wir‘ des Bekenntnisses schützt vor der sich verwahrenden Kritik der Mitbetroffenen, die Pose des „Geretteten“ und des „Exkulpierten“ vor allem kanzelt sie ab; alle die, die in der Schändlichkeit des Assimilationsstrebens Verharrenden. Salten verfügt über das agitatorisch-rhetorische Geschick beides zu verbinden, und erkennbar wird, mit welcher subtiler Einfühlungsfähigkeit, mit welchem reichem Erfahrungsschatz und mit welchem Ingrimme offenbar auch er die seelische Verfassung des emanzipierten Juden übersieht und durchdringt. Einleuchtender, verständlicher wird bei der Lektüre solcher Passagen, warum das so vielseitige, oft auch so private, ja intime Gespräch der Jungwiener Künstlerfreunde sich diesem Thema so gern entzog.

„Meine Rettung begann, als ich mich eines Tages umwandte und dem fürchterlichen Worte ins Gesicht sah. Was ist das eigentlich – ‚Echt jüdisch?‘“ Saltens Antwort beschreibt den Funktionsraum der Denunziationsvokabel von zwei Seiten. Sie ist der „große Koffer, da hinein die ganze Menschheit ihre schmutzige Wäsche gepackt hat.“

Und sie hat dies über die Jahrhunderte insoweit mit Erfolg getan, weil sie Juden damit ein „Schuldgefühl“ vermittelte, das sie vor diesem bösen Wort fliehen ließ in „kosmopolitische Duselei“, in Lebensformen der Selbstverleugnung und der assimilativen Identifikation mit dem Vorurteil und mit dem, der es aussprach.

In einem „Welt“-Aufsatz einige Monate vorher spricht Salten von der „Scham“, die dem Juden eingepflichtet worden sei und von der „atavistische(n) Angst vor dem Ausgeschlossenwerden.“ In der Emanzipationsphase führt diese Scham und Angst zu

unauflösbaren sozialen und psychologischen Konflikten: Die Juden „sind Freigelassene und spüren es immer. Das ist das Wesentliche. Der Knecht von gestern kann zu dem Herrn von gestern keine zwanglosen Beziehungen finden. Die alte Befangenheit steckt noch in ihm.“⁷

Die Einsicht in den Projektionsprozess führt zur Läuterung jüdischen Selbstbewusstseins, zur „Exkulpation“:

„Ich erkläre mich für unschuldig und spüre kein Schuldgefühl mehr. Mit diesen Fragen wird man gründlich fertig, wenn man ihnen einmal nachgeht, und ich möchte es allen Juden, die jetzt vor dem Jüdischsein davonrennen, dringend empfehlen, sich zunächst mit ihrem Schuldgefühl ruhig auseinanderzusetzen.“

Der zionistische Plan, den Salten hier zunächst vorschlägt, ist nicht vor allem der Krieg gegen den Judenhass oder gegen den Assimilationismus, sondern er fordert zuerst gleichsam psychotherapeutische Klärung bzw. Beichte. Der Literat, der in der Judenpolitik mitzumischen versucht, beschäftigt sich auch hier weniger mit deduktiver, strategischer Programmatik als mit individuellem Schicksal und individuellem Notstand. Das verschafft dem gesellschaftlichen Problem Anschaulichkeit und es verschafft einer solchen zionistischen Taktik zugleich vielfältig nutzbare rhetorische Möglichkeiten der Anspielung für Anklage und Ermutigung, der sich Salten hier ohne Verlegenheit im Stil fast eines evangelikalen Predigers bedient. Die Hervorkehrung der Fragen nach dem persönlichen Schuldgefühl, die der Autor für sich als gründlich erledigt betrachtet, erwecken allerdings gerade deshalb weil sie sich so laut betonen müssen Aufmerksamkeit.

Dies ist die individuelle Verpflichtung des Juden. Für ihre kollektive Selbstvergewisserung, für die jüdische Geschichtsschreibung zunächst, stellen sich weitergehende Aufgaben. Die aufgehäuften und unverdrängbaren Verletzungen und Entstellungen des jüdischen Selbstbewusstseins, die unentrinnbaren Stereotypen des Judenhasses – Salten widmet ihnen einen weiteren Artikel unter dem Titel „Echt jüdisch“ in der „Welt“⁸ – erlauben jetzt in einer historischen Phase desillusionierter Bewusstwerdung kein bloßes „objektives Erzählen von Tatsachen“, sondern verlangen danach, jüdische Geschichte, die „Geschichte unserer Leiden, unserer Ziele und Kämpfe“ in ihrer „dramatischen Linie“ zu schreiben, verlangen nach den „Flammen einer Idee“. „Wir Juden können heute noch nicht objektiv sein, wenn wir aufrichtig sein wollen.“⁹ Mit diesen Forderungen tritt Salten einem soeben erschienenen Werk liberaler Historiographie der Juden, Simon Bernfelds „Juden und Judentum im 19. Jahrhundert“ (Berlin 1898) gegenüber:

„Es ist ein braves Buch, gutherzig, von jener ehrenhaften Gesinnung, die sich manchmal in die Brust wirft, von jener salbungsvollen Wichtigkeit, die das Erbtheil der sentimentalischen Liberalitäts-Epoche bildet, und von jenem korrekten Temperamente, das stets innerhalb aller nöthigen Grenzen und stets uninteressant bleibt. Nichts davon prägt sich dem Gedächtnisse ein, nirgends ein Blatt in dem ganzen Buche, das in die glühenden Farben jüdischen Lebens getaucht wäre, nirgends ein Satz, der von den Flammen einer Idee beleuchtet, weithin sichtbar wird, nirgends ein Wort, das seine Flügel breitet. Alles geht bürgerlich, gemässigt, unauffällig, würdig, oder wie die Umschreibungen für langweilig noch lauten mögen, vor sich.“¹⁰

Verabschiedet wird, was Salten als die moralische und gewissermaßen auch die ästhetische Gesinnung der liberalen Ära betrachtet. Preisgegeben erscheint in diesen Worten die Gesinnungsethik der Einzelpersönlichkeit, gutherzig, ehrenhaft, korrekt.

Soziale Entwicklungen und Bewegungen, die Not der Juden, haben diese individualistischen Haltungen, die Alternative des älteren Liberalismus zwischen realer und idealer Politik, gleichsam überschwemmt. Sie verlangen nach den „Flammen einer Idee.“ Diese Distanzierung betrifft ebenso die wissenschaftliche Gesinnung Bernfelds.

Bernfeld hatte im Vorwort versichert, einen historischen Rückblick „frei von jeder Voreingenommenheit“ zu geben, sich eigener Meinungsäußerung weitgehend zu enthalten. Und sein Rückblick und sein Resümee ist aktueller Appell sich nicht „von den Sturzwellen des Hasses und der Anfeindung fortschwemmen zu lassen“ und ein Versprechen liberaler – und patriotischer – Standhaftigkeit.

„Für jüdische Leser bedarf es gewiß nicht der Versicherung, daß die Juden trotzdem mit ungemindertem Patriotismus in jedem Wohnsitz treu zu ihrem Vaterlande stehen, daß sie in Deutschland gute Deutsche, in England gute Engländer u.s.w. sind. Ihren religiösen und auch historischen Partikularismus dürfen sie aber unbeschadet ihrer vollwertigen Vaterlandsiebe behaupten. Man ist deshalb kein guter Staatsbürger, weil man pietätslos das Vaterhaus vergißt; im Gegenteil darf man von der Gefühlsstärke eines Menschen, der seinen Jugendeindrücken eine so stimmungsvolle Erinnerung weihet, wohl erwarten, daß er für seine andersgläubigen Mitbürger und für sein Vaterland nur Liebe und Anhänglichkeit empfindet.“¹¹

Jüdische Identität als gefühlsstarke, „stimmungsvolle Erinnerung“, die beschwörende Versicherung altjüdischer Lebenswerte: „Wissen und Tugend sind stets die Grundsäulen Israels gewesen“ – in die Bekräftigung liberaler Überzeugungen mischen sich dem Historiker im Rückblick auf das 19. und im Vorausblick auf das 20. Jahrhundert aber auch resignative Obertöne. „Für die Zukunft bleibt nur ein tröstender Ausblick . . .“, so leitet er den letzten Abschnitt seines Buches ein.

Die Forderungen, die Salten gegen diese Gesinnung in Stellung bringt, sind charakteristische Elemente eines allgemeinen Milieus der Liberalismuskritik jener Jahre und Jahrzehnte; vorweg die beiden kritischen Leitbegriffe „papierene Herrlichkeit“ und „Flammen der Idee“. Die begriffliche Antithese hat in der Literaturhistorie romantische Ursprünge etwa in Friedrich Schlegels Auseinandersetzung mit Lessing (vgl. 2.1.2.). Hatte dem ökonomischen Liberalismus schon der Große Krach schwer zugesetzt und Kritik an ihm wachgerufen, so blieb der politische Liberalismus davon nicht unbetroffen und wurde bald in das Misstrauen miteinbezogen.¹² Juden freilich, aus Mangel an Alternativen, hielten länger auf seiner Seite aus, bis mit dem Zionismus Herzls vor allem die Kritik auch an der liberalen Judenpolitik sich zu rühren begann. Im Einleitungskapitel ist diese Entwicklung skizziert worden. Das was den Liberalismus als Idee, als vorwärtstreibende historische Kraft einmal trug, ist, so Salten, verbürgerlicht, zu positivistischer Gesinnung gemäßigt, resigniert, ist dem realen historischen Ergebnis nach „papierene Herrlichkeit“ geblieben, etwa der Gleichberechtigungsparagraph für die Juden. Das was ihn infragestellte, der aktuelle gesellschaftliche und politische Antisemitismus, gilt Bernfeld, ganz liberaler Achtundvierziger, als „mittelalterliche Bewegung“, als „kulturfeindliche Hetze.“ Hier freilich, ein beiläufiger Hinweis Bernfelds, den Salten nicht aufgreift, haben vor allem auch „die wohlhabenden und einflußreichen Juden“ versagt. Die antisemitische Bewegung aber, so der Historiker, „gehört der Gegenwart an und entzieht sich somit der objektiv historischen Schilderung.“¹³ Und er behandelt sie entsprechend auf nur wenigen Seiten im Gegensatz zu dem vorausgehenden Jahrhundert der deutschen Aufklärung und der josefinischen Reform als breite Einleitung zu seinem Thema.

Bernfelds Darstellung, so Salten, ist ohne Gegenwartsbezug. Sie ignoriert die grundsätzliche, paradigmatische Veränderung in der Betrachtung der Judenfrage, den Zionismus, die „historische Begebenheit der Baseler Kongresse.“

„Bernfelds Geschichte gibt einen Stumpf des Jahrhunderts, einen kopflosen, lahmgewordenen Leib. Der Klotz der Emancipation, der Freiheit, der Gleichheit ist da anatomisiert, ohne sein Gesicht. Das Antlitz sehen wir nicht, das wahre Antlitz, das sich in den letzten dreissig Jahren gezeigt. Das Humanitätsprogramm, das Aufklärungsmanifest, das Toleranzedict des Jahrhunderts ist in breiten Sätzen vorgetragen, aber die Ausrufungszeichen, die Gedankenstriche und Frageschnörkel, welche in den letzten dreissig Jahren ans Ende dieser hochgestimmten Manifeste gesetzt wurden, die fehlen. Bernfeld hat sich gescheut, eine so beredte Interpunktion anzuwenden. Er hat in die letzten dreissig Jahre, in dieses Antlitz des sterbenden Humanitäts-Jahrhunderts geblickt, und ist erstarrt darüber, als hätte er die Gorgo gesehen.“¹⁴

Bernfeld sah im kurzen Blick auf die Gegenwart in der Tat wenig Ermutigendes für die Juden: „So müssen wir die Gegenwart beim Abschluß unserer Betrachtung leider als die Epoche des Rückschrittes bezeichnen.“¹⁵

Der nur historische Blick am Ende einer Epoche, der liberalen, ist für Salten Indiz ihrer ideenhaften Entkräftung. „Voller Gegenwartsscheu“ ist Bernfeld, so sein Kritiker, nur noch damit beschäftigt, Rückschau zu halten, die losen, unzusammenhängenden Fakten zu referieren, ohne wirklich kritische Bilanz zu machen über die geschichtliche Erfahrung der Juden im 19. Jahrhundert, ohne in den Faktensammlungen wieder historische Tendenz und Kausalität aufzuweisen, gescheiterte Übereinkünfte und Lebenslügen, die sich für einen „modern empfindenden Judenmenschen“ aufdrängen. „Die Erzählungen aus den Fünfzigjahren sind wertlos ohne die Geschichte von 1899.“

„Wäre Bernfeld doch weniger objektiv gewesen und hätte besser Geschichte geschrieben. Da er doch weiß, dass objektives Erzählen der Tatsachen noch keine Geschichte ist, was hielt ihn davon ab, es besser zu machen.“¹⁶

Geschichtskonstruktion und nicht nur Rekonstruktion der Fakten setzt, so Salten, eine „Idee“ voraus. Sie lässt jüdische Geschichte in dieser Zeit anders beschreibbar werden als in dem „sanften Tagebuch synagogaler Verhandlungen“, in der liberalen, gutherzigen Objektivität, wie Bernfeld es tut. Der Vorwurf eines Mangels an „Idee“, an Idealen, der hier bei Salten von zionistischer Seite gegenüber dem liberalen Assimilationsjudentum in der Situation der Jahre um die Jahrhundertwende erhoben wird, scheint im Übrigen von Gesichtspunkten weltanschaulicher Mentalität und ihrer kritischen Haltung her leicht verknüpfbar mit einem antisemitischen Stereotyp, das in der völkischen Rassentheorie, etwa bei H. St. Chamberlain, immer wieder auftauchte. Es ist das Vorurteil, dass Juden mechanistisch und unidealistisch stets nur an der Erringung und Bewahrung von Herrschaft und Privilegien, an materialistischen Orientierungen interessiert sieht.

Wie entsteht diese geschichtskonstruktive Idee, woraus bildet sie sich? Aufgrund der lockeren, kaum um argumentative Geschlossenheit bemühten gedanklichen Struktur des Textes – wie vieler anderer Saltens – kann die Frage hier nur in interpretierenden Schlussfolgerungen beantwortet werden. Jene Idee bildet sich, so scheint es in den Ausführungen Saltens, in der lebendig und vorurteilslos vergegenwärtigten Erfahrung der aktuellen Umbruchphase jüdischer Geschichte, deren historische Tendenz in ihr zu einem Resultat kommt . . . „die Geschichte unserer Leiden, unserer Ziele und Kämpfe“, in der die „papierene Herrlichkeit“ liberaler Emanzipationsstatute nur eine Stufe war. Jüdische Geschichte wird hier natürlich in einem bestimmten Horizont rekapituliert, in einem gesellschaftlichen vor allem der Kämpfe und der Leiden um Gleichstellung. Saltens Zionismus tritt damit deutlich auf die Seite Herzls. Saltens Forderung an alle

gegenwärtige, moderne Historie ist die, von diesem Resultat aus jüdische Geschichte konstruktiv darzustellen; darzustellen und darüber hinaus freilich auch als Ausdruck des persönlichen Beteiligtseins in der aktuellen Entscheidungssituation jüdischen Schicksals davon „Zeugnis abzulegen“, praktische Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen. „Diesem Buche fehlt so ziemlich alles – das Resultat. Von Anfang und Mitte des Jahrhunderts ist das Ende ein Resultat, mag auch die Kommende anderes bringen, wozu unsere Resultate wieder nur die Prämisse abgeben – die Gegenwart ist immer Resultat.“ Ein derart sich als „modern“ definierender Begriff der Gegenwart, wie ihn Salten hier artikuliert, ist geprägt von einer dramatisierten Präsenz und Fusion historischer und aktueller Einwirkungen, wobei die Vergangenheit von der Gegenwartssituation zu interpretieren ist. „Gegenwart“ ist der Zionismus, er interpretiert Vergangenheit und zieht aus ihr die Konsequenz. Das antipositivistische Pathos einer resultativen Jetztzeit in der Beschreibung von „Gegenwart“ ist nämlich nicht vor allem objektive Bestandsaufnahme, sondern Kritik und Postulat.

Für diese – freilich eher schwächer ausgebildete – geschichtskonstruktive Argumentation bei Salten erscheint der Begriff „Flammen der Idee“ schlecht gewählt und konterkarierend. M o d e r n e s Judentum, der Begriff der Modernität wohl überhaupt, ist für Salten an die entbindende Präsenz der Idee, idealer Kräfte gebunden. Eine in ihrem rationalen Kern antiliberal bestimmte Modernität der Juden hat das Vertrauen auf fixierte Übereinkünfte und ihre „papierene Herrlichkeit“ als die „Seele“ des Liberalismus verloren und sucht nach einer begeisternden Stimulanz in neuen leitenden Parolen. Salten spricht von „Flammen einer Idee“. Jenen neuen, modernen Parolen also scheint eigentümlich das Aktivierende, das in Traditionen und in Begriffen Unfixierte, ja, in dieser chiliastischen Metaphorik, das Vernichtende, um Raum für den Aufbau neuer Ideenhorizonte zu schaffen. Dieses ekrasierende Pathos passt schlecht zu dem Versuch, eine geschichtslogische Notwendigkeit des Zionismus zu begründen. Auf dem Grunde dieser Konfusion scheint ein letztlich doch ungeklärtes Verhältnis des in einer auch heikel persönlichen Frage politisierenden Kulturproduzenten zu liegen. Das um Argumentation bemühte aufklärerische Emanzipations- und Assimilationsmodell hat gerade für einen jüdischen Intellektuellen eine Verbindlichkeit und Loyalitätsverpflichtung, die der radikal und empört sich gebärdende subjektivistische Idealismus nicht einfach zu ignorieren vermag. Von dieser Mehrdeutigkeit und Unstimmigkeit sind auch die folgenden Ausführungen Saltens geprägt.

Gegenwärtige jüdische Geschichtsschreibung also soll „Zeugnis ablegen.“ Die nachdrückliche Verteidigung der „eigensinnigen Subjektivität“, die in dieser Forderung anklingt, ist eine Seite von Saltens Angriff auf die liberale Kultur. Sie erscheint zugleich, worauf hier nur hingedeutet werden kann, als Rechtfertigung auch des kritischen Verfahrens in Saltens eigentlichem Metier, der Theater- und Literaturkritik; ein „interessantes“, porträtistisch - physiognomisches Verfahren als Kritik der liberalen, gleichsam „objektiven“ literarischen Kultur, für die Ludwig Speidel und Hugo Wittmann im Feuilleton der „Neuen Freien Presse“ über Jahrzehnte Maßstäbe setzten, die aber, auch das war ein bedeutsamer Einwand gegen Bernfeld, inzwischen „langweilig“ geworden ist. Für diese Seite der liberalen Kultur gilt, was, so Salten, für die Wissenschaftsgesinnung der liberalen Historiographie in der Art Bernfelds gilt:

„Diese Objectivität, deren man sich in Vorreden rühmt, ist nicht immer ein Sieg, den man seiner niedergerungenen, eigensinnigen Subjectivität abgewonnen. Es lässt sich keine Subjectivität niederringen, die nicht vorhanden ist. Wer mit seiner Persönlichkeit zu schwächlich ist, eine Sache umzuformen, einen Gedanken neu zu beleuchten, die Geschichte eines Jahrhunderts in überraschende Motive aufzulösen, der haspelt die Kette der Ereignisse ab, für den werden keine tieferen Zusammenhänge sichtbar, als dass eben auf das eine das andere Ereignis folgte, kurz der geht hin und wird objectiv. Zur Objectivität sind gar viele verdammt, deren Mittel zur Subjectivität nicht reichen, aber die Objectivität der Uninteressanten ist lahm; sie geht auf allerhand anderen Subjectivitäten, wie ein Gichtbrüchiger auf Krücken.“

Der historische, rekonstruktive Blick auf die Geschichte erscheint in Saltens polemischer Diktion als eine Unmöglichkeit, als ein Selbstbetrug, daneben eben auch, literarisch als langweilig und uninteressant. Die liberale Vorstellung von gesellschaftlichem Ausgleich und von Entwicklung, Toleranz und Fortschritt wird darin negiert aus Erfahrungen, die diese Vorstellung unglaublich machen. Dies zwingt dazu, „tieferen Zusammenhängen“ auf die Spur zu kommen. Das gleichsam essayistische Prinzip nach dem Geschichte, Salten zufolge, betrachtet werden soll, ist Negation des Ausgleichsmodells. Berechtigte Interessen, in ihm vernachlässigt, falsch harmonisiert und nur dem Schein nach befriedigt, müssen sich geltend machen, fordern wehrhaftes Selbstbewusstsein und persönlichen Durchsetzungswillen. Eine Kritik bei Salten, die hier die jüdischen Interessen vor allem meint, über diese aber hinausgeht zu einer neuen, wie ihm schien realistischeren Weltanschauung. So wenig wie die jüdischen Interessen sich mehr dem verständigen liberalen Politik- und Gesellschaftsmodell anvertrauen dürfen, so wenig kann der Kulturjournalist und Feuilletonist mehr vertrauen auf ein nach Bildung und materiellem Stand homogenes Leserpublikum. Die „Persönlichkeit“, die „Subjektivität“ tritt heraus aus diesem von Dezenz und „objektiver“ Wirklichkeitsbetrachtung geprägten liberalen Gesellschaftsmodell. Ihre Kraft ist von ihm ignoriert, von dem Einzelnen und gerade von anpassungsbereiten um Unauffälligkeit bemühten Juden, die sich ihm verpflichtet wussten, in sich selbst unterdrückt worden. Die Kraft der Persönlichkeit und der Subjektivität ist, so legen die Formulierungen Saltens es nahe, die eines unerklärbaren Naturereignisses, so naturwüchsig wie die Identität eines Volkes, das für diese Identität Recht und Achtung fordert. Was ihre spontane, inkommensurable Kraft hervorbringt, unterwirft sich keiner Norm und Schematik, spricht an, erregt ein vielgestaltiger, problematischer und anspruchsvoller werdendes Publikum.

Saltens Liberalismuskritik von einem jüdischen Standpunkt aus beherrscht, soweit das bis hierher zu sehen ist, ein militantes Pathos der Differenz von Tat und „Phrase“, ein agitatorischer Dynamismus der Idee der Zäsur und des Aufbruchs in der Lösung der am Ende des Jahrhunderts neuerlich gestellten jüdischen Frage. Diese Idee erscheint nicht als bloße gedankliche Figur in einer „papierenen“ Darstellungs- und Existenzform, sondern als Inspiration, gelegentlich fast als semantisches Komplement von Aktion und Kampf. Ihr Träger und ihr Vollstrecker ist das betroffene und kämpferische, das agitierte und agitierende jüdische Individuum. Der Zionismus rechtfertigt sich durch die „Tat“, diese allein, so Salten, ist seine Existenzberechtigung: „An die Stelle der Phrase die lebendige Tat setzen“; an die Stelle des Phrasenhaften der liberalen Emanzipationsparolen und Statute, des „Literarischen“ der liberalen Kultur überhaupt, den „Selbsterhaltungstrieb“ setzen.¹⁷ Der „unpapierene“ Selbsterhaltungstrieb, „der beim Volke so stark wie beim einzelnen

Individuum ist“, ist Basis des „Gesetzes“, der „historischen und sozialen Notwendigkeit“, der die Juden heute, so Salten, zur Lösung ihrer Emanzipationsforderungen auf den Weg tatkräftigen Handelns für die zionistische Idee Herzls zwingt. Dazu zwingt, den „Schwindel der ‚Mission‘“ in der Judenpolitik der vergangenen Jahrzehnte zu erkennen, sich zu emanzipieren „von jener Phrase.“

Theorie, Phrase, Papier und der Positivismus als Phänomen der Resignation und der Gegenwartsscheu einer Gesinnung, die so lange die philosophischen Ansichten über das Judenproblem und später die aktive Judenpolitik bestimmten – ihre Zeit, so Saltens Artikel im zionistischen Kampfblatt, ist vorbei. Stattdessen: Tat, Selbsterhaltungstrieb, entzündet von den „Flammen einer Idee“. Die Linien dieses polemischen Vokabulars verlaufen bekanntlich in breiten Fronten innerhalb der geistigen Auseinandersetzungen und insbesondere innerhalb der Liberalismuskritik um die Jahrhundertwende. Der Zionismus, wie er hier in den Appellen Saltens in der „Welt“ propagiert wird, ist offenbar ein Teil, ein weiteres Schlachtfeld dieser kontroversen Debatten. Dies freilich wird hier erneut deutlich: Er gerät, zumal wenn er wie hier propagiert wird von einem jüdischen Künstler, zwischen mancherlei Fronten, in manches prekäre Dilemma und Identifikationsproblem. Auch der exklusive und elitebewusste Antisemitismus bei Lagarde und Wagner etwa operierte mit solch chiliastischen Formeln wie den „Flammen einer Idee“ in seiner Kritik an der liberalen Kultur. Als deren bedeutende Träger erschienen ihnen freilich zuerst die jüdischen Literaten, die Presse- und die Geldjuden. Und gerade auch das Verdikt des Papierenen greift einen antisemitischen topos auf: mit Papier hatte vor allem die jüdische Journaille und der jüdische Intellektuelle zu tun. Daran erinnert noch Bahrs in der Einleitung zitierte Bemerkung über den (jüdischen) Advokaten in Wien, der im Gegensatz zum bodenständigen Greisler nur aus Rhetorik bestehe¹⁸. Kaum einer hat dieses Verdikt schroffer und mit mehr öffentlicher Wirkung gegen Aufklärung und Menschenrechtsstatute, gegen den Unwert nichtgermanischer Zivilisation und gegen das jüdische Volk schließlich genutzt als Houston Stewart Chamberlain in seinen „Grundlagen des 19. Jahrhunderts.“

Anmerkungen:

¹ FS, Ein rabbinisches Gutachten über den Zionismus, in: Die Welt, Jg.2, Nr.48 vom 02.12.1898, S.7.

² Der Begriff „Protestrabbiner“ stammte wohl von Erwin Rosenberger. Auch Herzl hat ihn so benutzt. So in dem Artikel „Protestrabbiner“ in der „Welt“ vom 16.7.1897.

Im „Berliner Tageblatt“ hatte der Vorstand des deutschen Rabbinerverbandes folgende Erklärung veröffentlicht: „Durch die Einberufung eines Zionistischen - Congresses und durch die Veröffentlichung seiner Tagesordnung sind so irrige Vorstellungen über den Lehrinhalt des Judenthums und über die Bestrebungen seiner Bekenner verbreitet worden, daß der unterzeichnete Vorstand des Rabbinerverbandes in Deutschland es für geboten erachtet, folgende Erklärung abzugeben:

1. Die Bestrebungen sogenannter Zionisten, in Palästina einen jüdisch-nationalen Staat zu gründen, widersprechen den messianischen Verheißungen des Judenthums, wie sie in der heiligen Schrift und den späteren Religionsquellen enthalten sind.

2. Das Judentum verpflichtet seine Bekenner, dem Vaterlande, dem sie angehören, mit aller Hingebung zu dienen und dessen nationale Interessen mit ganzem Herzen und mit allen Kräften zu fördern.

3. Mit dieser Verpflichtung aber stehen nicht im Widerspruch jene edlen Bestrebungen, welche auf die Colonisation Palästinas durch jüdische Ackerbauer abzielen, weil sie zur Gründung eines nationalen Staates keinerlei Beziehungen haben.

Religion und Vaterlandsliebe legen uns daher in gleicher Weise die Pflicht auf, Alle, denen das Wohl des Judenthums am Herzen liegt, zu bitten, daß sie sich vom dem vorerwähnten zionistischen Bestrebungen und ganz besonders von dem trotz aller Abmahnungen noch immer geplanten Congreß fern halten.“

(Zit. ebd., S.1). Herzl nennt sie „eine jener verächtlichen und verachteten Betheuerungen, die um die Gunst der Feinde winseln.“

³ FS, Ein rabbinisches Gutachten, a.a.O., S.7.

⁴ FS, „Israel“ von Gyp (d.i. Gabriele des Marel des Janville), in: Die Welt, Jg.3, Nr.31 vom 04.08.1899, S.15.

Die Schrift der Gräfin Gyp erschien 1899 in Wien (Erstausgabe Paris 1898), und zwar im Verlag des „Kikeriki“, eines wüsten Antisemitenblattes. Der Übersetzer Josef Johann versieht den Text mit einer Reihe von Hinweisen darauf, wie leicht sich die Gepflogenheiten der Geldjuden aus Frankreich auch nach Wien übertragen lassen: „D a s G e s i n d e l b l e i b t s i c h j a ü b e r a l l g l e i c h“ (S.9, Anm.). Nichts fehlt an antijüdischen Stereotypen: die Blasiertheit, der Snobismus, die Indezenz und das Gemauschel der baronisierten Geldjuden, die die Schlösser der alten Aristokratie in Besitz nehmen.

Etwas von Saltens heftiger Kritik an der Judenfeindschaft der französischen Aristokratie mag auch durch die Erinnerung an die Dreyfus - Affäre bestimmt gewesen sein, die Herzls jüdisches Selbstbewusstsein nachhaltig weckte und die auch in der Wiener Presse für großes Aufsehen sorgte. Das Urteil gegen Dreyfus war wesentlich von antidemokratischen, kirchlich-monarchistischen Vorurteilen und Interessen bestimmt, erkennbar auch in den Dialogen des Werks der Gräfin Gyp. Die lange Tradition des Antisemitismus im französischen Adel, der etwa der Grafen Boulainvilliers (1658-1722) und Gobineau (1816-1882), gewann zur selben Zeit sowohl durch die Schriften von Edouard Drumont – ebenso im Verlag Ernest Flammarion erschienen wie die Gräfin Gyp – als auch durch Chamberlains „Grundlagen“ neue Aktualität.

⁵ Ebd.

⁶ FS, „Echt Jüdisch“ I. Bekenntnisse, in: Die Welt, Jg.3, Nr.45 vom 10.11.1899, S.13.

⁷ FS, Das Theater und die Juden IV, in: Die Welt, Jg.3, Nr.29 vom 21.07.1899, S.15/16.

⁸ FS, „Echt jüdisch“ II, in: Die Welt, Jg.4, Nr.1 vom 05.01.1900, S.4-6.

⁹ FS, Geschichte der Gegenwart, in: Die Welt, Jg.3, Nr.42 vom 20.10.1899, S.5.

¹⁰ Ebd. S.4.

-
- ¹¹ Simon Bernfeld, *Juden und Judentum im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin 1898, S. VI und 166.
- ¹² Vgl. Hans Rosenberg, *Große Depression und Bismarckzeit*, Frankfurt – Berlin – Wien 1976, S.88 ff. u. 105.
- ¹³ S. Bernfeld (1898), S.163 f.
- ¹⁴ FS, *Geschichte der Gegenwart*, S.4.
- ¹⁵ S. Bernfeld (1898), S.165.
- ¹⁶ FS, *Geschichte der Gegenwart*, S.4.
- ¹⁷ FS, *Ein rabbinisches Gutachten*, a.a.O., S.7.
- ¹⁸ Paul de Lagardes vor allem in seinen „Deutschen Schriften“ mit religiösem Pathos verkündeter elitärer Idealismus wandte sich gegen den „Kulturballast und das Zivilisationsquarke“ der modernen Bildung als einer Pseudobildung, gegen die liberale Gelehrsamkeit, gegen das „Stimmviehgetreibe“ des Parlamentarismus gegen die „ebbelosen Wogen des Holzpapiers“ und gegen den „Reptilismus“ der Presse. „Alle nur tatsächlichen Zustände sind irrational, das heißt hier: vernunftwidrig“, ihnen gegenüber „wird es stets geboten sein, von Idealen zu reden“, und diese sind für Lagarde die aufklärerischen Menschlichkeitspostulate („Gallert der Humanität“) eben nicht, sondern eine in einem nationalen Gemüte verankerte Welt- und Lebensanschauung. In diesem Gemüte, „nicht im Geblüte“, lag ihm das Deutschtum, für das das Judentum, wie für alle anderen europäischen Völker, „ein schweres Unglück“ sei. Deutsche werden, was Lagarde prinzipiell nicht ausschloss, oder auswandern, lautete seine Forderung an die Juden (Vgl. P. de Lagarde, *Deutsche Schriften*, Göttingen ⁴1903, v. a. S.17 ff. u. 273 ff.).

Auch Wagners Kulturkritik ist, nachdem sie die 48er, künstlerisch anarchische Revolutionsschwärmerei hinter sich ließ, von den idealistischen Vorstellungen von einer „Religion“ bestimmt, die die fortschrittsgläubige Zivilisation verwirft. Zu ihr rechnet auch er vor allem den parlamentarischen Parteiendisput und die Presse, die er „verachtet.“ Seine Kulturkritik nimmt allerdings in seinen letzten Lebensjahren eine heroisch distanzierte, bürgerlichem Erfolgsstreben entsagende Gestik an, die geschichtsenthobene Vision der „Erlösung“ im „Bühnenweihfestspiel.“ Gegenüber zivilisatorischen Normen und liberalem Fortschrittsglauben treten bei ihm Formeln eines pathetischen Idealismus: das Wollen und das Müssen. Vgl. dazu auch den Wagner und den Wagnerismus gewidmeten Abschnitt des einleitenden Kapitels (2.1.4.).

5.7.4.1. Exkurs: Chamberlain und Chamberlain - Rezeption.

Gegen den liberalen jüdischen Historiker Bernfeld ist Salten in den Spalten des zionistischen Parteiorgans ganz in seinem journalistisch-polemischen Element. Mit einem ungleich heikleren, komplizierteren Gegner hat er es zu tun, wenn er mit einem anderen Geschichtsschreiber des 19. Jahrhunderts und zudem mit einem der frühen Klassiker des modernen Antisemitismus, mit Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) und dessen „Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts“ sich auseinandersetzt.

Chamberlains Stellung als erfolgreicher Autor innerhalb der politischen und kulturkritischen Diskussion um die Jahrhundertwende ist höchst aufschlussreich, gerade auch für die Vielgestaltigkeit der Vorstellung und des Begriffs von der Moderne, um die es ging.¹ Sie ist aufschlussreich, ja sie ist höchst verwunderlich, geht es hier doch, so sieht man es heute, um einen Klassiker des Antisemitismus am Beginn des 20. Jahrhunderts, um einen der wichtigsten Wegbereiter imperialistischer und faschistischer Gesinnung in Mitteleuropa.

Bevor auf Saltens Auseinandersetzung mit ihm eingegangen wird, sollen in einem Exkurs zunächst einige Grundpositionen und Perspektiven der 1899 bei F. Bruckmann in München erschienenen „Grundlagen“ und mit ihnen im Zusammenhang der Inhalt der wenigen publizistischen Äußerungen Chamberlains in Wiener Zeitschriften bis etwa zur Jahrhundertwende vor allem unter dem Gesichtspunkt seines Antisemitismus skizziert werden. Als Kommentar zur Salten - Besprechung nicht nur, sondern erhellend für die Vielschichtigkeit der kulturtheoretischen Debatte gerade auch in Wien um 1900, an der jüdische Künstler und Intellektuelle in so großer Zahl mitwirkten, soll sodann ein Überblick gegeben werden über das Echo, das Chamberlains Äußerungen in ihr auslösten.

Rasse ist das bestimmende Element der Kulturentwicklung, und die germanische Rasse ist die höchstwertige. Das ist die Grundthese des spektakulären Werks. Chamberlain hatte im Entwurf kulturphilosophischer Ideen auf der Basis des Rassegedankens Vorgänger v.a. in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – Gobineau, Dühring, Lagarde. Mit ihnen teilt er eine radikal antiaufklärerische und antilibérale Voraussetzung: „die sog. ‚Einheit der menschlichen Rasse‘ bleibt zwar als Hypothese noch in Ehren, jedoch nur als eine jeder materiellen Grundlage entbehrende, persönliche, subjektive Überzeugung“; die „aus reinster Sentimentalität hervorgequollenen Weltverbrüderungsideen des 18. Jahrhunderts.“² (Zu erinnern ist daran, wie auch der Zionist Salten in der „Wochen“ - Kolumne der „Welt“ die „Sentimentalitätsepoche“, für Juden ab 1848 datierend, polemisch wortreich verabschiedete.) Was Chamberlain freilich von vorangegangener rassistischer Kulturphilosophie abhebt, ist sein bedeutsamer Optimismus in der Beschreibung möglicher zukünftiger Entwicklungen; Impuls gewiss auch der nachhaltigen Zustimmung, die sein Werk erntete. Seine Theorie beschreibt eine Hoffnung, eine Zukunftsperspektive unter den begriffenen Vorzeichen einer rassistischen Hierarchisierung. Sie ist zunächst durch einen erbitterten Kampf herzustellen, bzw. wiederherzustellen, wie Chamberlain die Geschichte überhaupt von diesem Kampf wesensdivergenter Rassen, auch der jüdischen – dem „fremden Volk“ – und der germanischen bestimmt sieht. (Man erinnere sich auch hier an die Kampf-Parolen, die Salten gegen den liberalen jüdischen Historiker Bernfeld ins Feld führte).

Chamberlains Rassebegriff – auch dies ein Element seiner Wirkungsbreite – war nicht gänzlich biologisch bestimmt, sondern er galt ihm in Spielräumen zeitgemäßen intellektueller Rasonnements, die sein theoretischer Diskurs erlaubte, als etwas zu Erkämpfendes. Das Vokabular eines nicht allzu dogmatischen Rassebegriff versperrte daher nicht von vornherein die Auseinandersetzung. Die semitische Rasse bildet einen polemischen Gegenpol zu der germanischen, und innerhalb jener erscheint ihm in dem Volk Israel „alle Niederträchtigkeit, deren Menschen fähig sind [. . .] verdichtet“. Was sich in diesem Volk an Niederträchtigkeit vor allem verdichtet, nennt Chamberlain „die Verneinung der Dinge dieser Welt.“³

In den einleitenden Passagen hatte er die Dichotomie von Wissenschaft und der „rein schöpferischen“ Tätigkeit zu begründen versucht und auf dem Hintergrund jener „anonymen Strömungen“ die Kraft der einzigartigen Persönlichkeit, zuoberst die des Genies als Naturereignis beschworen: „Mit welcher Ehrfurcht müssen wir [. . .] nicht zu jenem höchsten Phänomen hinaufblicken, welches die Natur uns bietet, zum Genie!“ „Denn die Persönlichkeit“, schreibt er später im 5. Kapitel über den „Eintritt der Juden in die abendländische Geschichte“, „gehört dem einzelnen Individuum an, und nichts ist falscher, als das verbreitete Verfahren, ein Volk nach Einzelnen zu beurteilen.“⁴ Die These behauptet damit sowohl die Prävalenz der rassischen Definition wie sie irrigem Schlussfolgerungen von der womöglich bedeutenden Leistung einzelner Juden auf das jüdische Volksganze entgegentritt. Nicht weniger romantisch als jener Glaube an das geniale Individuum ist Chamberlains indirekte Bewunderung für die zähe Existenz des nationalen Gedankens im Judentum. In einem zweiteiligen Aufsatz Chamberlains, den die „Wage“ 1900 unter dem Titel „Die Racenfrage“ („Die Rassenfrage“) veröffentlicht, spricht der Autor durchaus respektvoll von der eigenartigen stabilen Volksidentität der Juden, denen es gelang, Rassenreinheit zu bewahren.⁵ Ihrer Kraft traute er soviel zu, dass er später eher eine Assimilation mit umgekehrten Vorzeichen befürchtet: „Nicht der Jude wird assimiliert, sondern wir werden endgültig semitisiert.“ „Öde Judenhetze“ griffe dagegen zu kurz.⁶ Zwar hält Chamberlain am rassischen Prinzip als Definitions- und Bewertungskriterium aller kulturellen Entwicklung fest, sein schwärmerischer Enthusiasmus und seine unakademische Entfaltung des Themas – er spricht im Vorwort zur 1. Auflage der „Grundlagen“ von seinem „aufrichtige(n), offen eingestandene(n) Dilettantismus“ – machen die sonst undurchdringliche Ressentimentwelt zugänglicher, intellektuell kommunikationsfähiger und zu persönlichen Konzessionen eher in der Lage als die anderer antisemitischer Dogmatiker; von manchen von deren „leidenschaftlichen Behauptungen“ distanziert er sich auch mit präventiöser Allüre. Nicht jeder Jude ist und muß ein Jude bleiben. Und manche, so Chamberlain, die zuviel jüdische Zeitungen lesen, bei Juden stets verkehren, können Juden werden. „Ich bin kein eigentlicher Antisemit“, schreibt er am 24.06.1899 an die Redaktion der „Jugend“.

„Ich habe merkwürdig viele Juden oder Halbjuden zu Freunden, denen ich herzlich zugetan bin. Doch hasse ich die Redensart von der ‚Menschheit‘ und meine, die möglichst klare Erkenntnis der Eigenart und ihre resolute Verteidigung ‚envers et contre tous‘ ist nicht allein ein Recht, sondern ein Gebot. Wir werden viel besser mit unseren jüdischen Mitbürgern auskommen, wenn eine reinliche – intellektuelle und moralische – Scheidung stattgefunden hat, also heute, wo alles durcheinanderschwirrt. Das Dümme, was man tun kann, ist die Existenz der jüdischen ‚Frage‘ zu leugnen – dann ist man reif für das ‚Suttnerasyl‘.“⁷

Wie sehr sich Chamberlain als Teilnehmer eines intellektuellen Diskurses betrachtete und Parteistandpunkte zurückwies, auch die einer landläufigen, verbohrteten Judenfeindschaft hatte er schon in den „Grundlagen“ betont; bezeugt ebenso durch eine Bemerkung in einem Brief vom 12.02.1904: „Aggressiver Antisemitismus oder Geringschätzung des jüdischen liegt mir ferne“, lässt er dort den Verleger J.F. Lehmann wissen.⁸ Chamberlain hat seine rassetheoretischen Überlegungen als kulturmorphologische und bezogen auf seine Gegenwart als kulturkritische Erklärungskonzepte verstanden. Der Jude ist für ihn der zivilisatorische Typus, der kulturelle Kontinuität ignoriert, unterbricht. „Der Sieg der dummen Maschine“, so Chamberlain, verweist auf den Juden, darin der Verneiner der Dinge dieser Welt, er verweist auf dessen destruktive Energie eines abstrakt materialistischen Denkens. Dessen Sieg lässt die Befürchtungen seiner reaktionärkritischen Kulturphilosophie Wirklichkeit werden, die Angst vor dem „gestaltlosen Urbrei“, davor, „unsere Cultur in Atome“ zu spalten.⁹ Die Schuld, die Juden an dieser Entwicklung tragen, beschreibt Chamberlain als einen „functionelle(n) Parasitismus“ der Juden, a l l e n verderblich.¹⁰ Erkennbar wird, dass Chamberlains Erklärungen, neben allen antijüdischen Denunziationen, eine nachvollziehbare kulturkritische Intention artikulieren, mit der er in einem suggestiven Plädoyer „jenes dunkle, richtungslose Gewissen der Nation, das sich vorderhand ‚Antisemitismus‘ nennt“, so in dem Mommsen-Aufsatz in der „Fackel“, zu klären versuchte.

Juden also konnten in den Ausführungen Chamberlains in den „Grundlagen“ und in Äußerungen auch an anderer Stelle Gründe finden, warum sie sich von dessen Antisemitismus nicht persönlich getroffen fühlen mussten¹¹. Was aber, so ist zu fragen bevor vor allem das Wiener Echo auf seine Schriften zu betrachten ist, verlieh insbesondere seiner Arbeit über die „Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts“ eine solche suggestive Wirkung – auch Wilhelm II gehörte zu den begeisterten Lesern, – dass fast jährlich nach seiner Erstveröffentlichung Neuauflagen erschienen, dass auch Juden und selbst erklärte Gegner seiner kulturgeschichtlichen Erklärungsmuster die Arbeit Chamberlains anregend und bedeutend finden konnten? Die Baronin Spitzemberg hat ihre Beobachtungen der spektakulären Wirkung des Buches so zusammengefasst:

„Und seltsam – wo man hinkommt, ist das Buch gelesen, hat begeisterte Anhänger, allerdings auch solche, die es oberflächlich, unwissenschaftlich, phantastisch nennen, ein Urteil, das ich völlig begreife vom Standpunkt der landesüblichen, hochwissenschaftlichen und streng logischen Beurteilung aus. Das Werk wimmelt von gewagten Hypothesen, unbewiesenen Voraussetzungen; aber es gibt soviel zu denken, reißt hin, macht mutig, begeistert die Seele, vernichtet alle graue Theorie, alle Nörgelei – ist das in unserer matten, kühlen, skeptischen Zeit nicht genug des Lobes?“¹²

Vor allen inhaltlichen Würdigungen, auf die die Rezensionen eingehen werden, ist, was die Wirkung Chamberlains auf die intellektuelle Szene in Wien betrifft, noch an ein Stilelement, an einen exklusiven Habitus zu denken, den der Autor, 1889 war er von Dresden nach Wien übersiedelt, sowohl in seinen einleitenden Selbstbekundungen wie in den enzyklopädischen Ansprüchen seines Darstellungsverfahrens zu entwerfen vermag. Im Vorwort zur 1. Auflage betont Chamberlain sein Außenseitertum; er verteidigt es mit einer demonstrativen Unnahbarkeit. E d u a r d P ö t z l vom „Neuen Wiener Tagblatt“, der mit Lob über das Werk an ihn geschrieben hatte, verweist er auf das absolute „Inkognito“, das er in Wien über sich verhängt habe und von anderen zu respektieren wünsche: „Ich kann nicht das geringste Maß von Notorietät vertragen.“¹³ Als eine ganz

unwienerische Erscheinung schildert ihn R u d o l p h K a s s n e r, der in den Jahren nach 1900 neben Hermann von Keyserling, dem Indologen L e o p o l d v o n S c h r ö d e r¹⁴ und dem Diplomaten U l r i c h v o n B r o c k d o r f f - R a n t z a u zu dem ganz kleinen Kreis ebenfalls Ortsfremder um Chamberlain gehörte, der sich, bei „Asti Spumante“, in dessen Wohnung in der Gumpendorfer Blümelgasse, im „Leuchtturm“ (Chamberlain), traf. Hier, in dem „Turm“, „wehte Bergesluft“, so Millenkovich-Morold. In Wien, „wo das Persönliche leicht in den Vordergrund geschoben wird“, so Kassner, war Chamberlains Diskretion und Reserviertheit in allen persönlichen Dingen und zugleich sein elitärer Leistungs- und Wirkungsanspruch an sich sowohl wie an seine Freunde etwas durchaus Ungewöhnliches.¹⁵ Das Pathos „daß ich außerhalb verbleiben muß“ – so in einem Brief an den Verleger Lehmann vom 08.03.1904 – installiert einen Nimbus von einer konzessionslos kritischen Faszinationskraft, wie sie vor allem unter künstlerisch tätigen Intellektuellen und in ihrem esoterischen Zirkelwesen Ausdruck fand. Einer immensen Hochschätzung des Künstlers als genialer Individualität, wie sie, mit antimoderner Kritik freilich, schon 1890 Julius Langbehn, der „Rembrandtdeutsche“, in seinem ebenso erfolgreichen Werk postulierte, hat auch Chamberlain vielfach Ausdruck verliehen. In der Kunst scheint Chamberlain noch jene synthetische Fähigkeit verfügbar, dem der anti-ideale Sinn des Semiten widerstrebt. An dem Mangel dieser Fähigkeit, Chamberlain beschreibt sie als den Mangel „einer wahren Religion“, „krankt unsere ganze germanische Kultur.“¹⁶ Zugleich hat er indirekt mit der Begründung dieser Wertschätzung sein eigenes kritisches Verfahren in den „Grundlagen“ gerechtfertigt. Im Vorwort hatte er eine positivistisch sich begrenzende Fachgelehrtenhaltung zurückgewiesen und den „dilettantischen“ Weg zu seinem Thema verteidigt. („Der Charakter dieses Buches bedingt der Umstand, dass sein Verfasser ein ungelehrter Mann“, so der erste Satz des Vorworts). Er verdanke sich, bei allem Faktenbewusstsein, der unerlässlichen Berührung mit dem „Leben“: „Was hier geschrieben steht, ist e r l e b t.“¹⁷ Wissenschaft, so verlangt er in seinen Aufsätzen in der „Wage“ über „Die Rassenfrage“, verlange „Anschauungs- und Gestaltungskraft“, ihrer ermangele der Empirismus, die einzelwissenschaftliche Erkenntnis. „Gesinnung“, so Chamberlain, „darauf kommt es an, nicht Erkenntnis“; „Weltanschauung“ statt Philosophie; „Idee“ statt Theorie.¹⁸ Chamberlain insistiert auf „Gegenwart“, er möchte „Historiker der Gegenwart“ sein. (Man erinnert auch sogleich sich wieder an Saltens Angriffe auf Bernfeld). „Gegenwart“ zu gestalten, hatte er in dem 1901 in Wien geschriebenen Aufsatz über „Das Wesen der Kunst“ gesagt, sei die erste Aufgabe der Kunst. An dem Werk eines skandinavischen Autors Werner v. Heidenstam über „Classicität und Germanismus“ kritisiert er in der „Wiener Rundschau“, dass es neben der logischen vor allem der „supralogische(n) Konsequenz“ entbehre, „durch welche jede – auch die verkehrteste – Anschauung Größe erhält, und zweitens jene(s) Kern(s) von Wahrheit, aus welchem manchmal phantastische, unhaltbare Paradoxe erblühen mögen, ohne welche aber keine geistige Kundgebung, und sei ihre Absicht eine noch so löbliche, wirkliches Interesse einzuflößen vermag.“ Chamberlain verweist auf Hölderlins einseitiges, künstlerisches Verständnis hellenischer Kultur.¹⁹

Kunst gilt Chamberlain als die reinste Tätigkeit eines fortgeschrittenen Menschentums. Die ironische Paradoxie, die im Verhältnis dieser Wertschätzung zum Rassismus der „Grundlagen“ und der Herrenmenschenideologie liegt, die sich auf Chamberlain berief, enthüllt eine Erinnerung H e r m a n n G r a f K e y s e r l i n g s, der sich mit höchster Dankbarkeit von Chamberlain als „geistiger Mensch“ geboren sah, später sich freilich auch gegen ihn wandte. Gerade das „Weiblich-Zarte“ an ihm, das Künstlerhafte an sich sah er im Gegensatz zum „Ideal des Herrenmenschen“ von Chamberlain als erstem gewürdigt. Das „Geistige“ und die Kunst, so schreibt er 1926 im Rückblick, waren ihm damals freilich Elemente, um dem Abstraktionismus des

akademisch wissenschaftlichen Denkens in der Tradition des Vernunftmenschen aus dem 18. Jahrhundert zu begegnen; das neu zu entdeckende Moralische, Seelische, Spirituelle als Basis wieder möglich erscheinender Synthesen.²⁰

In dieser Erklärung Keyserlings wird nochmals ein Moment des zeittypischen Wirkungselementes von Chamberlain erkennbar. Gerade das zu Ende gehende Jahrhundert habe, so Chamberlain, gezeigt, von welcher fundamentalen Bedeutung für eine geistige revolutionäre Neubesinnung des menschlichen Bewusstseins die Kunst sei: in der Gestalt R i c h a r d W a g n e r s. Sein Verhältnis zu Richard Wagner bezeichnet er im Vorwort zur 3. Auflage der „Grundlagen“ (1901) als das, „was ich als ein Heiligstes im Herzen trage.“ „Seine Kunst ist die höchste und vollendetste, welche die Menschheit besitzt.“ Wagners Kunst offenbart, wie Chamberlain 1900 in einem Aufsatz über „Richard Wagners geschichtliche Stellung“ sagt, nicht nur den „Bankrott unserer landläufigen Ästhetik und Kunstgeschichte“, sondern für Chamberlain ist sie bedeutsam vielmehr ein Epochenzeichen, ein epochaler Gegenpol gegenüber „einer überbildeten, müden, begeisterungslosen, papiernen Zivilisation.“²¹ Gemeint ist die Zivilisation des resignierten Liberalismus. Was an historischer Bewegung von 1848 datiert, besteht für Chamberlain im Rückblick aus „volltönenden Phrasen“; exemplarisch dafür Theodor Mommsen, den er in einem Aufsatz in der „Fackel“ kritisiert.²² Getroffen aber war davon mehr noch der aufklärerische, „menschheitliche“ Emanzipationsglaube jüdischer Liberaler, das, so Chamberlain in dem zitierten Brief an die „Jugend“, im „Suttnerasyl“ endete. Wagners Kunst erledigt die „papierne“ Bildungs- und Verstandesphilosophie des Liberalismus, für dessen Verständnis allerdings, so Chamberlain, sei Wagners Heimatland, ganz im Einklang mit den Klagen des Meisters, nicht fähig. „Lauter Kannegiesserei und philistöse Bierbank-Ästhetik“ herrsche dort, so Chamberlain in der „Wiener Rundschau“; Wien dagegen empfiehlt er als die „tonangebende, d e u t s c h e Stadt“, in der Wagners Bedeutung viel eher auf Verständnis hoffen könne.²³

Man sieht, dass Chamberlain nicht leicht als Propagandist des populären Judenhasses abzutun war, dass er, begleitet von einem präventösen Außenseiterhabitus, in seinen Arbeiten vielmehr Themen und Gedanken entwickelte, die in der kontroversen politischen und ästhetischen Diskussion der Wiener Intellektuellen um 1900 beträchtliches Aufsehen entfalten konnten.²⁴ Wie erwähnt haben „Die Wage“ und die „Wiener Rundschau“ (auch „Der Merker“ und die Münchner „Jugend“), zwei Zeitschriften, die durchaus in unterschiedlicher Weise einem „modernen“ geistigen Programm sich verpflichtet wussten, Aufsätze von Chamberlain veröffentlicht; außerhalb Wiens etwa auch die „Zukunft“ Maximilian Hardens. Er hatte sich durch die vorausgehende Veröffentlichung seines, zumindest, wie stets wieder betont wird, „höchst interessanten Werkes“ über „Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhundert“ so bedeutsam gemacht, dass man den öffentlichkeitsscheuen Autor für eine Zeitschriftenäußerung gerne gewann, auch wenn man, wie die „Wage“ in einer redaktionellen Fußnote dazu anmerkt, „bezüglich der Racenfrage in manchen Punkten mit dem geschätzten Verfasser n i c h t ü b e r e i n s t i m m t e.“ Differenzen in dieser Frage entschieden hier offenbar keineswegs über Anerkennung und Rang eines Autors.

Der interessanteste Fall der Kooperation freilich zwischen einem antisemitischen Rassetheoretiker und einem kämpferischen Organ moderner Kulturkritik ist Chamberlains zeitweilige Beiträgerschaft zur „Fackel“ von K a r l K r a u s. In ihr veröffentlichte er von 1901 bis 1903 zwei Aufsätze und zwei an Kraus gerichtete Briefe.²⁵ Äußerungen von Kraus über Chamberlain in der „Fackel“ und in dem – wahrscheinlich nur teilweise erhaltenen – Briefwechsel bis 1904 bringen begeisterte Zustimmung zu den Arbeiten von Chamberlain zum Ausdruck, im privaten Kontakt

geradezu ein schmeichlerisches Umwerben. Ein Motiv des Interesses, das beide einander entgegenbringen, mag in der Intransigenz des intellektuellen Außenseitertums beider liegen. in der Unerbittlichkeit, mit der beide etwa den liberalen Zeitungsjournalismus, die „Neue Freie Presse“ insbesondere, bekämpften. Kraus schreibt an Chamberlain am 15.01.1903: „Die Sympathie, die Sie meiner Sache entgegenbringen, wiegt alle Unbill, die mir Wiens Kanalgeister zufügen, überreichlich auf.“²⁶ Kraus' Werben begegnet der englische Aristokrat reservierter, ausweichend, zumindest was die weitere Mitarbeit an der „Fackel“ betrifft, versichert aber weiterhin ihr treuer Leser zu bleiben. Für die Bedeutung, die Kraus Chamberlain zumisst, spricht ein Briefzitat, das er zum Lobe seiner Arbeit in der „Fackel“ anführt:

„Houston Stewart Chamberlain schreibt mir neulich, da ich ihm die arge Unlust, die Riesenlast meiner Arbeit und Verantwortung wieder aufzunehmen, bekenne: „ . . . Ihr Unternehmen ist nach meiner Meinung ein unentbehrliches; wenn Sie es entmutigt aufgäben, würden die Menschen schon merken, daß in Wien etwas fehlt; das Niveau würde noch tiefer sinken, wie beim Bersten eines Deichs.“²⁷

Dass die jüdische Abstammung von Kraus zu dieser Reserviertheit Chamberlains beitrug, erscheint allerdings wenig wahrscheinlich. In dem Fackel-Aufsatz über „Katholische Universitäten“ hatte er die Assimilationsposition von Kraus unterstützt und an jene Juden lobend erinnert, die „sich der christlich-germanischen Kultur völlig assimilieren und ihr hervorragende Dienste leisten können.“ Daran knüpfen die positiven Äußerungen von Kraus über die „Grundlagen“ an, die er gleich nach ihrem Erscheinen las. Er spricht mit Respekt von der Arbeit des „Kulturforschers“, der, so Kraus, nur gegen den „jüdischen Ritus“ und die „rabbinische Orthodoxie“ argumentiere. Er zitiert eine Stelle aus den „Grundlagen“, wo Chamberlain im Anschluss an Herder von den aufgeklärten Juden spricht, die, „reinhumanisiert“, keine mehr seien.²⁸ Als einen „geistig ideale(n) Antisemitismus“, als einen „vornehme(n) Geistesantisemitismus“ im Unterschied zur reaktionär klerikalen Judenhetze und dem Radauantisemitismus der Straße charakterisiert Karl Bleibtreu in der „Fackel“ Chamberlains rassistische Kulturtheorie.²⁹ Für Kraus selber war jene Differenzierung Chamberlains natürlich auch ein willkommenes Angebot, seinen eigenen Konflikt zwischen der Zustimmung zu den germanophilen Positionen Chamberlains und seiner Stellung als prominenter jüdischer Journalist im Kulturleben Wiens zu schlichten.³⁰ „Reinhumanisiert“, in einer als Kritiker und Künstler vor allem moralischen Aufgabe stehend, konnte ihm jene Aussage Chamberlains als Lizenz dafür dienen, von eigenen rassischen Bestimmungen sich zu dispensieren, so wenig das für Judenhasser und die Juden selber auch ganz in Vergessenheit geraten konnte. Von einer „Freundschaft“ zwischen Kraus und Chamberlain zu sprechen, so Wilhelm, ist sicher etwas weit gegriffen und ein „nahezu kritikloser Verehrer“ blieb Kraus gewiss auch nicht, dennoch galt ihm Chamberlain als „glänzende(r) Name“ und dass er für die „Grundlagen“, für das selbst „in seinen Irrtümern bedeutende Werk“, bei seinem Erscheinen schon eingetreten sei, das, so Kraus in der „Fackel“ 1903 mit Nachdruck, „rechne ich mir in aller Bescheidenheit als ein publicistisches Verdienst an.“³¹

Jüdischerseits ist der verständnisvolle Dialog der beiden extravaganten Geister immerhin bemerkt worden, so in einer bei Wilhelm abgedruckten Polemik der „Extrapost“, in der von der „heiterst(n) Komödie, die es je gab“ die Rede ist.³²

Natürlich enthalten die Stimmen aus dem „antimodernen“, konservativ-kirchlichen und deutschnationalen Milieu in Österreich die deutlichste Zustimmung zu Chamberlains Arbeit.

Von konservativ-klerikaler Seite wird Chamberlain aber durchaus als „Moderner“ betrachtet. So in einer Stellungnahme des Wiener Universitätsprofessors A l b e r t E r h a r d innerhalb der Sammlung von Vorträgen und Abhandlungen der Leo-Gesellschaft.³³ Chamberlains „Modernität“ sieht er in seinem „extremen Subjectivismus“ verdeutlicht, aus dem ihm in Einzelementen von dessen Werk zwar manches Bestreitbare entgegentritt aber ebensoviel „Wahrhaftigkeit“ und begrüßenswert antijüdischer Sinn, der auf die Gefahren aufmerksam macht, die „uns von Seiten dieses ‚fremden Volkes‘“ drohen, so Erhard. Im „Kyffhäuser“ ist die Zustimmung für Chamberlain rückhaltloser und ganz von geistiger Waffenbrüderschaft bestimmt. Das „prangende Geistesleben unseres Stammvolkes“, so der Rezensent, hat uns dieses Werk von Chamberlain geschenkt. Es hat einen „Geisteskampf“ jetzt auch in Österreich entzündet. Er wird gegen den erlauchten Autor geführt von der „siebente(n) Großmacht, die große, das heißt also bei uns die jüdische Presse.“ „Umsomehr“, fährt der Kritiker fort, „ist es Sache der wenigen nationalen Organe in Oesterreich, dem Werke seinen ihm gebührenden Rang im öffentlichen Interesse zu verschaffen.“³⁴

Der „jüdischen Presse“ wird eine Taktik des Totschweigens vorgeworfen. Der Vorwurf ist bei einer auch nur vorläufigen Übersicht kaum aufrechtzuerhalten. Aber nicht nur in der „Fackel“ findet Chamberlain mit seiner eigenwilligen Deutung der Geschichte des 19. Jahrhunderts eine positive Resonanz, sondern ebenso in einer ganzen Reihe Wiener Zeitungen und Zeitschriften, die dem fortschrittlich liberalen, „modernen“ Spektrum zuzurechnen waren.

Auch für H e r m a n n B a h r etwa gehört Chamberlain zu der Szene des künstlerischen und intellektuellen Aufbruchs in Wien um 1900. Dies bezeugt eine Feststellung in dem Band „Expressionismus“ aus dem Jahr 1916. Bahr erinnert sich hier daran, was er vorfand, als er 1891 nach langer Abwesenheit nach Wien zurückkehrte. Er fand gleichsam die ganze Moderne bei der Arbeit; er nennt u.a. Mahler und Schönberg, Hofmannsthal und Schnitzler, Klimt und die Secession, Otto Wagner, Olbrich und Loos, Mach und Popper-Lynkeus . . . und am Ende auch Chamberlain, der „vor der zerstreuten Welt in unsere gelinde Stadt entflohen hier die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts schrieb.“³⁵ Aus der liberalen Presse ist Eduard Pötzls begeistertes Votum für Chamberlain im „Neuen Wiener Tagblatt“ erwähnt worden. In einer Besprechung der „Grundlagen“ von Chamberlain schreibt er am 10.01.1902 ebendort über „das Geniale an seiner Historik.“³⁶ In charakteristischer Weise lobt er den k ü n s t l e r i s c h e n Rang des Werks, in „Rasse“ und „Germanentum“ als dessen gedanklichen Strukturbegriffen sieht er einen künstlerisch intuitiven Entwurf: ein „moderner Dichter“. Auf die antijüdischen Aspekte geht der Kommentar gar nicht ein. Auch in diesem Ignorieren, in der Bagatellisierung des Chamberlainschen Antisemitismus als zwar etwas irritierende, aber dennoch die Verdienste des Werks nicht schmälernde Arabeske scheint etwas Charakteristisches der Wiener Chamberlain - Rezeption aufzuscheinen. Er erscheint als fast des genialen Dilettanten. H e r m a n n B r o c h, der von Chamberlains Kant-Buch von 1905 als von einem „schönen wissensreichen Buch“, einem Werk von „wirklich philosophischer Kultur“ spricht, bemerkt zu dem Autor in einem Brief vom 11.04.1914 an Ludwig von Ficker:

„Was seine eigene Philosophie betrifft, so stehen mir Begriffe wie ‚germanische Wissenschaft‘ und ähnliche, immer ‚dogmatische‘, Späße, so durchdacht und geistreich sie auch sein mögen, ziemlich ferne.“³⁷

In Saltens Blatt, der „Wiener Allgemeinen Zeitung“, das Gegner als notorisch philosemitisch verdächtigten, nimmt ein Anonymus, wahrscheinlich der Feuilleton – und Musikredakteur G u s t a v S c h ö n a i c h, zu Chamberlains Werk Stellung. Auch hier erscheint der ortsfremde Autor als Wegweiser der Moderne, der dem in einer höchst anregenden und originellen Weise Ausdruck gibt, was „wir in allen Gliedern“ spüren: die Abgeschlossenheit und das Historischgewordensein des 19.Jahrhunderts, noch ehe es kalendarisch abgeschlossen ist. Von einem „eminent kritischen Geiste“, von einer „eigenartigen, nur aus sich selbst zu erklärenden Persönlichkeit“ ist hier, so der Rezensent, ein Buch von „überzeugender Klugheit und erstaunlicher Komplexität“ geschrieben worden; „einzig in seiner Art.“³⁸ Vergleichbar in seiner Bedeutung erscheint dem Verfasser nur ein Werk des Straßburger Professors T h e o b a l d Z i e g l e r zum gleichen Thema. Der nun setzt sich in der von Hermann Bahr mitherausgegebenen „Zeit“ in einer großen dreiteiligen Besprechung mit den „Grundlagen“ Chamberlains auseinander. „Desinit in piscem mulier formosa superne“ – so leitet er seinen Kommentar ein.³⁹ Auch für ihn sind die „Grundlagen“ ein bedeutender und origineller Entwurf. Er möchte „das formosa im Sinne des Geistvollen und Paradox-Geistreichen recht energisch betonen.“ Freilich nur bis zu einem Punkt von Chamberlains historischer Entwicklungsskizze, und das ist der Eintritt der Juden in die Geschichte mit der Erscheinung Christi. Hier kommt dann für Ziegler leider der Fische Schwanz zum Vorschein „in der pikiert antisemitischen Grundstimmung des Verfassers [. . .] Von da an ist alles tendenziös und vieles schief, und weil man nun den Hintergrund und Zweck seiner Paradoxien zu durchschauen glaubt, hören sie mehr und mehr auf, interessant zu sein und Eindruck zu machen.“ Auch Ziegler sieht Chamberlain einen Komplex modernen Denkens entfalten, der seinen Ausgang von Nietzsches Kritik asketischer Ideale nimmt und eine Sehnsucht nach Leben, nach Kraft und Stärke ausdrückt. Der „grandiose(n) Leistung“ Chamberlains auch in seinen „charaktervollen Irrtümern“ zollt der Rezensent große Anerkennung vor allem in dessen feinfühligster Bestimmung des deutschen Gesetzes gegenüber der übrigen germanischen Kulturwelt. Die Anerkennung der außerordentlichen Leistung Chamberlains findet von Seiten der Zeitung sowohl in der ganz ungewöhnlichen Länge der Besprechung Ausdruck als auch in der Wahl eines externen Kritikers, der durch eine große Veröffentlichung zum gleichen Thema ausgewiesen, Chamberlains Anspruch kongenial erschien. – In der „Wiener Rundschau“ erschien eine Rezension des belgischen Kulturhistorikers H a r a l d A r j u n a v a n J o s t e n o o d e, die Chamberlains Werk als das eines „Genies“ feierte. Der Kommentator ist vor allem von dem zukunftsweisenden Rasse-Gedanken begeistert, der Chamberlains Geschichtsdeutung zugrunde liegt. Er tritt damit heraus aus der Sphäre der Stubengelehrsamkeit und legt Grundlagen zu einer notwendigen „neuen Bildung“, die vor allem von zwei elementaren Kräften bestimmt sein wird: von dem Nationalismus und einer neuen, mystizistischen Religion. Chamberlains Gedanken dazu ergänzt Arjuna van Jostenode mit eigenen Vorstellungen insbesondere zur Idee einer antirömischen, „germanisch-katholischen“ Kirche. Auf Chamberlains Antisemitismus geht er nicht ein. „Nicht in allem“, so das Blatt immerhin in einer redaktionellen Anmerkung, wolle es sich den Ausführungen des Rezensenten über Chamberlains „bedeutsames Werk“ anschließen. Sein verantwortlicher Redakteur war Anton Lindner, ein Karl Kraus nahestehender Journalist.

Ein Leser Chamberlains war auch H o f m a n n s t h a l. Ein interessierter Leser sicher, aber auch einer, den dessen Geschichtskonstruktionen, dessen rassische Theorie und weltanschauliche Predigt wohl befremdet haben. Einen „Polyhistor“ nennt er ihn, „der den ausgeruhtesten Kopf zum schwindeln bringen kann.“⁴⁰ Und an Bodenhausen schreibt er am 21.01.1913 über Chamberlain: „Es kommt immer wieder jemand, dem man Dank schuldig

wird.“⁴¹ Erinnert man sich an Hofmannsthals eigene Vorbehalte gegenüber dem jüdischen Geist in seiner rein reflexiven und darum unkreativen Prägung, so werden ihn die antisemitischen Denunziationen Chamberlains sicher irritiert haben, in der impliziten kulturphilosophischen These wird ihm aber eine Verwandtschaft mit eigenen Fragestellungen nicht entgangen sein und sein Interesse an dem Geschichtswerk des englischen Aristokraten wachgerufen haben.⁴² Hofmannsthals Intention in einer Verknüpfung unterschiedlicher Traditionen österreichischen Geistes im Bühnenwerk und als Publizist zu einem lebendigen und erfahrbaren geistigen Selbstbewusstsein des Europäers beizutragen, reagierte selber kritisch auf den haltlosen Intellektualismus und die ‚Welt‘-losigkeit liberalen Geistes oder kunstelitärer Priesterschaft. „Papieren“ nennt auch er etwa Rudolf Borchardts exaltiertes Programm schöpferischer Restauration antiken und alteuropäischen Geistes. Das Zurückweichen vor George war wohl ähnlich motiviert. Mehr noch aber war Hofmannsthal wohl von Chamberlains Goethe-Buch beeindruckt. Ottonie Gräfin Degenfeld empfiehlt er, ja er bittet sie, in zwei Briefen im Februar 1913, das Werk zu lesen – wenn es nicht „zu schwer“ für sie sei.⁴³

Auf das Werk eines der sonderbarsten Geister der Wiener Moderne haben Chamberlains Gedanken unmittelbar gewirkt. Die Distanz zwischen Otto Weininger und Hugo von Hofmannsthal könnte die zwischen zwei der äußersten Pole dessen genannt werden, was, so vielgestaltig offenbar, Wiener Moderne genannt wird. Mit Interesse und Sympathie, gewiss in höchst unterschiedlichem Maße, standen sie Chamberlain gegenüber, voneinander aber haben sie kaum Notiz genommen. Otto Weiningers schmales Gesamtwerk, in dessen Mittelpunkt eine metaphysische Theorie von einer vorherrschend biologischen Prägung stand, hat vor allem durch seine Studie „Geschlecht und Charakter“ enormes Aufsehen erregt, Anerkennung allerdings nur bei wenigen.⁴⁴ Karl Kraus gehörte zu ihnen, er ließ einen Nachruf von Strindberg für den Autor, der sich 23jährig das Leben nahm, in der „Fackel“ veröffentlichen. Weiningers Hauptwerk ist insbesondere geprägt von seiner Kritik am jüdischen Charakter – er war selbst Jude – und von seiner Geringschätzung der Frau. Mehrfach stützt er seine Thesen in „Geschlecht und Charakter“ auf H. St. Chamberlains „Grundlagen.“ Den Juden fehle, wie der Frau, „die Persönlichkeit“, und von daher sei auch deren schöpferische Unfähigkeit, ihre „Genielosigkeit“ zu erklären. Die Differenz zwischen beiden und die besondere Verwerflichkeit des jüdischen Geistes liege darin, dass der Jude an nichts glaubt, „weder in sich noch außer sich.“ Er ist „der unfrome Mensch im weitesten Sinne.“ Was Chamberlain Mystik nannte, nennt Weininger Frömmigkeit: der Jude „ist nur zersetzend“; der „absolute Ironiker“⁴⁵: Nicht nur Chamberlains Judenfeindschaft, sondern auch der Kult des heroischen Menschen, der aus der Dekadenz errettet, war ganz nach Weiningers Geschmack. In der Forderung nach neuen Synthesen, einer neuen „Weltanschauung“, spielte wie bei Chamberlain so auch bei Weininger der Künstler eine wichtige Rolle.

Felix Braun war ein Bewunderer Weiningers und noch viel mehr Hofmannsthals. Er fasst in seinem Lebensrückblick die wichtigsten Gedanken eines Essays „Das unselige Volk“ zusammen. Darin, so Felix Braun, habe er die fundamentale Blindheit des Volkes, dem er entstammte, darlegen wollen; vor allem seinen Widerstand dagegen zu begreifen, warum es das Unverständnis und den Hass der Welt um sich herum auf sich ziehe. „Chamberlains Buch“, so Braun, „kannte ich nicht, aber die von ihm beeinflussten Gedanken Otto Weiningers über das Judentum hatten mich nachdenklich werden lassen.“⁴⁶

Auch in der Arbeit von Egon Friedell – in seinem Juden(selbst)hass sicher einige Grade weniger schroff als Weininger –, zumindest in seinem theoretischen Werk, haben Chamberlains „Grundlagen“ wenn auch verspätete Spuren hinterlassen. In den

beiden großen Kulturgeschichten, die in den 20er und 30er Jahren das so heterogene schriftstellerische Werk Friedells abschlossen, wird Chamberlains als „gedankenreiche(r) Kulturphilosoph“ gedacht, seinen „geistvollen, aber etwas einseitig orientierten ‚Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts‘“. Chamberlain wurde in diesen Jahren schon von der völkischen Kulturideologie intensiv rezipiert. Um seine Wertschätzung zu rechtfertigen zitiert Friedell dazu Chamberlains dezisionistische Kennzeichnungen des Juden, der nicht Jude bleiben müsse, aber einer werden könne.⁴⁷

Überblickt man die hier zitierten österreichischen Stellungnahmen zu Chamberlain in seiner Wiener Zeit, ist insgesamt ein bemerkenswert freundlicher Charakter der Aufnahme von dessen Arbeit feststellbar. Gewiss begegnete ihr mancher Vorbehalt gegen das aufdringlich Ideologische seines Denkens, von manchen wurde sie wohl auch nur am Rande zur Kenntnis genommen – in S c h n i t z l e r s Tagebüchern und Briefen, soweit bisher veröffentlicht, findet sich kaum eine aussagefähige Notiz über Chamberlain –, der Grad kritischer Problematisierung blieb aber doch unter dem, was das frühe Werk Chamberlains in manchen Blättern in Deutschland an Kritik erfuhr.

Die Ursachen für die auch ihn damals überwältigende Wirkung hat Graf Keyserling später so charakterisiert:

„Es begann damals, in der Tat, die Abstimmung der Seelen vieler auf eine neue Wellenlänge. Denn die rein sachliche Fragestellung der Wissenschaft befriedigte nicht mehr. Gleiches galt von der epigonenhaften idealistischen Philosophie, die, anstatt die Existenz- und seinsfrage aufzuwerfen und zu beantworten, sich bei Erkenntniskritik als Ziel alles Philosophierens beschied; gleiches von einem Kunstideal, dem das Wissen um geistige Werte letzte Instanz war, gleiches sogar schon vom heute sogenannten Intellektualismus, dessen Problem sich damals freilich bewußt nur wenigen stellte. Wer irgendwie lebendig war, begann einer alles relativierenden Objektivität müde zu werden und sehnte sich nach einer persönlichen Beziehung zur Welt [. . .] Es gab für sie keinen direkten Weg zu positivem Glauben und zu naivem erleben; eine mehr persönliche Beziehung zur Welt konnten sie nur über neue Erklärung, neue Deutung finden, die ihnen ihr Wissen zunächst, als erste Etappe, zu rein persönlichem Besitz machte. Der Johannes der Täufer einer neuen rein persönlichen Beziehung zur Welt konnte dementsprechend nur ein enzyklopädischer Geist sein, der sich aber für sich durch alle Kritik hindurch zu neuem Dogmatismus durchgerungen hatte; denn jedes positive Bekenntnis muß offenbar dogmatisch sein. Diesem Wunschbild nun entsprach Houston Stewart Chamberlain als Anlage und Erreignis so, wie selten ein Mensch einem Wunschbilde entsprochen hat. Erstens war er eine wirklich große Persönlichkeit. Dann war er ein persönlich Glaubender. Endlich und vor allem war er ein leidenschaftlicher Leser und Verfolger aller wissenschaftlichen und philosophischen Forschung, sowie aller guten Literatur in allen Sprachen, ein Gebildeter, wie es zu seiner Zeit gleich hohe schon wenige mehr gab: insofern konnte ihn jeder Gebildete nicht allein, sondern auch jeder Bildungshungrige bejahen; nur der Fachmann hatte Ursache, ihn abzulehnen.“⁴⁸

Rudolf Kassner nennt als Ursache für die Zustimmung, die Chamberlain erfuhr, einen „Geist des Illiberalismus“, der damals begeisterte; kein politisch bestimmter, er lag „mehr in einer größeren Sinnenkräftigkeit und Unschulmäßigkeit des Gedanklichen, in einer gewissen Leidenschaftlichkeit und Härte derselben, in einer entschiedenen Bezugnahme auf das Körper- und Bluthafte im Menschen als in einer bestimmten Parteinahme.“ Ein Illiberalismus, so Kassner 1929, „von dem bis zum Faschismus nur noch ein letzter Schritt fehlte.“⁴⁹

Dieser Illiberalismus wurde in Wien um 1900 als einer der modernen Widerstandsimpulse gegen eine unglaublich gewordene Kultur verstanden, z.T., wie im Falle Weininger, mit Enthusiasmus rezipiert. Im vielgestaltigen Panorama sich als modern verstehender Protestartikulationen in Wien um 1900 konnte Chamberlain, der seinen Aufstand gegen die „papierene Zivilisation“ mit soviel enzyklopädischer, zitierstarker Gelehrsamkeit vortrug und zugleich, so Graf Keyserling, als „Vollmensch“ wirkte, „renaissancehaft-vital, nicht mit dem Geistigen verfallen“, von verschiedenen Seiten und in verschiedener Dosierung Zustimmung empfangen. Das Nebeneinander einer höchstentwickelten intellektuellen Rezeptivität und einer imperialen Vitalität und Willensstärke „im Sinne richtigen englischen Klassenbewußtseins“ (Keyserling) war es wohl, was gerade eine Mentalitätsschicht der Jungwiener Literaturmoderne anzog. Chamberlains Attraktivität war, dass er es nicht bei der Kritik beließ, sondern neue dezidierte, gesinnungsbildende Synthesen im Rahmen einer umfassenden Revision abendländischer Geschichtsdeutung entwarf. „Ich bin kein Wissenschaftlicher und kein Philosoph, sondern ein Weltanschauer“, bemerkte Chamberlain gegenüber Graf Keyserling.⁵⁰ Dieses synthetische Denken eines antipositivistischen Dilettantismus war es gleichsam per se, was er dem papieren belehrenden liberalen Geist in Wissenschaft und Politik als Grundlage des neunzehnten Jahrhunderts entgegenstellte; so „schwindelhaft“ auch, wie Hofmannsthal befand und Karl Kraus` leitende Vorstellungen von Reinheit und Ursprung wohl tatsächlich „beschwindelnd“. In dieser synthetischen, in einem strikten künstlerischen oder intellektuellen Rekurs gesinnungsbildenden Form besaß Chamberlains Denken eine strukturelle Verwandtschaft mit dem Ästhetizismus der Wiener Moderne um 1900 und ihrem schärfsten Kritiker Kraus (vgl. dazu 2.2.2.). Was an diesen Synthesen auch problematisch, in Einzelaspekten kritikwürdig vorkam, war, so schien es, gerade den kunstambitionierten Wiener Rezensenten Chamberlains Hochschätzung der Kunst und seinem eigenen Künstlertum zu danken, dessen, wie er es selber formulierte, „supralogischer Konsequenz“, die Paradoxien nicht scheute. Und als solches Paradoxon ließen die meisten Wiener Leser Chamberlains, auch die jüdischen, wohl auch dessen Antisemitismus passieren. Er erschien, wo er selbst, wie manche Formulierung Chamberlains es nahe legte, nicht bloß als kritische Chiffre eines berechtigten Anliegens verstanden wurde, als kleinliche Mäkelei fast gegenüber der bedeutenden synthetischen Kraft des Autors, die „eine mächtige, gestaltungskräftige Wiedergeburt idealer Gesinnung“, so Chamberlain im siebten Kapitel der „Grundlagen“ forderte. Im traditionslosen, abstraktiven Geist des Juden, der im 19.Jahrhundert in die europäische Geschichte Einlass fand, tritt Chamberlain, so lassen sich viele seiner Äußerungen in durchaus romantischer Überlieferung eines kulturellen Antijudaismus verstehen, der Spaltpilz der nationalen Kulturen entgegen. Die Angst vor deren Atomisierung und Gestaltlosigkeit, die er in dem Fackel-Aufsatz beschwor, ist die vor der reflektorischen Dynamik der Moderne, die ihm im Juden personifiziert erschien. Es ist die Ausbreitung einer spezifischen „Mittelmäßigkeit“, die freilich auf Juden nicht beschränkt war. Sie, die „Verschwörung der Talentlosen und Mittelmäßigen“ – ‚jeglicher Konfession‘ – gegen das Genie, motivierte, wie bemerkt, die Kritik an Richard Wagner, und nur „talentlose Juden“, so Chamberlain in seinem Wagner-Buch von 1895, rieben sich an dessen „Judentum in der Musik.“ Der Einwand gegen jenen demokratisch nivellierenden Reflektionismus der Moderne konnte in einem intellektuellen und literarischen Milieu wie dem Wiener um 1900, das einerseits eine Mythologie der künstlerischen Individualität propagierte, andererseits so empfindsam mit Traditionsbeständen österreichischer Kultur umging, auf Gehör rechnen, auch unter Juden.

Die wirken wollende bzw. relevante Wirkung durch Gesinnungsbildung überhaupt erst ermöglichende Intention Chamberlainscher Synthesen, auf „Gegenwart“ gerichtet, steht zudem in einem Kontrast zu dessen Esoterik und hermetischen Zirkelwesen, das er in Wien pflegte. Dies förderte seine Faszinationskraft wohl zusätzlich. Wo der kunstabsolutistische Solipsismus wie bei den Jungwiener Autoren um 1900 zu erlöschen begann, begann sich auch bei ihnen in sehr verschiedener Weise freilich, eine Besinnung auf das „Soziale“ (Hofmannsthal), auf Wirkung zu regen, die polemisch unterdrückt wohl jenem forcierten Beharren auf Exklusivität stets schon eingeschrieben war. Diesem Bedürfnis kamen Chamberlain Resolutheit und Wirkung suggerierende Synthesen entgegen.⁵¹

Dies sind einige der Elemente, die das insgesamt günstige Wiener Rezeptionsklima, wie es aus den zitierten Stellungnahmen hervortritt, bestimmen. – Und ein wenig, so ist zu vermuten, wird auch die exotische Aura des außenstehenden Nichtwieners, des englischen Aristokraten, der dennoch, als hobby, so gebildet und der deutschen Sprache so mächtig war, zu dessen Faszinationskraft beigetragen haben.

Zweifellos waren dies nun, diese Konstellation von deutschem Kulturbewusstsein (mit einem projektivem Deutschtum, wie Keyserling fand), kritischem Modernitätsattribut, künstlerischer Präention und aufklärungsfeindlichem Antisemitismus höchst verfängliche Voraussetzungen für die Auseinandersetzung die Juden, bewusste Juden, junge Zionisten mit dem Werk Chamberlains führten. Wie also zieht sich hier Felix Salten in Herzls Parteiorgan aus der Affäre?

Anmerkungen:

¹ In der Einordnung Chamberlains innerhalb des kultur- und philosophiegeschichtlichen Kontextes des beginnenden 20. Jahrhunderts werden von Autoren der letzten Jahrzehnte durchaus unterschiedliche Akzente gesetzt. Nur einige kurze Hinweise auf repräsentative Arbeiten sollen hier gegeben werden, die zur Einschätzung auch der zeitgenössischen Rezeption nützlich sein können.

Für G e o r g L u k a c s (Die Zerstörung der Vernunft, Neuwied – Berlin 1962) bleibt Chamberlain ein „philosophischer ‚Klassiker‘ des Nationalsozialismus“ (S.17), und er konnte dazu gerade deshalb werden, weil er in der Vorkriegszeit noch ein Außenseiter war. Seine Kritik an feudaler Reaktion, sein rebellischer Antikapitalismus und sein historisch perspektivierter, germanophiler Rassismus ermöglichen seine Inthronisierung in der nationalsozialistischen Ideologie. Bei Chamberlain, so Lukacs, tritt die Rassentheorie aus ihrer „positivistisch-wissenschaftlichen Suggestionslosigkeit heraus“ (S.619). Denken erhält bei Chamberlain einen mythischen Charakter, und darum auch seine Feindschaft gegen den volksfremden Materialismus der Juden. „Die Vernichtung des Judentums, der jüdischen Überlieferungen in der Weltgeschichte ist hier derselbe Akt wie die Zerstörung der Vernunft“ (S.619). W a n d a K a m p m a n n s Urteil über Chamberlain beschreibt vor allem Ursachen seiner Wirkung, die wesentlich auch durch den spezifischen Intellektuellentypus des Autors der „Grundlagen“ bezeichnet sind. Sie spricht von einem „gebildeten, aber verrannten und schwärmerischen Geist.“ Ein intellektueller Europäer, mit dem geistigen Erbe Englands, Frankreichs und Deutschlands in gleicher Weise vertraut, ein romantischer Charakter, entwurzelt, berufslos, heimatlos, im höchsten Grade reizbar und sensitiv.“ „Ein umfassender Eklektizismus und eine Exaltation des Geistes“ schufen bei Chamberlain, so Kampmann, ein „Raisonnement, das dem müde gewordenen Fortschrittsdenken ein kühnes Zukunftsbild entgegenstellte, das man in Ruhe abwarten könnte.“ Aber, so fragt sie kritisch gegen Lukacs: „Sind nun bloße Gedankenfigurationen verantwortlich zu machen für spätere Verbrechen? Man täte den Erfindern unrecht“ (Deutsche und Juden, Heidelberg 1963, S.317f.). – G e o r g e L. M o s s e (Ein Volk – Ein Reich – Ein Führer, Königstein 1979) hat vor allem auf die Modifikation des bisherigen völkischen Denkens durch Chamberlain hingewiesen. Es wird durch ihn praktisch handhabbarer, näher an Gegenwartsprobleme gerückt. Wissenschaft, Technik und alle Elemente der modernen Welt wurden von Chamberlain nicht gänzlich verworfen, sondern sollten den Interessen des Volkes und der Rasse dienen. Es war, Mosse zufolge, in einem nachdrücklichen Sinn und durchaus auf praktische Resultate gerichtet eine geistige Revolution, die Chamberlain erstrebte. Er war „eher ein Mystiker als andere völkische Denker, gleichzeitig aber auch ein größerer Realist“ (S.108).

² H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts, München 1899, S.30.

³ H. St. Chamberlain, Grundlagen, a.a.O., S.47

⁴ H. St. Chamberlain, Grundlagen, a.a.O., S.455

⁵ Vgl. H. St. Chamberlain, Die Racenfrage, in: Die Wage, 1900, H.9, S.141

⁶ H. St. Chamberlain, Wehr und Gegenwehr, München 1912, S.46.

⁷ H. St. Chamberlain, Briefe 1882-1924, Bd.1, München 1928, S.77.

⁸ Ebd., S.111.

⁹ H. St. Chamberlain, Katholische Universitäten, in: Die Fackel, Jg.3 (1902), Nr.92, S.28f.

¹⁰ H. St. Chamberlain, Der voraussetzungslose Mommsen, in: Die Fackel, Jg.3 (1901), Nr.87, S.2.

¹¹ Vgl. dazu auch Alex Bein, Die Judenfrage, Stuttgart 1980. S.229f.

¹² Das Tagebuch der Baronin Spitzemberg. Hg. v. R. Vierhaus, Göttingen 1960. Zit. J. M. Fischer, Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche. München 1978, S.51.

¹³ H. St. Chamberlain, Briefe 1882-1924, Bd.1, a.a.O., S.91 (01.04.1900)

¹⁴ Vgl. Leopold von Schröder, Lebenserinnerungen, Leipzig 1921, S.161 f. Auch der aus Dorpat stammende Gelehrte, von protestantisch deutsch-nationaler Gesinnung, keineswegs allerdings ein

besonders militanter Antisemit, erinnert sich mit Bewunderung der außergewöhnlich geistigen aber auch persönlich liebenswürdigen Erscheinung des Wahl-Wieners, dessen Umgang Schröder „ungleich mehr als der Verkehr mit den gelehrten Kollegen“ bedeutete. Das Beste, was ihm Wien schenkte, sei die Begegnung mit Chamberlain gewesen (Vgl. L. v. Schröder, Aus meinem Leben. Aus baltischer Geistesarbeit, Bd. IX. Riga 1909, S.129). Zugleich war L. v. Schröder persönlich enger noch befreundet mit dem Vater von L. v. Andrian, dem Ethnologen Ferdinand v. Andrian und dessen jüdischer Frau Cäcilie geb. Meyerbeer und des öfteren Gast in der auch von den Jungwiener Schriftstellern viel frequentierten Andrian - Villa am Alt - Ausseer See. Als biographische Quelle wichtig immer noch: Houston Stewart Chamberlain. Ein Abriss seines Lebens, auf Grund eigener Mitteilungen. Hg. v. L. v. Schroeder, München 1918. Darüber hinaus eine Eloge auf den großen Deutschen, Propheten und Kämpfer.

¹⁵ Rudolf Kassner, Erinnerung an H. St. Chamberlain, in: Europäische Revue 5 (1929), S.25. Vgl. auch Kassners „Buch der Erinnerung“. Sämtl. Werke Bd.7. Hg. v. Ernst Zinn u. Klaus E. Bohnenkamp. Pfullingen 1984, S.140 f.

¹⁶ H. St. Chamberlain, Grundlagen, a.a.O., S.18.

¹⁷ H. St. Chamberlain, Grundlagen, a.a.O., S. X.

¹⁸ H. St. Chamberlain, Grundlagen, a.a.O., S.686. Vgl. weiter S.736, 796 u. passim (7.Kap.).

¹⁹ H. St. Chamberlain, Classicität und Germanismus, in: Wiener Rundschau, Jg.4 (1900), Nr.7, S.162.

²⁰ Hermann Graf Keyserling, Menschen als Sinnbilder, Darmstadt 1926, S.9 ff. und 32 f.

²¹ H. St. Chamberlain, Richard Wagners geschichtliche Stellung (1900), in: Ders., Deutsches Wesen, a.a.O., S.113 u. 115.

²² H. St. Chamberlain, Der voraussetzungslose Mommsen, a.a.O., S.1.

²³ H. St. Chamberlain, Wagnertage, in: Wiener Rundschau, Jg.3 (1898/99), Nr.11, S.250.

²⁴ Mit welchem Sensationseffekt geradezu das Werk von Chamberlain durchaus nicht nur in die wissenschaftliche Diskussion der Zeit und durchaus nicht nur im deutschsprachigen Kulturraum einschlug – auch Bernard Shaw und Tolstoi äußerten Bewunderung für Chamberlains Geschichtsschreibung –, dokumentiert ein bald nach seiner Veröffentlichung bei F. Bruckmann erschienener Band „K r i t i s c h e U r t e i l e“, von dem 1902 schon eine erweiterte zweite Auflage erschien. Karl Joël, einer der „Entdecker“ Nietzsches und auch Buber zeitweise nahestehend, rühmt in den hier versammelten Urteilen (zuerst erschienen in der Allgemeinen Schweizer Zeitung) das Leidenschaftliche, Lebendige und Zeitgemäße des Buchs, „das bewusste Hervorheben des Dilettantismus gegen die in Sports und Stoffsammlung sich verzettelnde Wissenschaft, auch ein Einbruch der Kraft in ein sich zersetzendes Reich“ (ebd., S.65). Die Zustimmung Joëls für Chamberlain – kritische Bemerkungen des Originals sind hier allerdings weggelassen – verbindet sich mit beiläufigen Bemerkungen, die ihn ebenso von der Literatur der modernen Jungwiener Autoren fasziniert zeigen. – Karl Krumbacher (zuerst in der „D e u t s c h e n L i t t e r a t u r z e i t u n g“) hebt den „originelle(n), aber sehr subjektiven Charakter“, vor allem die „machtvolle Persönlichkeit“ Chamberlains hervor (ebd., S.70) – ein wesentlicher Tenor auch der übrigen dort versammelten Urteile, in denen stets wieder das Unkonventionelle, Anschauliche und Kühne von Chamberlains Entwurf betont wird; ein „Kunstwerk“ insofern, als hier eine geistige Arbeit wieder die Totalität einer Weltsicht ermögliche, Weltanschauung. Kritisch gegenüber Chamberlains „Grundlagen“ dagegen E r n s t v o n U n r u h, der bedauert der „viel zu große(n) Zahl der in der Gegenwart erscheinenden Schriften“ über Chamberlain noch 1908 eine weitere hinzufügen zu müssen (E. v. Unruh, Chamberlain und die Weltgeschichte, Leipzig 1908).

In der Publizistik in Deutschland fand das Werk ein lebhaftes und kontroverses Echo in oft ausführlichen Besprechungen in fast allen wichtigen Zeitungen und Kulturzeitschriften. In der „D e u t s c h e n R u n d s c h a u“ Julius Rodenbergs ist zwar von manchem Für und Wider gegenüber Chamberlain Werk die Rede, dennoch wird der Anerkennung „für eine ungewöhnliche Leistung“, für den „Reichtum an Anregungen und Gedanken, an neuen oder wahren

Gesichtspunkten“ Ausdruck verliehen (Jg.1899, Bd. CI, S.356). – Im „Litterarischen Echo“ hat der gegenüber der „gläubigen Bruderschaft Wahnfrieds“ kritisch eingestellte Wagnerianer Georg von Wolzogen der über die liberale Gelehrsamkeit hinausreichenden idealistischen Geschichtsphilosophie Chamberlains große Bewunderung gezollt. „Nicht das Wissen ist ihm Selbstzweck, sondern das Erkennen des ideellen Zusammenhangs.“ Gleich „jene(n) Auserwählten noch zur Seite des lebendigen Meisters“, die mit „Märtyrerstirnen den Hohn frivoler Vernunftmenschen“ zu ertragen hatten, wird jetzt der „beschränkte Horizont jüdischer Preßkulis“ Chamberlains großer Intention mit Kritik begegnen, so Wolzogen. Auf dessen „wissenschaftlichen“ Antisemitismus lässt er sich freilich so wenig ein, wie er gegenüber dem „blöden Antisemitismus“ der Wahnfried-Gemeinde Abneigung bekundet. Entscheidend bleibt für ihn die mit „Dichterblick“ und „Künstlerhand“ geformte Geschichtskonstruktion des Verfassers, ihre „k ü n s t l e r i s c h e Qualität“ (Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, in: Das litterarische Echo, Jg.2, 1900, H.9, S. 598-605). – In der „Z u k u n f t“ Maximilian Hardens fasst Samuel Saenger sein Urteil so zusammen: Es bleibe der Eindruck eines „stark anregenden, stark zwiespältigen, in seinen Tendenzen edlen und von Begeisterung getragenen, in seinem Unterfangen kühnen, in seinem Vollbringen aber merkwürdig, fast auffallend ungleichen, vielfach von beträchtlicher Höhe zu stammelnder Ohnmacht herabsinkenden Buches.“ Es sei ein charakteristischer Ausdruck „der Sphinx ‚Modernität‘“. Saenger tritt dem lärmenden publizistischen Begeisterungstaumel über Chamberlains Versuch „eine Weltanschauung zu konstruieren“ entgegen, und er bemüht sich in rationaler Analyse von dessen Feststellungen und Deduktionen „den Strich hinter das wissenschaftlich Gesicherte und vor das Problematische“ zu setzen. Chamberlains Antisemitismus, um nur diesen Aspekt zu nennen, bezeichnet er als „Geschmacklose Ausfälle“, (Chamberlain als Erzieher, in: Die Zukunft, Jg.40, 1902, S.57-71 und S.104-112). – In den „G r e n z b o t e n“, begründet und herausgegeben von Ignaz Kuranda, sieht der anonyme Rezensent Chamberlains den Antisemitismus als Angelpunkt seiner Religions- und Rassephilosophie, „freilich nicht so plump begründet wie die Antisemiten gewöhnlichen Schlags.“ Dass die „germanische Rasse die höchste ist“ und dass ihr die Zukunft gehört, ist auch für diesen Rezensenten unstrittig. Dennoch, die Merkmale von Rasse und Blut macht er für die Hochschätzung der Germanen und die Geringschätzung der Juden nicht allein verantwortlich: „die geographischen, die sozialen und die wirtschaftlichen Verhältnisse verdienen nicht die Geringschätzung, mit der sie Chamberlain behandelt.“ Die gemeinsame negative Einschätzung der jüdischen Rasse fordert, so heißt es hier, aber nicht deren Beseitigung und Ausschluss; zwar einen fortzusetzenden Kampf der Germanen gegen das Ungermanische, unter der Voraussetzung allerdings, „daß die Existenz der Nichtarier nicht als Übel, sondern als eine Lebensbedingung für die Germanen und ihre Kultur angesehen wird.“ Lob für Chamberlain, auch für dessen Rassetheorie und Auszeichnung des Germanentums, verbindet sich auch hier mit kritischen Differenzierungen seiner Thesen aus Erkenntnissen der aktuellen Gesellschaftsentwicklung und Elementen wissenschaftlicher Rationalität (Chamberlains Religions- und Rassephilosophie, in: Die Grenzboten (Leipzig), Jg.59, 1900, Nr.14, S.22-33). – Auch die „V o s s i s c h e Z e i t u n g“ zollt dem spektakulären Werk Tribut in einer vierteiligen Besprechung in den Sonntagsbeilagen 1902. Es ist allerdings eine äußerst kritische Abrechnung mit Chamberlain. „Das 19.Jahrhundert hat noch kurz vor Schluß seinen Rattenfänger gefunden“, so leitet Mathien Schwann seine Rezension ein. Er weist dem Verfasser eine Fülle von Widersprüchen nach und sieht dessen Intellekt und flexible Denunziationslogik als Ausdruck eines ultramontanen, jesuitischen Geistes „aus der Schule Loyolas.“ Beherrscht sei das Werk vom „Ressentiment“ gegen die Juden, ihm ist allen Beschwichtigungen Chamberlains zum Trotz, nichts zu entschuldigen: ein „Antisemitismus allererbärmlichster Sorte“, ein „instinktive(r) Niedertrachtsantisemitismus“, so der Rezensent: (H. St. Chamberlain Grundlagen des 19.Jahrhunderts, in: Vossische Zeitung Nr.115, 127, 139, 149 vom 09.03. 16.03., 23.03., 30.03.1902. Sonntagsbeilagen Nr.10-13). – Einige Bemerkungen im Zusammenhang mit einer grundsätzlichen Erörterung des Verhältnisses Rasse und Nation hat Samuel Lublinski, einer der ersten Mitarbeiter an Herzls „Welt“, in der „R h e i n i s c h - W e s t

f ä l i s c h e n Zeitung dem Werk Chamberlains gewidmet. Seiner aufklärerischen Kritik nach steht dessen Rasseromantik in engem Zusammenhang mit mittelalterlicher Theokratie. Pointe dabei ist, dass Chamberlain zwar ein heftiger Kritiker der katholischen Priesterhierarchie ist, selber aber wie ein „exaltierte(r) Großinquisitor-Kardinal [. . .], der die Brandfackel schwingt“ auftritt. „Denn von einer pangermanischen unklaren Rassenromantik gelangt man naturgemäß auch zu einer pangermanischen Hierarchie, die sich von einer römisch-katholischen wohl in Aeüßerlichkeiten, nicht aber im innersten Wesen unterscheidet“ (Rasse und Nation, in: Rheinisch-Westfälische Zeitung vom 28.10.1900. Zweites Blatt zur Sonntags-Ausgabe, S.1). –Als einen „zweiten Torquemada“ in seinem „künstlerischen“, antiwissenschaftlichen und vorurteilsvollen Judenhass sieht auch die Allgemeine Zeitung des Judentums Chamberlain in seinem vielgepriesenen Werk (Jg.66, 1902, Nr.8, S. 90-92). Vgl. ebenso: Im Deutschen Reich. Zs. des Zentralvereins deutschsprachiger Staatsbürger jüdischen Glaubens (Berlin), Jg.1902, S.593-595.

Auf Chamberlains spektakuläre „Grundlagen“ kommt ein Jahrzehnt später in der Kunstwart-Debatte noch Moritz Goldstein zurück. Immer noch wird Chamberlain als kenntnisreich, geistvoll, wahrheitsliebend bezeichnet. Sein blinder Hass auf Juden aber auch als Anlass betrachtet, dass darüber viele Juden inzwischen aber zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit ihrem Judentum gefunden hätten (M. G., Deutsch-jüdischer Parnas, in: Der Kunstwart, Jg.25, H.11, S.284 u. 293.

²⁵ Neben den bereits erwähnten Aufsätzen Chamberlains in der „Fackel“ erschienen die beiden Briefe in Nr.127 (1903), S.19f und Nr.130 (1927), S.18f.

An Kommentaren ist bisher dazu erschienen: Hans-Heinrich Wilhelm, Houston Stewart Chamberlain und Karl Kraus. Ein Bericht über ihren Briefwechsel 1901-1904, in: Zeitgeschichte Jg.10 (1982/83), S.405-434. Ders., Materialien zu den Beziehungen zwischen Karl Kraus und H. St. Chamberlain, in: Kraus-Hefte Jg.1982, H.24, S.1-4. Gilbert J. Carr, „Jerusalem“. Nochmals zu Chamberlain und Kraus, in: Kraus-Hefte 1991, H.60, S.1-4.

²⁶ Zit. v. Wilhelm (1982/83), S.422.

²⁷ K. Kraus, Schimpfen, in: Die Fackel, Jg.5, Nr.143, 06.10.1903, S.14.

²⁸ K. Kraus, Die Fackel, Jg.1899, Nr.21, S.31.

²⁹ Karl Bleibtreu, in: Die Fackel, Jg.1904, H.165, S.19.

³⁰ Vgl. Edward Timms, Karl Kraus. Apocalyptic Satirist, New Haven – London, 1986, S.238f.

³¹ K. Kraus, Die Fackel, Jg.1903, Nr.130, S.17.

³² Zit. Wilhelm (1982), S.4.

³³ Albert Erhard, H. St. Chamberlains „Grundlagen des 19.Jahrhunderts“, Wien 1901.

³⁴ Adolf Huber, H. St. Chamberlain. „Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts“. In: Der Kyffhäuser JG.2 (1900), H.7, S.151.

³⁵ H. Bahr, Expressionismus, Berlin 1916, S.82.

³⁶ Otto Pötzl, Zit. nach Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhundert von H. St. Chamberlain. Kritische Urteile, München 1902, S.116f.

³⁷ H. Broch, Kommentierte Werkausgabe Bd.101. Philosoph. Schriften 1. Kritik. Frankfurt 1977, S.243f. Ders., Brief an L. v. Ficker vom 11.04.1914, in: Komm. Werkausgabe, Bd.13/1. Briefe. Hg. v. P.M. Lützeler, Frankfurt 1981, S.22f. – Vgl. dazu auch P.M. Lützeler, Hermann Broch. Eine Biographie. Frankfurt 1985, S.49 und 60.

³⁸ Anon., Zur Geschichte des Jahrhunderts, in: WAZ vom 25.03.1899, S.3f.

³⁹ Theobald Ziegler, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhundert, in: Die Zeit, Nr.262 vom 07.10.1899, S.6-8. Nr.263 vom 14.10.1899, S.20-23. Nr.318 vom 03.10.1900, S.68-71.

⁴⁰ H. v. Hofmannsthal – J. Redlich. Hg. von Helga Ebner-Fußgänger, Frankfurt 1971, S.165.

⁴¹ H. v. Hofmannsthal – E. v. Bodenhausen. Briefwechsel. Berlin 1953, S.150.

⁴² Vgl. Rieckmann (1993 a), S.217.

⁴³ H. v. Hofmannsthal – Ottonie Gräfin von Degenfeld u. Julie Freifrau von Wendelstadt. Briefwechsel. Hg. v. Marie Therese Miller-Degenfeld unter Mitwirkung von Eugene Weber, Frankfurt 1986, S.254 u. 256.

Das Werk über Goethe hatte Chamberlain 1912 veröffentlicht. Antisemitismus tritt auch dort insoweit hervor, als er Goethe als Judenfeind darstellt; der Jude sei ohne „irgend einen Anteil an unserer Germanischen Kultur“ (S.692). Auch Stefan Zweig etwa hat das Buch bewundert, Kritik allerdings an dessen rassistischer Germanophilie nicht zurückgehalten, die später die NS - Germanistik aufgriff.

Auch das Buch über Kant hat Hofmannsthal offenbar aufmerksam gelesen. In den Aufzeichnungen und Tagebüchern aus dem Nachlass notiert er sich am 29.01.1907 einen Gedanken Chamberlains „über das Schöpferische“: „Wo immer Gedanken das Fliehende zum stehen bringen, das Ungestaltete gestalten, da ist Ideenbildung!“

⁴⁴ Vgl. Jacques Le Rider (1985).

⁴⁵ Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter*, München 1980 (Erstveröff. Wien 1903) S.431f.

⁴⁶ F. Braun (1949), S.438.

⁴⁷ E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit*. 2 Bde. München 1976 (Erstveröff. 1927-1931), S.63 u. 1312. Ders., *Kulturgeschichte Ägyptens nach des Alten Orients*, München 1951 (Erstveröff. 1936), S.98.

Vgl. dazu auch Gordon Patterson, *Race and Anti-Semitism in the Life and Work of Egon Friedell*, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte* (Tel Aviv), Jg.10 (1981), S.333.

⁴⁸ Hermann Graf Keyserling, *Reise durch die Zeit*, Vaduz 1948, S.132 f.

⁴⁹ R. Kassner (1929), S.23.

⁵⁰ Hermann Graf Keyserling, *Reise durch die Zeit*, a.a.O., S.132.

⁵¹ Vgl. Endre Kiss, *Der Tod der K. u. K. Weltordnung in Wien*, Wien – Köln – Graz, S.114-126.

5.7.4.2. Salten über Houston Stewart Chamberlain

Salten hat sich mit Chamberlains „Grundlagen“ in einer dreiteiligen Rezension in der „Welt“ auseinandergesetzt.¹ Auch dieser Beitrag scheint ausführlicher noch geplant gewesen zu sein. Salten hatte in einem Brief an Herzl sein Interesse an einer Besprechung von Chamberlains Werk bekundet.² In einem Brief an Schnitzler nennt er sie „ein sehr interessantes Buch.“³

Der erste Teil von Saltens Besprechung vor allem ist eine Würdigung des Autors und seines Aufsehen erregenden Werks, das Salten als „das interessanteste“ all der zuhauf erscheinenden Fin - de - siècle - Rückblicke gilt. Was ihn, vor aller inhaltlichen Stellungnahme, fasziniert, und was ihm das Werk soviel „interessanter“ als das Bernfelds erscheinen lässt, ist seine ästhetisch-formale, seine artistische Seite. Er bewundert Chamberlains „glänzenden Stil“, der in seiner „faszinierenden Eleganz sofort die beruhigende Empfindung verbreitet, dass man es mit einem künstlerischen Geschmack zu tun hat, der in seiner weltmännischen Leichtigkeit zu amüsieren versteht und der mit einer solchen Grazie lebendig zu sein vermag, dass man sich direkt angesprochen und in eine Unterhaltung verwickelt glaubt.“⁴ Chamberlain versteht, so Salten in Anknüpfung an ein Werk des Journalistenkollegen Richard Muther über die Malerei des 19.Jahrhunderts, „zu popularisieren“, „indem er mit dichterischer Phantasie allem Theoretischen die Trockenheit und Schwere nahm.“⁵ Qualitäten dieser besonderen Art, vor allem das, was ihm an Chamberlain „weltmännisch“ erscheint, nehmen den Feuilletonisten Salten für den prominenten antisemitischen Autor ein. Und man meint in der folgenden kritisch intendierten Auseinandersetzung zu spüren, wie der Rezensent alle Hände voll damit zu tun, den eminenten Eindruck, den ihm der zu besprechende Autor macht, rhetorisch zu relativieren.

Nicht ganz ohne Ironie und nicht ganz ohne Widerspruch ist, wo Saltens kritische Bewertung in der stilistischen und gedanklich-konzeptionellen Seite des Werks dann doch ansetzt. Alles was an ihm zu rühmen, was an ihm exzeptionell sei im wissenschaftlich-historischen Schrifttum der Jahrhundertwende, erliege doch letztlich einer Versuchung, die Salten für zeittypisch hält. Chamberlain „schreibt ein umfangreiches Feuilleton über die ganze Welt, ganz einfach.“ Seine Art einer elektrizistischen Behandlung von historischen Fakten und einzelwissenschaftlichen Forschungsergebnissen machen seine „Grundlagen“ zu feuilletonistischen „Beleuchtungskunststücken.“ Zu Beginn des zweiten Teils der Rezension heißt es:

„Es ist sicherlich von Wert, zunächst einmal die Manier zu kennzeichnen, nach welcher Chamberlain mit seinen Behauptungen verfährt. Mit je zahlreicheren Beispielen ich seine Kunst, Escamotage - Beweise zu liefern, belege, desto deutlicher wird sein literarischer Charakter hervortreten, und je öfter ich ihn citiere, desto leichter wird man seine großen, stilistischen Fähigkeiten, seine geistige Agilität, seine brillante Technik zu würdigen imstande sein.“

Salten widmet der aktuellen Gefahr des Feuilletonismus für die intellektuelle Debatte über gesellschaftliche und ästhetische Zeitprobleme in den Zeitungsspalten einen längeren Exkurs, um mit dessen Ergebnissen sich Chamberlain gegenüber in eine kritische Position zu setzen. Von der feuilletonistischen Gefahr ist die Rede, „eben Gelesenes rasch in Geschriebenes umzuwandeln“, von den „Einfälle(n) des Augenblicks“, der „die Einheit eines umfassenden großen Gedankens in eine enorme Menge kleiner und kleinster Gedanken“ auflöst. Und „ebenso ist das große, ethische Gefühl einer unausgesetzten Verantwortung zerstückt worden in lauter kleine, intermittierende Verantwortungsgefühle, die nie länger zu dauern haben, als der betreffende Artikel aufliegt.“ Gericht übers Feuilleton von

einem Feuilletonisten, ohne die Spur einer selbstironisch reflektierenden Pointe. Sie scheint hier eher dazu zu dienen, der Faszination und Lockung kritisch standzuhalten.

Salten hat im zweiten und dritten Teil seiner Rezension versucht, Chamberlains Ausführungen zu widerlegen. Dies verlangt, dem bedeutenden Gegenstand angemessen, komplexe Nachprüfungen, denn es geht hier, so Salten, nicht um „das Zeitungsgeschimpfe antisemitischer Analphabeten“, die neben „der Explosionsgewalt der gelehrten Bomben des gelehrten Chamberlain“ verpuffen. Diese Aufgabe kann hier nur benannt, von dem Rezensenten natürlich selber nicht geleistet werden. Immerhin, die „Humanitätsduselei“, deren Kritik Chamberlains ausschweifende Untersuchungen begründet, betrachtet Salten von einem anderen, persönlichen und jüdischen Standpunkt, Chamberlain damit der Unaufrichtigkeit und ideologischer Voreingenommenheit bezichtigend: Eine Gleichheit der Chancen beruflichen Fortkommens und der damit verbundenen gesellschaftlichen Anerkennung der Juden habe es faktisch nie gegeben. Gerade seine Gelehrsamkeit, diese „profundeste Belesenheit“ Chamberlains stehen, so Saltens Widerlegungsversuch, in Disharmonie zu den Prinzipien von dessen aktueller Kulturkritik. Überreich an Fußnoten schöpft Chamberlain seine Kenntnis des jüdischen Wesens aus Traktaten, auch aus Traktaten talmudischer Gelehrsamkeit, die Salten selber so wenig schätzt wie Chamberlain. Keine lebendige und aktuelle Betrachtung der Situation der Juden hat hier Platz und einseitig und missverständlich nur die Bibel, die Salten als einzig authentisch literarische Quelle für die Kenntnis jüdischen Wesens gelten lässt. Beredt und suggestiv wird Saltens Sprache, wo sie sich mit der entgegen den liberalen Humanitätspostulaten fortbestehenden Diskriminierung der Juden auseinandersetzt, die Chamberlain, hier durchaus gegenwartsscheu, nicht zu Kenntnis nimmt. Chamberlain hatte den Juden vorgeworfen, Toleranz stets nur zum eigenen Vorteile ausgenutzt zu haben. Salten wirft Chamberlain vorgefasste Meinung vor, die dieser, „ein exacter Mann des Wissens“, mit scheinbar umfassender Gelehrsamkeit in einer selektiven Würdigung der Tatsache allerdings begründet. Scheinbar unerschöpflicher, stets zitierfähiger Fundus in der Kenntnis abendländischer Kulturgeschichte und stilistische Brillanz, die sich bedenkenlos auch apokrypher Suggestion bediene („feuilletonistische Hopser von Jeremias zu Drumont“), fügten sich zusammen zu jenem überredend Bravourösen, das die Fälschung, die „Tendenzphrase“ als schlüssiges Resultat, als Wahrheit erscheinen lasse.

„In Wahrheit hat er gar nicht untersucht, was der Jude ist! Er hat von Anfang an seine feste Meinung gehabt, und ist nach Gründen dafür ausgegangen, damit diese Meinung dann als ein Ergebnis sich geberden könne. [. . .] Zuletzt ist das nur eine gelehrte Spielerei, und Chamberlain betreibt sie mit zierlicher Geschicklichkeit.“⁶

So entschieden das abschließende Urteil über Chamberlains gesinnungsfeste Geschichtskonstruktionen auch ist, was Salten hier im kritisch-sachlichen Teil der Rezension langatmig, etwas trocken und pedantisch an inhaltlichen Einzeleinwänden vorträgt, ist weniger aufschlussreich, wirkt weniger beteiligt und pointiert – und sicher auch weniger kompetent – als das, was er im ersten Teil zur Würdigung des Autors, dieses ersten mit historisch-wissenschaftlichen Anspruch auftretenden Manifestes des Antisemitismus zu sagen hat.

„Von allen Gegnern, die ihre Stimme heute erheben, ist Houston Stewart Chamberlain der bedeutendste. Er ist derjenige, der am meisten Geist, am meisten Talent besitzt. Deshalb ist er nicht bloß der gefährlichste, er ist auch beinahe der einzige, mit dem man diskutieren mag; der

einzig, den der Hass nicht blind gemacht hat, sondern sehend. [. . .] Von all den Schriften, welche in diesen Zeiten des Judenhasses gegen die Juden gerichtet wurden, ist keine so gewaffnet mit kalten Thatsachen, keine so gerüstet mit allen Kampfgeräthen modernen Denkens, keine so einleuchtend und so sorgfältig begründet wie diese.“⁷

Ein sehr respektabler Judenkritiker also, ein Mann von „ehrlicher Überzeugung“, dessen „so ernsthaft vorgetragene Sachlichkeit“ einen „beschränkten jüdischen Standpunkt“ in der Auseinandersetzung mit ihm ausschließt.

„Ich für meinen Teil habe nicht die mindeste Lust dazu, Chamberlain als Antisemiten, wie die übrigen zu nehmen, ihn abzuurteilen und von vorneherein wegen seiner Gesinnung zu erniedrigen, wäre kleinlich und borniert. Sein Antisemitismus ist auch kein politischer, seine Gegnerschaft auch keine persönliche – wenigstens will sie es nicht sein – und es liegt nirgends ein Anlass vor, sein enormes Talent zu schmälern, seinen glänzenden Fähigkeiten die Anerkennung zu versagen, bloß weil er anderer Meinung ist als wir.“⁸

Die Feststellung, dass Chamberlains Antisemitismus nicht vor allem politischer Art war, und noch weniger persönlicher, gleitet darüber hinweg, dass er, viel mehr als das, einer rassischen Judenfeindschaft eine bis dahin unerreichte Argumentationsgrundlage bot. Die Unterschiede zwischen den beiden Autoren darin aber werden als die von Weltanschauungen, Gesinnungen, ja von Meinungen charakterisiert. Sie selber kritisch ins Feld zu führen, gilt Salten als unangemessen gegenüber den Prinzipien kultivierten Diskurses. Die Ebene der Auseinandersetzung Saltens mit Chamberlain ist definiert durch eine Gleichrangigkeit der Kultur, die ein „beschränkt jüdischer Standpunkt“ so wenig beeinträchtigt wie „Gesinnungen“, die, wie unterschiedlich auch immer, so scheint es hier bei Salten, nur eine hypothetische Legitimität und Anerkennung beanspruchen. Talent, Geist, Stil, ästhetisches Niveau – all die Prädikate, die Salten zufolge Chamberlain auszeichnen, lassen die inhaltliche Auseinandersetzung mit Chamberlains weltanschauliche Positionen fast wie ein Streit um dogmatische Begriffe erscheinen. Diese waren ja auch, wie der Antisemitismus vielfach, ihren Bindungen und ihrer politischen Relevanz nach ambivalent: antiliberal, aber nicht konservativ, antimaterialistisch und dennoch frei von religiöser Verpflichtung, revolutionär, ohne gesellschaftlichen und ökonomischen Umsturz zu predigen, irrational und sich dennoch mit dem Gestus wissenschaftlicher Rationalität und Gelehrsamkeit schmückend. All dies findet in Chamberlains Geschichtswerk zusammen, vermittelt ihm, so Salten, die Attraktion von „Modernität“, etwas wohl auch von den „Flammen der Idee“, die Salten an Bernfelds historischem Werk über das 19. Jahrhundert bemängelte. Eine Modernität, so scheint es, doch vor allem von formalen Merkmalen: die „Komposition“ einer ungeheuren Fülle historischer Kenntnis von unwiderstehlicher Suggestivität. Ihre inhaltliche Bestreitbarkeit wiegt weniger als die Brillanz dieser Komposition kraft ihrer leitenden Idee. Diese Idee dient nicht einer Ordnung, einer Differenzierung oder einem Resümee der Fakten, sondern sie „komponiert“ sie mit einer auf Zukunft gerichteten, den Leser aktivierenden Orientierung, deren („hellsichtiger“) Antisemitismus einem Leser wie Salten nur als etwas Vordergründiges, als Vehikel gar einer originären und perspektivreichen Geschichtsdeutung erscheinen konnte. Saltens stets optimistisches, an Wirkung interessiertes Lebenspathos, ist offensichtlich davon beeindruckt. In einer allgemeinen Mentalitätsschicht traf diese geistige Orientierung sich auch mit dem noch vagen zionistischen Idealismus. Dass Judenhass nur eine Regung missleiteter Analphabeten sein könne, unter keinen Umständen von einer theoriefähigen Qualität, diese liberale Arglosigkeit scheint in dieser Über- bzw. Unterschätzung Chamberlains

noch wirksam. Auf der Ebene der Idealisierungen, des „Literarischen“ war es deshalb leicht möglich Kontakte herzustellen. Alle jene Prädikate, die Salten Chamberlain verleiht, sind durch „Interessantheit“, Originalität gekennzeichnet, und sie ziehen den nicht dogmatisch gehemmten Intellektuellen in eine Diskussion, eine „Unterhaltung“ wie es vorher hieß, mit dem englischen Autor.

Die Kategorie des „Interessanten“ – worauf hier nur kurz hingewiesen werden soll; es ist später darauf zurückzukommen –, die das Werk Chamberlains Salten zufolge auszeichnet und dem des liberalen jüdischen Gelehrten Bernfeld mangelt, markiert, als Forderung erhoben, einen kulturellen Traditionsbruch, hier einer der Schreibweise sowohl wie eines damit verbundenen unerlässlichen Maßes von Selbstrepräsentation des Autors. Bernfeld gegenüber kritisch nannte sie Salten einen Mangel an „eigensinniger Subjektivität.“ War etwa der Speidel-Wittmannsche Feuilletonismus von der Homogenität der deutschliberalen Kultur getragen, der der „Interessantheit“ der Autoren und ihrer Diktion kaum bedurfte, so wird das Bedürfnis danach, nachdem die Maßstäbe an bindender Verpflichtung verloren sind, umso nachdrücklicher; für den Journalisten im Zeitungsfeuilleton etwa auf dem expandierenden, ideologisch und kulturell umkämpften literarischen und publizistischen Markt, sich interessant zu machen, und Saltens Entschluss aus Lebensniederlagen aufstehend war es, wie man sich erinnert, zu wirken. So wie Chamberlain wirken wollte und es erkennbar auch tat.

Der zweite „moderne“ Impuls, ein scheinbar inhaltlicher, in dem sich Salten, auch als Zionist, mit Chamberlain verknüpft sieht, ist dessen Feindschaft gegen den Liberalismus. Die geistige Bewegung und Motivation, die diese Feindschaft auslöste, überstrahlt offensichtlich den mit ihm einhergehenden ideologischen Antisemitismus, der zur bloßen privaten Gesinnung, Meinung bagatellisiert wird, deretwegen man den Teilnehmer am liberalismuskritischen Diskurs fortschrittlicher Intellektueller nicht herabsetzen dürfe. So darf dies ein Autor in einem Blatt, das sich zur Avantgarde des Judentums machen wollte, über einen maßgeblichen Theoretiker des Antisemitismus formulieren. Dieser Diskurs, das wird hier in einer problematischen Weise deutlich, schien vor allem ein kulturtheoretischer und kulturkritischer, verbarg hinter deren Begriffen aber vielfach vopolitisch Motive, die totalitärer Gesinnung den Weg bahnten; verborgen oft gerade jüdischen, sogar zionistischen Intellektuellen, deren Glaube an den rationalen Diskurs kaum erschütterbar war.

Die Gleichrangigkeit der Beteiligten an der kulturhistorischen Diskussion, die Salten mit Chamberlain führt, wird nämlich, so Salten, nicht gemindert dadurch, dass Chamberlain „anderer Meinung ist als wir.“ Im unvermittelten Gebrauch des pluralis majestatis wird eine Differenz offenbar; die Konfusion von ethnisch begründeter Gesinnungsgemeinschaft, die Salten von Chamberlain trennt, und der Kulturgemeinschaft, die ihn mit ihm verbindet. Deren Verbindlichkeit freilich ist groß genug, die Differenz als die von „Meinungen“ zu kennzeichnen. Die Auseinandersetzung mit dem vermeintlich seriösen Propagandisten der Judenfeindschaft hat darum im ersten Teil eher den Aspekt einer Feuilletonrezension, die intellektuelle Brillanz von Chamberlains Werk, der kulturelle Dialog, den Salten darüber zu führen versucht, relativiert den Blick auf die soziale Aggression, der Chamberlain die weltanschaulichen Argumente zuträgt.

Diese Haltung erscheint Chamberlain gegenüber („gerüstet mit allen Kampfgeräten modernen Denkens“) umso gewogener, als sie von Fragestellungen einer kritischen „Modernität“ geprägt ist. Der Antisemitismus galt insoweit als ein immerhin nicht von vornherein indiskutables Element dieses „kritischen“ Prinzips, ja, so Salten über Chamberlain, als ein Hass, der sehend machen könne. In Saltens Besprechung von

Chamberlain wird demzufolge auch eine parteiisch zionistische Position gegenüber dem entschieden antizionistischen Autor, der kurze Zeit nach dem Erscheinen der „Grundlagen“ in dem Fackel-Aufsatz über „Katholische Universitäten“ starrgläubige Juden und Zionisten „so völlig außerhalb unser ganzen Cultur“ stehen sah, kaum erkennbar. Umso unvermittelter und befremdlicher wirkt darum Saltens eher beiläufige Betonung eines „Wir“ - Standpunktes. Befremdlich, gleichzeitig aber, so ließe sich sagen in einer ironischen Weise notwendig. In dem Teil II und III der groß angelegten Besprechung in der „Welt“ hat sich Salten bemüht, den erkennbar großen Eindruck zu widerlegen, den ihm Chamberlain gemacht hat. In dem von beiden genutzten agitatorischen Vokabular („Sentimentalitätsepoche“, „Flammen der Idee“, „papieren“, „Toleranzphase“, „Humanitätsduselei“) wird er mehr als deutlich. Die strukturelle Affinität und Anziehungskraft eines Denkens, das so faszinierend antiliberal war, wie es Salten als Zionist in seiner „flammenden“ Liberalismuskritik forderte, kollidierte mit dessen materiellen Ergebnissen und Schlussfolgerungen, die für einen selbstbewussten Juden so peinlich unakzeptabel waren.

Hier wird die ironische und die tragische Pointe des Verhältnisses zwischen dem antisemitischen Kulturtheoretiker und dem Zionismus des modernen Literaten erkennbar. Die durchaus ebenbürtige Einbeziehung Chamberlains in den Dialog der modernen Geister scheint in der Auseinandersetzung Saltens mit Chamberlain in der schillernden Mehrdeutigkeit des Begriffs der Moderne selber zu liegen. Seine Kulturvisionen vereint er unbeschwert mit aggressiver Kritik an einem aufklärerischen und pazifistischen Menschlichkeitsspathos, das Chamberlain als das „Suttnerasyl“ verhöhnt, mit Kritik an einer „papierenen“ Zivilisation bei Chamberlain wie bei Salten, mit einer Begeisterung, ebenfalls bei beiden Autoren, für die Übersetzung der Lehren Darwins in die soziale Welt. Allein in der Kritik am kulturellen Einfluss der katholischen Kirche, wie sie Chamberlain übt und wie sie auch Salten, aus bösen Kindheits- und Schulerinnerungen herrührend, festhielt, erscheint noch ein traditioneller topos aufklärerischer Kritik, einer der historischen Moderne. Er mischt sich diffus, besser: er tritt eigentlich zurück in einer neuen Elementenlehre der Moderne. Sie vereint die Hochschätzung eines exklusiven intellektuellen Dialogs mit einer Verachtung des „Papierenen“ in der Weise, dass die Begriffe von Kampf, Aufbruch, Leben dazu tendieren, zu Sprachgesten zu werden, zu schriftstellerischem Elan. So auch jene „Flammen der Idee“, die bei Salten auch stets, so scheint es, etwas von der Schlagzeilen-Rhetorik des wirkungsbewussten Journalismus haben. In dieser Metaphorik dient der etwas unheimliche Diskurs dieser modernen Geister immerhin aber dazu, materiell unterschiedliche Interessen und Intentionen zu neutralisieren, ein gemeinsames Anliegen vorzutäuschen. Bis andere aus Worten Taten machten und die Fronten klärten.⁹

Anmerkungen:

¹ FS, Das fremde Volk I, II und III, in: Die Welt, Jg.3, Nr.35, 36, 37 vom 01.09.1899, S.6-7; 08.09.1899, S.13-14; 15.09.1899, S.13-14.

² Brief an Herzl vom 29.07.1899. CZA, Sign. H VIII 720.

³ FS an A. Schnitzler vom 17.8.1799. Unveröff. Nachlass.

⁴ FS, Das fremde Volk I, S.6.

⁵ Ebd.

⁶ FS, Das fremde Volk III, S.14.

⁷ FS, Das fremde Volk I, S.7.

⁸ Ebd.

⁹ Die „Welt“ hat den „Grundlagen“ Chamberlains nach der ausführlichen Besprechung Saltens weitere und offenbar entschiedenere Stellungnahmen folgen lassen. In den Nr.46-48 (1901) setzt sich ein anonym bleiben wollender Autor („Pantarhei . . .“, d.i. Nathan Birnbaum) mit dem höchst erfolgreichen Werk auseinander, über das man auch aus dem Munde „so mancher jüdischer Literaturgigerln verzückte Loburtheile“ höre. Als „geistreichen Mann“ will auch dieser Autor Chamberlain gelten lassen; keineswegs ein „einfache(r) antisemitische(r) Hetzer“. Bestimmt sei das ganze vielgerühmte Werk aber von einer notorischen Judenphobie. „Der Judenhass war zuerst vorhanden - ererbt, triebhaft, unbewusst, ungerechtfertigt. Dann kam die Illusion, ein Wissenschaftler zu sein, über den künstlerisch angelegten Mann“. Ein unproduktiver Künstler, in Wirklichkeit „ein natürlichem Denken abgeneigter, mystisch vernebelter Kopf“, „der sich seine Informationen in Judendingen aus den verlogenen antisemitischen Schmökern und bei den läppischsten bildungsdünkelhaften westjüdischen Schmöcken holt.“ Chamberlain wird ironisch und mit jüdischem Selbstbewusstsein abgefertigt: „Wir stehen da, ein altes in Verjüngung begriffenes Culturvolk, hierdurch und durch die gleiche Civilisation des europäischen Völkerkreises würdig, zu dem wir ebenso gehören, wie die Germanen.“

Ab Mai 1901 schon hat die „Welt“ Chamberlains „Grundlagen“ und seiner Haltung zum Judentum nochmals eine Besprechung von außergewöhnlicher Länge zuteil werden lassen. Bernard Tag hat ab der Nr.22 vom 31.5.1901 unter der Überschrift „H. Stewart Chamberlain und seine Beurtheilung des Judentums“ in jeweils mehrwöchentlichem Abstand dem Thema eine sechsteilige Abhandlung gewidmet. Sie befasst sich vor allem mit religiösen Fragen, die er aktuell gegenüber ihrer Geringschätzung im vergangenen Jahrhundert wieder in ihrer Bedeutung für alle Völker rehabilitiert sieht. In diesen neu erwachten Kämpfen sieht Tag auch Chamberlain stehen, ein „geistiger Gegner“ gewiss, aber unstreitig einer „der geistvollsten“ und einer „der aufregenden.“ Er vergleicht ihn mit Nietzsche. Chamberlain sei – wie übrigens auch Treitschke, Victor Hehn und Paul de Lagarde – wohl zu trennen von dem vulgären Antisemitismus. Das Judentum habe in ihm nur einen „theoretischen Gegner.“ So vollzieht sich dann die Auseinandersetzung mit Chamberlain wohl in einer kritischen und zum Teil scharfsinnig widerlegenden Weise, die dennoch den Rang des „großen Werks“, das Tag freilich eher und mit Zustimmung in die besondere Kategorie „dramatische(r) Kunstrosa“ einstufen möchte, nicht schmälert. Es ist eine unpolemische Haltung, mit der die „Welt“ einem der heftigsten Gegner des Judentums gegenübertritt; dem Anspruch einer noblen jüdischen Kulturzeitschrift entsprechend, den sie am Ende des vierten Jahrgangs an sich stellte. „Ein solcher Gegner, ein Gegner, der mit Ueberzeugungen, mit Gründen kommt, sei uns willkommen: es ist die einzige Gegnerschaft, mit der wir es, denke ich, noch aufnehmen können, die einzige, die unseren Gegnern sowohl wie uns Ehre macht“ (31.5.1901, S.9).

5.7.5. „Das Theater und die Juden“

Naheliegender war es, dass der Kritiker und Burgtheaterreferent einer großen Wiener Tageszeitung, der seine Dienste Herzls Zionistenblatt zur Verfügung stellte, hier auch zu kulturellen Fragen, zu literarischen vor allem, das Wort ergriff. Salten veröffentlicht im ersten Halbjahr 1899 in der „Welt“ eine fünfteilige Abhandlung über „Das Theater und die Juden“.¹ Das aspektreiche Thema, hier ausgeführt, macht neugierig auf die Position und die Fragestellungen seiner Behandlung: inwieweit werden etwa die grundsätzlichen Fragen deutschjüdischer Kulturbeziehungen, im Einleitungskapitel dargestellt, neu konkretisiert? Das heißt, inwiefern werden die Vorstellungen und Intentionen, auf Synthesen, auf individuelle Emanzipation oder kollektive Separation und Spezifik gerichtet, hier zionistisch modifiziert? Inwieweit wird eine andere Akzentuierung des schon brisant genug formulierten Themas erkennbar, als es jüdisch-liberalem Kulturverständnis in diesen Jahren genehm war und in den Zeitungen seiner Wahl propagiert, besser gesagt: ignoriert wurde? Verweist die signifikante Überrepräsentation Wiener Juden im Bereich der Kultur auf deren höchst assimilationsrelevante Bedeutung, so ist hier allgemeiner auch die Frage von Interesse, ob und inwieweit eine ihrem erklärten Willen nach antiassimilatorische jüdische Bewegung ihr Verhältnis zur Kultur, zur deutschen vor allem, neu zu kennzeichnen versucht. Eine irgendwie geartete zionistische Kunstauffassung zu formulieren, zu ihrem Propagandisten, zu ihrer Autorität zu werden, das könnte, so ist zu vermuten, für einen Schriftsteller vom Ehrgeiz Saltens durchaus eine Verlockung gewesen sein. Im Auge zu behalten ist auch hier freilich, dass zu Beginn des Jahres 1899 der von Herzl neu und machtvoll inspirierte Zionismus sich noch in einer sehr frühen, keineswegs konsolidierten, keineswegs in allen verzweigten Theorie- und Organisationsfragen schon zu programmatischen Positionen gelangten Phase befand. Die wenig später aufbrechenden Konflikte mit der „kulturzionistischen“ Fraktion – im Eingangskapitel (vgl. 2.2.3.) ist zu der inhaltlichen Kontroverse einiges gesagt worden – sind ein deutliches Indiz dafür, wie viel der Klärung und Festigung bedürfendes ideologisches Fundament der Bewegung noch gelegt werden musste. Saltens Stellungnahme kann hier also als einer der sehr frühen Versuche verstanden werden, die kulturtheoretischen Aspekte der neuen zionistischen Bewegung zu klären.

Der einleitende Artikel – Herzl nennt ihn in einer brieflichen Antwort an Salten „ganz vortrefflich“² – beschreibt zunächst die aktuelle gesellschaftliche Situation im Verhältnis der Juden zum Theater als Akteure und als Zuschauer. Lange Zeit hat gerade das Theater den Juden als Schauspieler, Direktoren, Dirigenten, Autoren bessere Entfaltungsmöglichkeiten geboten als andere Berufszweige. Große Karrieren waren nicht selten. Die gegenwärtige Theatersituation sieht Salten aber mehr und mehr unter den Druck der antisemitischen Demagogie und Intrige geraten. Die „Verjudung“ des Theaters – Salten nimmt diesen Begriff antisemitischer Agitation auf – wird zum Denunziationsmittel nicht nur von außen, von Seiten des Publikums und durch politische und journalistische Rücksicht und Pression, sondern auch durch antijüdisches Ressentiment des stets rivalisierenden Theaterpersonals.

„Die jüdischen Theater-Enthusiasten würden erschrecken, wenn man ihnen unter den Künstlern diejenigen nennen wollte, welche als Antisemiten excellieren. Und die jüdischen Banquiers, die sich darum reißen, beliebte Schauspieler bewirten und mit Geschenken überhäufen zu dürfen, die sich nicht genug tun können, ihre Lieblinge vom Theater auf das Freigebigste aus allerlei Nöten zu erlösen, wären entsetzt, wenn sie ihre Schauspieler einmal untereinander reden hören.“³

„Geschäftliche Rücksichten“, so Salten, hindern, dass grassierende Feindseligkeit gegenüber Juden am Theater offiziell wird und damit dann auch die persönlichen Protektionsverhältnisse zur wechselseitigen Befriedigung der Eitelkeit, so suggeriert Salten ironisch, schädigt. Sie schützen freilich nur die, denen gegenüber geschäftliche Rücksichtnahme geboten ist, die reichen und die einflussreichen Juden. Erkennbar wird, wie geschickt Salten zu Beginn der Artikelfolge schon die beiden Frontlinien des zionistischen Kampfes zu ziehen weiß: gegen die antisemitischen Provokationen und gegen den peinlichen Ehrgeiz und Opportunismus des Assimilationsjudentums. Nicht ohne Häme lässt er durchblicken, über welch intime Kenntnis der kompromittierenden Verhältnisse zwischen reichen Juden und dem Theaterpersonal er verfügt.

Dass aber die Judenfeindschaft auch schon „ganz offenkundig und programmäßig“ am Theater betrieben wird, dafür verweist Salten auf das neugegründete Kaiser-Jubiläums-Theater in Wien und auf arische Befähigungsnachweise für die Direktionsbesetzung am Grazer Stadttheater. Mit einem Arierparagraphen für das Theater sieht Salten ein „neues Ghetto“ im Entstehen begriffen, eine „Kunstsperr“ für Juden. Wie sollen jüdisch Künstler dem begeben?

„Wie dann die Expansivkraft ihrer Triebe sie aus den lokalen geistigen Fesseln einmal herausschleudern wird, und wohin sie sich wenden werden, um ihre kulturellen Instinkte ausleben zu können, ist ein fesselnder Zukunftsgedanke.“

In welcher Richtung dieser verheißungsvolle Gedanke zu entwickeln ist, darauf geht Salten zunächst nicht weiter ein. Wohl aber wird das, was im ersten Teil der Artikelfolge vielfach nach modisch biologistischen Schemata zur Erklärung der künstlerischen Begabung der Juden klingt, im zweiten in einer Weise weiterentwickelt, die materielle gesellschaftliche Bedingungen jüdischer Existenz und jüdischer Geschichte zur Bestimmung dieser spezifischen Begabung mit einbezieht.

5.7.5.1. Jüdische Schauspielkunst

Es geht also zunächst um jüdische Schauspielkunst; eine Fragestellung die schon bemerkenswert und ungewöhnlich genug ist, weil sie eine ethnisch-kollektive Prägung der szenischen Darstellungsfähigkeiten unterstellt und zu bestimmen versucht, durchaus auch auf den traditionellen Schauspielbühnen Europas.

Theaterspielen, so Salten im zweiten Teil, ist den Juden „organisch“.

„Was die Juden so sehr zum Theaterspielen befähigt, ist das Resultat eines unermeßlich langen Außenstehens und Beobachtens. Der Atavismus, welchen die modernen Juden besitzen, ist die lange Kritik des Zuschauers. Sie sind Zuseher gewesen, bevor sie Teilnehmer sein durften am

allgemeinen Weltleben, und sie haben mit den scharfen Augen des Unterdrückten beobachtet, mit der beständig gereizten, immer paraten Aufmerksamkeit des Mißhandelten Kritik geübt.”⁴

Neues und Originales hat in der Kunst der Schauspielerei, so Salten, vor allem der jüdische Witz geschaffen. Auch ihn sieht er als Ausdruck des historischen Schicksals des Judentums.

„Dieser furchtbare Witz, der mit einer Grausamkeit und einem Ungestüm verfährt, als wolle er Vergeltung üben. Dieser Spott, der alle Schwächen und Lächerlichkeiten aus den heimlichsten Verstecken aufspürt, hat immer überrascht und überwältigt. In ihm sprudelt diese langverhaltene Kritik hervor, welche Juden an allen Zuständen, an allen Völkern, und an sich selbst am schärfsten, geübt haben. Er ist unangreifbar, denn er ist stets bereit, sich selber aufzugeben, ja er scheint aus tiefen Traurigkeiten emporzukommen, und nur, wie im Rausche des Augenblickes, befähigt, seine tausendfältigen Verwandlungen zu durchjagen.”⁵

Salten charakterisiert eine spezifische Konstitution jüdischen Geistes, wie sie sich in der Schauspielerei offenbart. Die inneren Motivationen dieser jüdischen Schauspielerei, so wie Salten sie deutet, sind nicht individualistische Fluchten aus der Wirklichkeit auf die Bühne, wo Leben, Selbstaussdruck und Selbsterziehung, die der Alltag nicht mehr ermöglicht, endlich wieder stattfinden können – ein Motiv, das sich vom „Wilhelm Meister“ und der Autobiographie von K. Ph. Moritz bis in die Jungwiener Literatur weiterentwickelte –, sondern sie bilden sich aus einer kollektiven, der jüdischen Leidensgeschichte. Schauspielkunst ist hier nicht wie etwa in Nietzsches „Geburt der Tragödie“ Lebens-Metapher, sondern lässt in der Gestensprache des jüdischen Schauspielers reale Überlebenszwänge erahnen, unauslöschliches Sediment seiner volkhaften Zugehörigkeit. In einigen Portraits jüdischer Schauspieler, die Salten an anderer Stelle veröffentlichte, hat er dieses Unauslöschliche in der Beschreibung von Physiognomie und gestischem Vokabular transparent zu machen versucht.⁶ Salten leitet das besondere Kunst- und Schauspieltalent der Juden ab aus „Atavismen“ – eine häufig gebrauchte Vokabel –, aus unentrinnbaren kollektiven Prägungen, die keine individuelle Anstrengung und kein Talent vergessen machen kann. Er leitet es ab aus einer historischen Soziologie des Körpers, so wie sie Juden betraf. Saltens Reflexionen verweisen hier auf Theorien über den Ursprung der Kunst aus einem utilitaristischen Ursprungsmotiv. Durch Magie und naturalistische Abbildung begegnet der bedrohte Mensch nämlich der feindseligen äußeren Natur. Theodor Adorno kommentiert diese Theorien so: wo der Mensch etwas Feindseliges imitiert, „bildet sich der Ausdruck, ein Anderes als der Einzelne für sich ist [. . .] Während Ausdruck scheinbar zur Subjektivität rechnet, wohnt ihm, der Entäußerung, ebenso das Nichtliche, wohl das Kollektiv inne.”⁷

Witz – Kritik – Melancholie. Dem nichtjüdischen Zuschauer jüdischer Schauspielkunst bleiben ihre innersten Motivationen unverständlich. Salten erklärt sie in einer einleuchtenden Weise. Seine Erläuterungen zur jüdischen Schauspielerei exemplifizieren die allgemeine These der zufolge „die Rekonstruktion der Geschichte des Körper [. . .] notwendigerweise eine Kritik an der Macht, die ihn stumm werden ließ“⁸, sei. Die Charakteristik jüdischer Schauspielerei, so Salten, ist abzuleiten aus der Geschichte des jüdischen Volkes, das stets zur Rolle des Zusehers, des Ausgeschlossenen, zu schweigender Erduldung verurteilt war, und in dieser Rolle spezifische Sensibilität entwickelte, eine, die „enthüllt, analysiert“, wie der jüdische Schauspieler auf der Bühne, eine, die dem jüdischen Künstler nur die defensive Waffe des Witzes ließ. Das Pathos, mit dem sich, thematisch und auf die Charakteristik der Schauspielerei übertragbar, der leidende Mensch in der antiken Tragödie den Göttern entgegenstellte, scheint den Juden nicht möglich. Die Tradition ihres Theaterspiels ist nicht die einer Bühne, auf der die dramatische Erregung von Affekten stattfinden sollte. Ebenso wenig die einer

Volksschauspielerei, wie sie überall in Europa im Barock ihre komödiantischen, obszönen oder schaurigen Blüten trieb; ohne die Tradition des Hanswurst. Und sie ist ebenso wenig einem kultischen, heiligen Handeln entwachsen. Das satirische Element, das Salten der jüdischen Schauspielerei zuschreibt, wäre solchen Ursprüngen ganz fremd, das die Aktionen des Schauspielers streng determiniert, ihn eigentlich nur erzählen ließ. Und dennoch erfüllt diese ursprüngliche jüdische Schauspielerei auch in der so beschriebenen Eigenart eine kathartischen Funktion, indem sie Spannungen im einzelnen und in der eigenen Gruppe zur Darstellung brachte und dadurch ertragbarer machte.⁹ Aus ihm, aus den Wurzeln also der Schauspielerei im übrigen Europa, war eben ein derart expressives Element überhaupt verbannt, das, Salten zufolge, dem „organischen“ Schauspielervesen der Juden, auch darin von einem Ghettocharakter, essentiell war. Folgt man also jener These der Rekonstruktion der Geschichte des Körpers in der jüdischen Schauspielerei, wie sie Salten hier andeutet, so bedeutet diese Rekonstruktion hier also keineswegs „Archäologie“, sondern diese Zeugnisse der Verstummung der jüdischen Volksseele werden so, Saltens Deutung zufolge, in den Formen wie Juden auf der Bühne agieren, lebendig und sprechend. Sie verrät die Noch-Präsenz einer volkhafte substantiellen Somatik des jüdischen Schauspielvermögens, die in der modernen, individualisierten Schauspielerei der Nichtjuden kaum bemerkbar ist. Diese Voraussetzungen des Schauspieltalentes der Juden sind, so Salten, nahe und aktuell genug, dass sie in der Darstellung des einzelnen Künstlers noch durchscheinen.

Die somatische Charakteristik jüdischer Schauspielerei bedeutet freilich eher Beschränkung und Verlegenheit. Dass den Juden in ihrer Schauspielkunst nur jene defensiven Waffen blieben, darin liegt soviel Klugheit und Raffinesse wie Melancholie, ja eine Spur von Resignation. Die Witzgebärde versteckt, tabuiert nämlich eher die körperliche Symptomatik und Resonanz des Schmerzes. Der Witz des jüdischen Schauspielers, auch in seiner körperlichen Darstellung, ist enthüllende Kritik, so Salten, aber er tut es in Pointen und Verstellungen, die soziale Rollenmuster, Muster des Leidertragens, der Juden aufnehmen. Darin ist sein Verhalten zwar Kritik, sogleich aber auch die Bereitschaft zu ihrem Widerruf und ihrer Relativierung. Die Einsicht in den unentrinnbaren Zwang zu dieser steten Modulationsbereitschaft, die unangreifbar macht, aber zur dauernder Selbstaufgabe nötigt, verleiht diesem Witz seine melancholische Farbe. Auch in diesem Charakter entzieht sich der Witz des jüdischen Schauspielers der konfrontativen Auseinandersetzung und macht sich, aufgabe- und opferbereit, schwerer angreifbar. Freilich hemmt er darin auch die theatralische Faszination und die spontane Identifikation des Zuschauers mit seiner schauspielerischen Darstellung.

Ein künstlerisches Talent dieser Art, in der Schauspielerei nur sinnfälliger als in anderen Künsten sich offenbarend, scheint, darauf deuten Saltens Äußerungen hier vor allem hin, eine besondere physiognomische Prägung zu haben. Sie entspringt der Beobachtung und der individuellen wie kollektiven Merkfähigkeit des Ausgelieferten, des schutzlosen Volkes. In der Einsicht in die Grundlosigkeit und Launenhaftigkeit der Diskriminierung gewinnt sie ein Gegenmittel, mobilisiert sie eine Gegenwehr, die in der beharrlichen, systematischen Beobachtung des Angreifers weitere Aufschlüsse gewinnt.¹⁰ Sie dient dem Überleben und der Selbsterhaltung des einzelnen so sehr wie dem des Volkes. In den Reaktionen des einzelnen und in der unberechenbaren Zahl der Einzelfälle von Diskriminierung wird Selbstverwandlung zur Strategie der Selbsterhaltung. Es scheint darin eine Form mimetischen Lernens wirksam zu sein, nicht aber als Nachahmung, sondern, in der Kennzeichnung wie sie René Girard dem Begriff der Mimesis gibt, als wehrhafte „Aneignung“; nicht als „Repräsentation“ sondern als „mimetischer Konflikt.“¹¹ Aneignung heißt hier, dass es eben auch eine Mimesis des Erwerbens und Verlangens und dadurch eine Konkurrenz und Rivalität gibt; dass es bei

allem instinktiven Charakter des primären jüdischen Schauspieltalentes auch ein rationales Moment, das der Abwehr und Verteidigung gibt. Es ist also ein besonderes mimetisches Motiv, das Salten aus dem Sozialverhalten des unterdrückten Juden bis in dessen künstlerisches Talent fortwirken sieht. Das Motiv der Beobachtung ist aber zugleich auch ein durchaus aufklärerisches, rationales und antirituelles. Es ist bestimmt also von beidem, von Rationalität und Mimesis. Das utilitaristische Moment in Saltens Erklärung der Entstehung jüdischer Schauspielkunst bezieht sich also nicht etwa auf bloße magische Praktik oder naturalistische Abbildung. In dem, was er hier als jüdischen Verhaltenshabitus kennzeichnet, steht auch nicht etwa eine metaphysische Deutung des erlittenen Unrechts im Vordergrund. In der „immer paraten Aufmerksamkeit des Mißhandelten“ spiegelt sich gerade auch eine sehr reale Angst, die, Salten zufolge, in der Gestik des jüdischen Schauspielers nachzittert, keineswegs ein in dekadentem Geist ästhetisierbarer Schrecken. Die melancholische Färbung, die Salten als Wesensmerkmal jüdischer Schauspielkunst charakterisierte, gerät hier allerdings durchaus in einen interpretationsbedürftigen Gegensatz zu deren aus der Insistenz der Beobachtung erwachsenden Kritik. Durchaus kann ja diese Beobachtungshaltung als soziale Verhaltensweise der Juden und prägend auch für ihr schauspielerisches Talent nicht nur als eine passive melancholische Gestik verstanden werden, sondern eben auch als Gegenwehr, als latente Artikulation der Machtfrage, so wie der jüdische Witz, der, so Salten, scheinbar danach trachtet, Vergeltung zu üben. Mattenklott spricht von den „paramilitärischen“ Blicken, von dem kalten, doch lebensstüchtigen Auge.¹² Zweifellos kommt dies Saltens zionistischen Intentionen – nicht seinen ästhetischen Vorstellungen! – näher als das, was er in der jüdischen Schauspielerei als melancholische Verwandlungskunst aufweist. In jenem Beobachtungsverhalten der Juden prägt sich, so Salten, aber nicht nur ein Verhalten des Unterdrückten dem Unterdrücker gegenüber aus, sondern ebenso eine fast instinkthaft genaue Beobachtung und Kenntnis der Physiognomie und des Verhaltens der Mitleidenden, die Differenzierung ihrer Verhältnisse auch untereinander. Deren Inszenierungen und Maskeraden, die, oft reflexhaft, prekärer Selbststabilisierung untereinander und gegeneinander diene und in dem jahrhundertealten Demütigungsschicksal der Juden „gelernt“ worden war, hatte Salten in der „Welt“ schon unter der Überschrift „Echt jüdisch“ analysiert; mit Einsichten, die zehn Jahre später Georg von Wergenthin in Schnitzlers „Weg ins Freie“ in langen Monologen wieder aussprach. Entgegenwirkt allerdings eine solche von sozialer Erfahrung imprägniertes Temperament des jüdischen Schauspielers – Kritik, Witz, Melancholie – der Kraft der Identifikation, auch mit dem Zuschauer, der theatralischen Faszination.¹³ Es behält etwas Kontrolliertes, auch körperlich Kontrolliertes, positiv gesagt auch etwas körperlich Reflektiertes, so wie es dem Gestus dessen, der ewig zum Beobachten und Zusehen verurteilt war, entspricht.¹⁴ Es äußert sich in ihm eine Subjektivität, so Helmuth Plessner in anthropologischen Überlegungen zu einem anderen Thema mit einer treffenden Kennzeichnung von P. Merleau-Ponty, „„traîne après elle son corps“, die ihren Körper hinter sich herzieht.“¹⁵

„Kritik“ ist das Grundprinzip der künstlerischen Begabung der Juden, so Salten, Entlarvung. Was die Kunst jüdischer Schauspielerei zu so besonderen Talent befähigt, ist freilich noch nicht identisch mit dem, was Salten „Produktivität“, „wirkliche künstlerische Gestaltungskraft“ nennt. Es erscheint als „atavistische Kritik“, als eine jede künstlerische Regung grundierende Temperamentsäußerung des Juden, geformt aus der Jahrtausende alten Ghettoexistenz. Darum wird es zuerst in der reproduktivem Kunst, in der Schauspielerei spürbar, hier zuerst „in dieser Welt der Vorstellungen, in diesem Karneval sinnreicher Verkleidungen, durften sie den Juden ablegen. Auf den Brettern durften sie vollends aus dem Ghetto herausschreiten und einziehen in alle Reiche, deren Grenzen ihnen vorher

versperrt gewesen. Das Theater war eine sinnfällige Befreiung aus langer Abgeschlossenheit.“ Diese lange Abgeschlossenheit vermittelte jüdischer Schauspielerei „ein greller Kolorit“, eine „mystische Seite“, „dunkler gefärbt“ in allen Affektäußerungen, „einen wuchtigen Zug ins Dämonische.“

Sie wirkt auf die allgemeine Schauspielkunst einstweilen noch wenig, so Salten. Naheliegender ist, dass Salten dies durch jenes starke reflektorische und selbstreflektorische Moment der Schauspielerei von Juden verursacht findet, die ihre Instinktsicherheit und Natürlichkeit hemmt. Kleist hat in seiner Arbeit „Über das Marionettentheater“ diese Hemmung als die Unterlegenheit des Tanz- und des Fechtmeisters gegenüber der „antigraven“ Fähigkeit des „mechanischen Gliedermanns“ und des Bären dargestellt; die Mängel jener seien unvermeidlich, „seitdem wir von dem Baum der Erkenntnis gegessen haben.“¹⁶ Salten hat 1896 in der WAZ in einem Portrait Mitterwurzers, den er neben Kainz am höchsten von allen auf Wiener Bühnen tätigen Schauspielern schätzte, das Elementare, das Ereignishafte („daß nur Alle gleich herbeilaufen müssen und sich drängen, um es auch zu sehen“) hervorgehoben; den „S c h a u s p i e l - S c h a u s p i e l e r.“¹⁷ Allzu präsent dagegen ist der jüdische Schauspieler stets sich selber; an Sonnenthal, dem verehrten Oberhaupt des Burgtheaterensembles, der gesten- und stilbildend auf das Verhalten des Publikums auch außerhalb der Bühne wirkte, hebt Salten verblüffend dessen virtuose Technik als Ursache seiner stupenden Wirkung, seiner hochgelobten „Natürlichkeit“ und Authentizität hervor.

Drei Jahrzehnte später konnte Arnold Zweig von dieser Art Talenthemmnissen des jüdischen Schauspielers kaum etwas mehr feststellen. Nicht aus alter Ghettoexistenz leite sie sich her, sondern vielmehr aus einem mediterranen Rednertemperament des jüdischen Menschen, der darum „der geborene Schauspieler“ sei; er ist „Straßenmensch“, ganz Italiener oder Provencale, alle restliche Eigentümlichkeit des Juden auf der Bühne folge daraus. Jenseits von assimilationistischen und zionistischen Überlegungen zur theatralen Erscheinung des Juden sieht er, 1928, was an ihr an die jüdische Unterdrückungsgeschichte erinnerte, Beobachtung und Selbstkontrolle, alles was „schief und zwittrig“ an ihr war, „überbemerkt“; das „Ende einer Ahnenreihe“ sei hier und heute erreicht. Jüdische und irgendeine ethnische Spezifik löst sich auf in sozialistisch-messianischer Vorstellung vom Schauspieler als „Revolutionär auf lange Sicht“.¹⁸

Arnold Zweigs Erklärungen stammen aus einer Zeit, hinter der bereits drei Jahrzehnte zionistischer Entwicklungsgeschichte lagen. Das zuvor utopische erscheinende Judenstaatsprojekt hatte ungeahnte Fortschritte gemacht. Freilich sah es sich jetzt innerhalb und außerhalb seines Funktionskreises nationalistischen Verengungen und Gefährdungen ausgesetzt. Zweigs universalistische Rechtfertigung des Zionismus ist die Reaktion darauf. Saltens Reflexionen stehen ganz am Anfang dieser Entwicklungsgeschichte. Sie versuchen ein spezifisch jüdisches Verhalten in der Kunst auf dem Hintergrund der Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Juden zu pointieren. Er hat an anderer Stelle – es geht um ein Portrait Eisenbachs – in einer prägnanten und eindringlichen Weise dargestellt, was er unverkennbar als die Essenz der schauspielerischen Leistung eines Juden betrachtete:

„In einem Menschen wie Eisenbach ist es wieder einmal die nie zerstörbare, nicht zu bändigende Lebenskraft, die der Ghetto-Traurigkeit entwischen will. Fluchtartig. Rebellisch geworden und bis zum Rasen gebracht durch den ewig dumpfen Druck, überschlägt sie sich nun in Kontrasten. Pathos des Leidens wandelt sich in zynischen Witz, Verzweiflung kippt um und

spottet ihrer selbst in gesalzenen Spässen, tausendjähriger Schmerz wird zum Gelächter eines Abends.“¹⁹

5.7.5.2. Jüdische Bühnendichtung

Deutlich wurde schon in den Ausführungen Saltens über die jüdische Schauspielkunst, dass er die vor allem von Judenfeinden propagierte These vom unschöpferischen Geist der Juden nicht abstrakt negiert, sondern in einigen Aspekten aus der singulären Leidensgeschichte der Juden zu erklären versucht. Geringer als den Beitrag den Juden als Juden zur aktuellen Schauspielkunst geleistet haben, schätzt Salten ihren Beitrag zur dramatischen Dichtung ein.

„Ob sie das Theater wesentlich beeinflusst haben? Ich glaube nicht: gewiß nicht als Juden. Denn das Theater ist eine durchaus nationale Anstalt, und die Grundzüge seines Wesens sind durch unumstößliche Gesetze bestimmt.“

Theater als eine nationale Schöpfung, so die implizite These Saltens, ruht auf grundlegenden Übereinkünften, substantiellen Traditionen, zu ihnen hatte das jüdische Volk, das stets allenfalls Gastrecht genoss und kritisch beobachtend und reagierend seinen Geist bildete, keine Gelegenheit.²⁰ Nur Anregungen konnte es bislang geben kraft seines habituell kritischen Talentes.

„Die Bühnendichtung ist an viel tiefer liegende Entstehungs-Bedingungen geknüpft als die Schauspielerei. [. . .] Die dramatische Dichtung wächst langsam. Mit der Kultur eines Volkes verknüpft, stellt sie sich als ein in sich geschlossenes Ganzes dar, dessen Ausreifen an bestimmte innerorganische Gesetze gebunden ist. Die Bühnendichtung entsteht aus den Gedanken und Gefühlen eines Volkes, die Schauspielerei aus dem Geblüte. Zu einer guten Bühnendichtung gehört etwas, das nicht erworben werden kann: Bodenständigkeit. Das Volk einer bestimmten Erde findet in seinen Dichtern die Erlebnisse dieser Scholle gesammelt.“²¹

An diesen Voraussetzungen einer Theaterkunst mangelt es den Juden. Sie besaßen „Sesshaftigkeit“, „aber sie waren nicht bodenständig, angesiedelt auf irgend einer Erde, aber nicht in ihr wurzelnd.“ Zu Beginn der Emanzipationsperiode sahen sie sich „ohne Entwicklung [. . .] an ein Resultat gestellt, dessen Ursachenkette sie erst wieder aufrollen und durch ihre Hände gleiten lassen mussten, um es zu verstehen. [. . .] In diesem Prozesse sehen wir das Judentum heute noch begriffen, und daß er noch nicht vollendet ist, mag vielleicht mit ein Grund sein, warum die Juden bis heute kein klassisches Bühnenwerk vollbracht haben.“

Sie sind stattdessen von Anfang der Emanzipationsepoche an Exponenten des Gegenwartsdramas gewesen. In ihm bewähren sich vor allem Merkmale und Begabungen ihrer Volksbiographie, die die Juden stets zu „lebhafte(n) und bewegliche(n) Beobachter(n) des Welttreibens“ machte: der naheliegende Widerspruch gegen alles politische und moralische Vorurteil und „eine ungeheuer wirksame Form der Gesellschaftskritik“, die Persiflage nämlich, aber auch die taktierende Selbstironie, die Fähigkeit zu hingebungsvoller Begeisterung sowohl wie, aus leidvoller Erfahrung gewachsen, zu satirischer Skepsis. Der Erfolg und der Überschwang, mit dem diese Talente von dem emanzipierten jüdischen Künstler ausgeübt wurden, verkörpert sich, so Salten, exemplarisch in Jacques Offenbach. Der Name und die Erfolgsgeschichte, auf die er hier

hinweist, verdankt sich bezeichnenderweise nicht der deutschen sondern der französischen Kulturentwicklung.

Historisch und entwicklungslogisch eigenartig aber scheint Salten die aktuelle Lage einer genuin jüdischen Dramatik in einer vorklassischen Zeit situiert. Unüberhörbar ist dabei der mit dem Pathos traditioneller Diskursformeln vom Theater als nationaler Anstalt artikulierte Anspruch, dass Literatur an der geistigen Selbstdefinition des jüdischen Volkes wesentlich beteiligt ist und aktuell zu beteiligen sei.

Die Formeln sind natürlich deutscher Literatur- und Theatergeschichte entlehnt. Schiller hatte 1784 in einer mit ebensolcher rhetorischer Wirkungsabsicht formulierten Rede in Mannheim den so bedeutsamen Einfluss hervorgehoben, den die Gründung einer „Nationalbühne“ für den Geist einer entstehenden Nation haben könne; „mit einem Wort, wenn wir es erlebten, eine Nationalbühne zu haben, so würden wir auch eine Nation.“²² Ideen dafür waren schon in der Aufklärung entstanden, und Lessings Optimismus hinsichtlich der Erziehungswirkung, die das Theater verspreche, teilte der junge Schiller. Er sah die zu errichtende Schaubühne als eine der „ersten Anstalten des Staates“, sie müsse mit Religion und staatlichen Gesetzen „in Bund treten“, gegenüber denen sie freilich als „Schule der praktischen Weisheit“ „tiefer und dauernder“ wirke. Sie ermögliche „sittliche Bildung“ und eine „Aufklärung des Verstandes“, und in dieser Form „weiß der große Kopf, der feurige Patriot sie erst ganz zu gebrauchen.“²³ Interessant ist in den literarhistorischen Bezügen, die Saltens Thesen enthalten, wie sich die historische Berufung etwa auf Lessing und die aufklärerische Vorstellung von einer erziehungswirksamen Bühne verhalten zu Forderungen nach einem jüdischen Nationaltheater, zur Behauptung der Juden als Nation, die die aufklärerische Intention, die sich auf eine allgemeine Humanitätsreligion richtete, wiederum infragestellt. Der historische Rekurs scheint hier doch zunächst auf einer deutlichen Modifikation zu bestehen, der also eines Emanzipations- und Assimilationsverständnisses, das sich vor allem an Lessings „Nathan“ aufbaute.²⁴ Ob es bei Salten hier aber wirklich um Modifikation, Korrektur, gar ablehnende Kritik und Widerruf dieser ideologischen und ästhetischen Prämissen als weltfremd und obsolet geht, ist noch genauer zu betrachten.²⁵

Worin besteht die Eigenart des „jüdischen Dramas“ rückblickend und in seinen zukünftigen Möglichkeiten? Und wie überhaupt versteht Salten den Begriff „jüdisches Drama“? Salten spricht wiederholt von den Juden als „Nation“, als „Rasse“, von „den unentrinnbaren Gesetzen unserer Art.“

„Wo sie sich nicht in einer gewaltsamen Bodenständigkeit gefallen, gleichsam in einer absichtlichen Maskierung ihrer Rasse, wo sie nicht mit einer angedeuteten Manier künstlerische Falschmeldungen begehen; da kommt jene andere Bodenständigkeit hervor, jene die ihnen gemäss ist. Es ist kein Wurzeln in einem festen Erdreich, aber es ist ein Emporwachsen aus den Schicksalen dieses misshandelten, leidensfähigen, elastischen Volkes. Es ist eine productiv gewordene Empfindlichkeit, eine ins Allgemeine gerückte tätige Teilnahme an der grossen Welt, Regungen der Messias-Seele sind in diesen Dichtern erwacht, frische Spuren der alten Verheissung vom ‚Auserwähltsein‘.“

Die Warnung vor den „angedeuteten Manier“ ist die vor den – wohl nicht nur künstlerischen – Identitätsverlusten des jüdischen Geistes, und gerade diese „Andeutung“ hat dessen authentischer Kraft wohl das Meiste genommen. Grund finden kann das neue jüdische Drama, so Salten, nicht in nur fingierbarer und assimilierbarer lokaler Tradition, sondern in der mimetischen Vergegenwärtigung und künstlerischen Aktualisierung jenes gleichsam transportablen Leidenschicksal des jüdischen Volkes.

Dies bedeutet psychologisch auch das Aufbrechen so lange und innig gehüteter Tabus; Schmerz zur Sprache bringen ohne Scham. Diese vielgestaltigen Erfahrungen, auch untereinander und miteinander, können jetzt, sehr spät erst, in der Emanzipationsphase, wo Verstellung und Maskerade nicht mehr zu den Lebensnotwendigkeiten gehören, „produktiv“ werden, d.h. auch der identitätsstiftenden Selbstverständigung in der jüdischen Dramatik dienen – dann jedenfalls, wenn sie den Verlockungen von vielerlei Assimilationen entgeht, der eigenen Erfahrung vertrauen und den Begriff der Emanzipation beim Wort und bei seinem Wert nehmen. Was in dieser künstlerischen Produktivität Gestalt gewinnt, das soll sich dennoch nicht auf jüdisches Schicksal und jüdische Aufgaben begrenzen, sondern es soll jüdische Lebenserfahrung und die Kraft und Sensibilität, die daraus erwächst, „ins Allgemeine rücken“, das heißt bei Salten hier wohl, eine exemplarisch humane Dimension gewinnen. Erkennbar wird hier, wie jüdisches Schicksal und Ethos mit Grundsätzen eines profanen, idealistischen Humanismus sich in feuilletonistischer Beredsamkeit verknüpfen. Wie auch die jüdischen Messias – und Erwählungsvorstellungen sich mit viel profaneren verknüpfen, davon ist kurz danach die Rede.

„Jene andere Bodenständigkeit“ in der Vergegenwärtigung der Geschichte des jüdischen Volkes und seines Schicksals aber ist erst noch zu erringen, für Salten ist sie Aufgabe von Künstlern, die sich heute ihres Judentums wieder bewusst zu werden beginnen. Feste Aussichten sind freilich kaum zu bestimmen. Die Nachkommen einer liberalen, ihren Volkstraditionen entfremdeten Elterngeneration „sind vorerst noch ganz beladen mit fremden Eindrücken, sie haben sich bepackt mit Problemen aus anderer Leute Weisheit, mit Konflikten und Katastrophen aus anderen Seelen.“ Aber:

„Die Enkel werden nicht mehr ohne Erbgut geboren, sie empfangen ihr künstlerisch Teil von den heute Lebenden, sie werden in Traditionen aufwachsen, die uns gefehlt haben. Und in ihnen werden dann die tragischen Elemente frei werden, welche uns heute noch im Blute liegen wie schwere Träume. Die tragischen Elemente, an welchen die Geschichte des Judentums so überreich ist, und die ihnen einen schwellenden Humus bilden für alle Künste. Wenn dann der große Mann erscheint, dessen wir gewärtig sein dürfen, wird er sein Volk finden.“²⁶

Die visionären Pathosformeln Saltens, die Bahrs früher Ibsen-Aufsatz von 1887 schon in den Horizont der literarischen Aufbruchsepoche projizierte, geistert auch hier durch die manifestativen Proklamationen, die sich in den Dienst einer neuen politisch - kulturellen Bewegung zu stellen versuchen. Bahr freilich dachte damals bei der künstlerischen Erlösungsgestalt, die er beschwor, kaum an eine, die irgendeinem Volk das identitätsstiftende Werk schenkte, sondern an einen Kunstschöpfer, der in Form und Inhalt seines Werks die epochal neuen politischen, ökonomischen und kulturellen Probleme der europäischen Zivilisation befreiend und orientierend deutete. Zwar hatte auch Bahr schon zu dieser Zeit die Provinz und die transzendente Kraft der römisch-katholischen Kirche entdeckt. Gemeinsam ist beiden der Widerspruch gegen liberale Politik- und Kulturideale, aber die Kritik Saltens, soweit sie zionistisch motiviert ist, markiert gleichsam eine zweite Stufe dieser Kritik; ihre gesellschaftliche Konkretisierung und in manchem Traum konvertierter Ästhetiker konnte vielleicht gar die „Realisierung“ künstlerischer Utopien im Zionismus denkbar werden. Saltens beiläufige Reflexionen zu einer zionistischen Ästhetik enthalten immerhin einen impliziten Einwand gegen einen nur ästhetischen Antiliberalismus, der, zumal wenn er von Juden propagiert wurde, nicht frei war von Illusionen, weil er die eigenen gesellschaftlichen Voraussetzungen, die sich in den antisemitischen Auseinandersetzungen der 90er Jahre verdeutlichten, nicht mitberücksichtigte. Und dennoch bedient sich auch diese Kritik doppeldeutig noch der

rhetoischen Formeln der fast ein Jahrzehnt alten literarischen Opposition. Diese Unbestimmtheit in den Ausführungen Saltens liegt an einem Bezugsrahmen ästhetisch-religiöser Begriffe und Impulse, die sich in Widerspruch und Anknüpfung noch ungeklärt durchdringen, ineinander überspielen. Die Reflexion über eine genuin jüdische Kunst stand nach Herzl immerhin erst am Anfang, und die besondere Identifikation von jüdischen Künstlern mit den Intentionen der literarischen Moderne in Wien ist hier mit in Betracht zu ziehen. In zionistischer Rhetorik nannte Salten sie zuvor das Beladensein mit fremden Eindrücken, „mit Problemen aus anderer Leute Weisheit.“ Zwischen den messianischen Prophezeiungen Bahrs und den ähnlichen Formulierungen Saltens hier in der „Welt“ lagen freilich mehr als zehn Jahre Erfahrung mit dem Antisemitismus und damit auch mit den gesellschaftlichen Bedingungen ästhetischer Konzepte und kultureller Normen. Fast wie eine Profanierung von Begriffen jüdischer Religion erscheinen in dieser Analogie die prophetischen Erwartungen des Nichtjuden Bahr. Salten führt sie, wenngleich mit einem Anführungszeichenvorbehalt, zurück auf ihren Ursprung, auf die alte jüdische „Verheißung vom ‚Auserwähltsein‘.“ Genauere Erwartungen für das Werk des erhofften „großen Mannes“ zu kennzeichnen, widerspräche seiner transzendenten Unvorhersehbarkeit wie dem Geniekult Saltens, der darin unverändert wiederum auf die Formeln der Anfänge der ästhetizistischen Literaturmoderne in Wien um 1890 zurückgreift.

Erwartete Aufschlüsse über Aspekte einer Ästhetik von zionistischen Grundpositionen gehen bei Salten also vor allem aus auf die einzigartige, künstlerisch noch gar nicht artikulierte Leidensgeschichte der Juden und auf ihren Mangel an „Bodenständigkeit“, der problematische Verknüpfungen mit lange abgebrochenen, vor allem vom Assimilationismus ideologisch desavouierten nationalen und religiösen Traditionen notwendig macht. Aus diesen Voraussetzungen erklärt sich Salten, so wie er es schon für die jüdische Schauspielerei verdeutlicht hatte, ein spezifisch jüdisches, mimetisch gesichertes Dichtungstalent, die Wirksamkeit eines kollektiven Gedächtnisses („die atavistische Erinnerung an große Katastrophen, die unter der Schwelle des Bewusstseins in den jüdischen Dichtern schlummert“), zum anderen das prospektive Vertrauen einer jüngeren Generation gegenüber, die ein anderes mentales „Erbgut“ mitbringe als die der liberalen Väter. Begleitet wird dies von einigen assimilationskritischen Anmerkungen. Hier in der ästhetischen Diskussion – und naheliegenderweise umso mehr da, wo diese sachhaltiger wird – sind sie eher vorsichtig und mit wesentlich geringerer Schärfe formuliert als in Saltens historischen und politisch-gesellschaftlichen Debattenbeiträgen. Die charakteristische Vorsicht der Assimilationskritik in diesem Zusammenhang wird in dem vierten Teil der Aufsatzfolge offenbar, wenn Salten ohne pejorative Betonung von dem in der Gegenwart erstmals auftretenden und stets von gegenwärtigen gesellschaftlichen Problemen handelnden jüdischen Drama - Namen und Werke werden nicht genannt – als von einer „Assimilierungskunst“ spricht. Assimilierung scheint, jedenfalls im Bereich der Kunst, für Salten angesichts der so spät erst erlaubten freien künstlerischen Entfaltung der Juden ein unvermeidbares Schicksal. Auch für diese unvermeidliche Assimilation findet Salten treuherzig jüdisch den passenden Vergleich.

„Die Entwicklungslinie dieses Dramas ist nun aus dem Täglichen in das Geschichtliche, also umgekehrt, zu ziehen, gleichsam von rechts nach links, wie die Schriftzüge der Väter, während die Lettern der übrigen Nationen von links nach rechts laufen.“²⁷

Diese geschichtliche Dimension jüdischen Leidensschicksals, der Weg also über die „Assimilierungskunst“ hinaus, weiß Salten nun wieder breit und beredt auszumalen. In ihm wird für Juden „nationales Erlebnis“ erfahrbar, wie dies für manch andere Nation ihre

Kriege, so Salten, gewesen sind. „Erlebnisse“ in diesem Sinne „wirken immer auf die Schaffenskraft, sie sind die wahrhaften Seelenerreger, nicht bloß für den Einzelnen.“ Das Erlebnis also ist jener gerade auch zur künstlerischen Arbeit drängende Seelenerreger, nicht aber nur das des versprengten, solitären Einzelnen wie in der Jungwiener Ästhetik, sondern das kollektive. Von diesem „unauflösbaren Ganzen“, in dem Juden „durch dieses Leid aneinandergeschmiedet“ sind, sagt Salten:

„Sie leben darin, wie in einer gemeinsamen Heimat, und keiner vermag es, sich zu expatriieren. Abtrünnig geworden, trägt jeder noch die Wesenheit seines Volkes in sich und im Herzen seiner Kinder und Kindeskinde zittert noch die Erinnerung an das große Erlebnis nach, dem er entfliehen gewollt.“

Die Erlebnisse derer, die Salten Abtrünnige nennt, vollzogen sich in einem individualistisch differenzierten Kosmos von Bildung, in der Kontinuität kultivierter Elternhäuser. Die Erlebnisse, die Salten zufolge dem künftigen jüdischen Drama zugrunde liegen, sind dagegen von Faktoren kollektiver Erfahrung bestimmt; es soll die Kämpfe und Niederlagen des jüdischen Volkes, seine Leidensgeschichte, zu der auch die „Demütigungen der Emanzipation“ zählen, zur Sprache bringen. Salten knüpft daran für das jüdische Volk die außerordentlichsten Erwartungen und Ansprüche: „Wenn dieses Bewußtsein eines Tages in der Brust eines Dichters erwacht, dann ist das Judentum an sich selber aufgerichtet.“ Es ist eine Leistung, die der politische Zionismus nicht zu erbringen vermag, wo er der Hilfe, der Fundierung seiner Aussagen und Pläne durch den Künstler bedarf.

„Denn das künstlerisch gestaltete und objektiverte Judentum wird etwas ganz anderes bedeuten, als es uns und den Uebrigen bisher gewesen. Indessen es wird sich nichts ändern als vorerst unser Blick für diese Dinge. Wir werden alle die disjuncten Eigenschaften der Juden, die uns heute so wirr durcheinanderlaufen wie unregelmäßige Truppen, später mit einem einzigen Satz wie durch ein Signal versammeln. Geschlossen, gereinigt und formiert wird die Natur des Judentums und sein tiefer Sinn vor uns stehen.“ „Denn was die Juden sind, und was das Jüdische, das hat noch keiner gesagt.“

Die Erfüllung dieser Forderung ist vor allem von der Kunst und der Dichtung zu erhoffen; von dem „jüdischen Drama.“ Erkennbar wird in den Ausführungen Saltens, dass der Begriff des jüdischen Dramas allerdings nicht eine aus einer spezifischen geistigen Kontinuität des Judentums etwa nach dem Schema der übrigen Nationalliteraturen hervorgegangene Kunstschöpfung meint, sondern das dramatische Werk, selbstverständlich in deutscher Sprache, das dem singulären Schicksal des jüdischen Volkes zu exemplarischen Ausdruck auf der Bühne verhilft.²⁸ Salten hält dabei fest an Prinzipien moderner Ästhetik, etwa wenn er als Orientierung einer modernen jüdischen Dichtung Hauptmanns „Weber“ nennt. Auf dieser Entwicklungsstufe, so Salten, könnte ihr eine „classische Epoche“ bevorstehen, dem das neu zu entdeckende jüdische Volksstück gleichsam als eine Sturm und Drang-Periode vorarbeitete. Noch einmal wird in diesem Hinweis auf Hauptmanns „Weber“ der antinomische Charakter von Saltens Vorschlägen deutlich. Seinen Stoffen, Inhalten und durchaus auch seiner „Tendenz“ nach soll das jüdische Drama einen antiassimilationistischen Prinzip verfolgen, seinen künstlerischen Verfahrensweisen aber soll es, muss es, so Salten, sich Gestaltungsprinzipien der literarischen Moderne verpflichten, einer „Assimilierungskunst“, die sich der Vereinigung gesamteuropäischer, universeller künstlerischer Impulse verdankt.

5.7.5.3. Zionistische Ästhetik?

Die wesentliche Intention, die der Reihe von Aufsätzen Saltens in der „Welt“ zugrunde liegt, scheint vor allem davon bestimmt, die Bedeutung der Dichtung innerhalb der neuerwachten jüdischen Nationalbewegung zu reklamieren, die durch die operativen Strategien Herzls einen vorwiegend politischen Charakter bekam. Dadurch werden auch Fragen berührt, die das Konfliktpotential zwischen Herzl und seinen kulturzionistischen Opponenten um Martin Buber und Achad Ha'am vor allem kennzeichnen. In Saltens Forderungen nach einem bewusst jüdischen Künstlertum und nach dem jüdischen Drama widerspiegeln sich einige der Probleme und Paradoxien der nationaljüdischen Bewegung in ihrer, nach dem Auftreten Herzls gerechnet, frühen Phase am Ende des 19. Jahrhunderts in Wien.

Auf den Zusammenhang dieser Fragen mit der im Einleitungsteil skizzierten kontroversen Diskussion innerhalb der frühen zionistischen Bewegung über den Stellenwert spezifisch jüdischer Kulturprobleme ist hinzuweisen. Sie wären hier zu konkretisieren im Vergleich etwa zwischen den Äußerungen Saltens und den frühen Stellungnahmen Martin Bubers, der für die oppositionelle kulturzionistische Fraktion führend das Wort ergriff. Buber, er siedelte 1901 nach Wien über, hatte sich ja schon in der „Welt“ in einigen Artikeln zu den Fragen der Bedeutung der Kunst für die jüdische Wiedergeburtbewegung geäußert. Bubers Ausführungen sind hier schon von einer im Vergleich zu Salten viel deutlicher jüdisch-zionistischen Akzentuierung des Themas bestimmt. Dies betrifft den theoretisch-historischen Aspekt so sehr wie den praktischen. Und gerade diese praktische und das heißt hier die erzieherische, kunstpädagogische Intention tritt in Bubers frühen Reflexionen stark in den Vordergrund. „Jeder von uns kann in seiner Weise wie dem Zionismus so auch der jüdischen Kunst die Wege bahnen.“²⁹ Verwandt den reformpädagogischen Ideen der Jugendbewegung kritisiert Buber die abstrakte Rationalität, die „abgesonderte Intellektarbeit“, postuliert dagegen ein „Schaffen“, das den „ganzen Organismus“ einschließt. Bubers Anliegen ist es, in Reflexionen zu einer Gesellschaftsästhetik des Judentums nicht vor allem einer Lehre von den Kunstwerken zu vertrauen, sondern einer Ästhetik des Schaffens, Werdens, des Potenziellen.³⁰ Betont wird die volkserzieherische Rolle der Kunst – Kunst „bedeutet uns zunächst einen großen Erzieher“ als „Künderin des auferstandenen Judentums“ (Ebd., S.66) – und deshalb vor allem ihre kulturrevolutionäre Kraft; das Zukünftige. Die Perspektive einer volkspädagogisch wirksamen genuin jüdischen Kunst ist ihre Konzentration auf die jüdische Volkskunst, auf das, was in Sprache, Sitten, Liedern, aber auch in Leuchtern, Gewändern und anderen Gegenständen jüdischer Kunstarbeit an Stoffen und Motiven vorhanden ist. – Sich von der jüdischen Volksseele, von ihren verborgenen Seelenwerten „beschenken“ lassen, fordert Buber. Keinesfalls allerdings nur deren museale Rekonstruktion, sondern all das Überlieferte soll mit einem unaufgebbaren modernen Lebensgefühl und Bewusstsein wieder künstlerisch in Erscheinung treten. Was von den Juden aus entstehen soll, sei eine „moderne nationalinternationale Kulturbewegung“, so in einem Aufsatz 1901. Es gehe um die Mehrung eines „gemeinsamen Schatzes“, zu dem jedes Volk aus seinem Wesen heraus am besten beitrage. In einer „tiefen Einheit des Werdens“ sieht er „allgemeine und nationale Kultur verschmelzen“, in ihr eine „Menschheits-Renaissance“ heraufdämmern.³¹ Assimilation nennt er zwar „Entartung“, und eine „armselige Episode“, jüdische Dichtung in fremder Sprache „etwas Anormales, Tragisches, beinahe [. . .] eine Krankheit“, dennoch, Buber hat auch ihre Bedeutung für einen recht verstandenen Zionismus gewürdigt. Er nannte u.a. Georg Hirschfeld und Wassermann.³² Durchaus aber sieht Buber um der

erklärten Ziele willen die Notwendigkeit – und die Beschränkung der jüdischen Kunst bis dahin auch – ihrer Verwurzelung in einer nationalen Tradition.

„Aber das, was heute schon da ist, das sind Culturkeime, Kunstkeime; und die müssen hier in der Fremde mit zarter, liebender Hand gepflegt werden, bis wir sie in die heimatliche Erde verpflanzen können, auf der sie sich erst voll entfalten werden. (Beifall.)”

Es wird deutlich, wo die Berührungspunkte zwischen den Vorschlägen Bubers und Saltens aber auch wo das Trennende und offensichtlich in verschiedene Richtung Zielende der Ideen und Intentionen beider lagen. Bubers leitende Impulse sind primär solche erzieherischer, kulturell-reformatorischer Art; künstlerische Tätigkeit ist in diesen Reflexionszusammenhang verwoben. Bei Salten ist dies in solcher Tiefe weder reflektiert noch intendiert. Vielmehr ist seine Ästhetik, wenn auch mit vergleichbaren modernen Ansprüchen, noch den Normen und Kategorien traditioneller Werk-Begriffe verpflichtet, damit, gegen alle Verwahrung, die er dagegen einlegt, im Sinne Bubers einer Intellekt-Kultur. Deutlich werden auch hier die Diskrepanzen eines jeweils in einem spezifisch ästhetischen und einem gleichsam transästhetischen Wertbewusstsein verankerten Moderne-Konzeptes. Die Diskrepanz ferner zwischen einem formal und thematisch vor allem auch in polemischen Strategien operierenden Modernekonzept in den Traditionen kontroverser Literaturprogrammatik und einer unpolemischen kulturellen Reformarbeit aus ethnischen Ursprüngen. Die Buber - Fraktion hat Salten wohl, ähnlich wie dies Hans Kohn gegenüber Herzl getan hat, betrachtet als einen „Schriftsteller des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts”, der sich geistig darüber nie erhob. Unvergleichbar elementarer als Salten, dessen Interesse sich insbesondere auf aktuelle politisch-gesellschaftliche Bezüge der Judenfrage und die literarischen Standards der Kunstmoderne richteten, ist Buber, spätestens ab etwa 1902, fundiert und bewegt von den kulturellen Überlieferungen der jüdischen Geschichte, der ostjüdischen zumal. Die jüdische Volkskultur, die Buber im Auge hatte und deren auch ästhetische Aktualisierung er erhoffte, blieb Salten (und Herzl) der Kenntnis und also auch denkbaren Möglichkeiten einer lebendigen Vergegenwärtigung nach fremd. Dies ebenso wie die Beschwörung der „heimatlichen Erde”, in der jüdische Kunst und Dichtung doch erst zu sich selber fände, ist bei Salten an viel mehr Bedingungen und Beschränkungen gebunden als bei Buber.

Von einer fortgeschrittenen künstlerischen Entwicklung, von einer „Assimilierungskunst” aus, die ja in der spezifischen Form der Wiener Moderne nicht nur an die deutsche Kultur sich assimilierte, sondern Anregungen der streitbaren europäischen Moderne insgesamt aufnahm, soll der jüdische Künstler, so Salten, ein nationales Substrat in seinem Schaffen wiederentdecken, soll in einer Art rückwärts laufenden Identitätsbildungsprozess der nationalen Kultur und dem Selbstbewusstsein der Juden reflexive Orientierungen ermöglichen. Es ist nun eine verblüffende Wendung und etwas von der Problematik des ganzen Unternehmens bezeichnend, wie Salten hier von den eigenen Voraussetzungen einer individualistischen Kunst- und Künstlergesinnung an der Wende zum 20. Jahrhundert ausgehend Gedanken und Ansprüche einer bürgerlich - aufklärerischen und politischen Institutionalisierung der Kunst des späten 18. Jahrhunderts beschwört, der Dichtung noch eine identifikatorische Kraft für ein ganzes Volk von so komplexer, inhomogener Geschichte zutraut.³³ Salten hat wohl etwas von dem Dilemma gespürt. Auf dem Weg zu dem „künstlerisch gestalteten und objektivierten Judentum” sei wohl „ein Gestrüpp nationaler und chauvinistischer Dichtung” zu überwinden, „eine ganze Masse Judenverfolgungsdramen, tiefend von Blut und

487

Rührseligkeit.“ Was diese Phase, die Salten zufolge nicht lange dauern kann, zu einer jüdischen Kultur immerhin beizutragen in der Lage ist, ist das „jüdische Volksstück.“

„Jene Volkstümlichkeit, welche in der Vorzeit von den Büchern ausging, die dann, gleichsam in ihrer Wiege, entschlummerte und nun aufwacht nach einem langen, unruhigen Schlaf, aus dumpfen Träumen. Zurück zu den Wassern von Babylon müssen wir wieder und die Harfen von den Weiden nehmen. Wenn wir diese Harfen wieder schlagen lernen, dann hört das Weinen wieder auf, das dorten zu Babylon begonnen, und dann finden wir die Akzente wieder, die Mutterlaute, die aus den Büchern Hiobs und Salomonis so kraftvoll geklungen.“³⁴

Die Gedankenpoesie hebt die Unklarheiten hinsichtlich des Verhältnisses von assimilativen und kontraassimilativen, von universellen und partikular-ethnischen Elementen der ästhetischen Normen nicht auf. Zwar bleibt nachvollziehbar Saltens Forderung nach dem jüdischen Drama als Drama des jüdischen Schicksals, die Warnung vor einem Assimilationsstreben, das individuelle und kollektive jüdische Erfahrungen tabuiert, erkennbar wird aber nicht, welche Art jene „Mutterlaute“ aus „Büchern Hiobs und Salomonis“ sind, in welcher Weise sie als lebendige Tradition und Wirkungskraft Einfluss nehmen sollen auf das aktuelle Bewusstsein des jüdischen Künstlers. Die Probleme verwischt hier noch der propagandistische Ton der Beschwörung.

Worin aber ein spezifischer Aspekt des Bewusstseins und der Produktivitätsvoraussetzungen des gegenwärtigen jüdischen Künstlers zu kennzeichnen ist, dies wird im abschließenden Teil der Artikelfolge deutlich. Es ist nicht vor allem ein Aspekt, der eine aktualisierbare kulturelle Tradition, etwa die biblische, betrifft, sondern ein sozialer und psychologischer, der Fragen der Emanzipation der Juden und des jüdischen Künstlers betrifft. Die „Empfindungen des Freigelassenen“ sind es, die das Bewusstsein von jüdischen Künstlern umso mehr nach der gesetzmäßig, keineswegs schon sozial und psychologisch realisierten Emanzipation bestimmen. Salten weiß die Psychologie des „freigelassenen“ jüdischen Künstlers, die komplizierten Vorgänge, die sich „unter der Bewusstseinschwelle in der Seele der modernen Juden abspielen“ treffend und anschaulich zu schildern. Skrupel und Befangenheiten des Assimilationsbewusstseins stehen ihm dabei offensichtlich nicht im Weg.

„Draussen im Leben, unter allen Menschen findet er seine freie Objectivität an Erscheinungen und Ereignissen gegenüber. Er kann sich überall Fragen errichten und sie lösen, er kann in Schicksale und Seelen eindringen, fremde Bezirke erforschen, sich in ihnen einleben, sich von den grossen Conflicten hinreissen lassen. Nur nach sich selbst darf er sich nicht fragen. Seine Blicke, die unbefangen auf den anderen ruhen, trüben sich, wenn er nach den Juden und nach dem Jüdischen blickt. Seine schaffenden Hände, die nach jedem lebendigen als nach einem Objekte sicher zugreifen, werden unsicher, wenn er seine Ursprünglichkeit erfassen will. Der gehässige Vorwurf, der gegen die jüdischen Künstler erhoben wird, dass sie nirgends wurzeln, ist dahin zu lindern, dass sie sich ihrem natürlichen Boden entfremdet fühlen. Gewiss wurzeln sie, wie die anderen Künstler auch, in den Künsten aller Nationen, im Leben der Welt überhaupt, allein ihrer Mutterwurzel, der einigen welchen die Form der Blätter, die Farbe der Blüten und ihren Duft bestimmt, sind sie sich nicht bewusst geworden. Diesem Bewusstsein gehen sie mit einem Instinkt aus dem Wege, in welchem sich alle Empfindungen der Freigelassenen versammelt haben. Sie ersticken es, oder umnebeln es, wenn es sich regt mit vagen Ideen vom Weltbürgertum und unterbinden damit die Nährkraft dieser Hauptwurzel ihres Seins. Deshalb ist auch noch keinem die Urkraft aufgegangen, diese von Muttersäften strotzende Pracht, die Gottfried Keller z.B. besitzt.“³⁵

Psychologisch rationale Beobachtung und Analyse verbindet sich mit der Kritik am „Unjüdische(n) jüdischer Künstler“ und mit Begriffen obskurer Metaphysik, Wurzeln, Urkraft und Muttersäfte im Gegensatz zu den „vagen Ideen vom Weltbürgertum“; seltsamer Kontrast zu dem eher nüchtern pragmatischen Projekt von Herzls politischem Zionismus.

Streitbarkeit ist für Salten der wesentliche Charakter jüdischen Kunstschaffens „in unserer Zeit des Überganges“:

„Wenn aber nun in unserer Zeit des Ueberganges, in der Epoche, von welcher man erhoffen kann dass an ihrem Ausgange auch der Schluss jener Debatte über die Würdigkeit der Juden erfolgt, im einzelnen Individuum das Bewusstsein des Jüdischen sehr lebendig wird, dann muss es sich zunächst polemisch äussern. Das ist nach allem nicht anders zu erwarten. Diese Kunst wird streitbar werden, sie wird eine Sache haben, der sie ihre Begeisterung weihet, für die sie kämpfen wird. Sie wird beweisen und agitieren wollen, sie wird Weckrufe ausstossen, aufrühren und entflammen, nur nicht gestalten, nicht bilden, nicht formen wird sie, nicht Kunst im eigenen Sinne sein.“

Am Ende dieser inkubativen Phase des Streitens und der Agitation könnte dann jene Unbefangenheit jüdischer Künstler ihrer Herkunft gegenüber erreicht sein, die, so Salten, ein Werk etwa wie Hauptmanns „Weber“ ermöglicht. Dennoch: „In seiner Temperatur lässt es noch das heiße Mitfühlen des Streitbaren erkennen, aber aus den lebendigen, ganz in sich selbst existierenden Gestalten misst man schon, von oben nach unten, die Distanz objektivierten Schaffens.“ In Saltens modernen ästhetischen Wertbegriffen überhaupt also ist das Element des Streitbaren, des Polemischen eingeschlossen. „Die Jahre nach 1870 haben es gezeigt, zum so und so vielenmale, daß die Kunst niemals banaler wird, als wenn Sie ihr Kampftemperament verloren, zum sieghaften, offiziellen Pathos ausholt.“ Die Betonung des Polemischen und des Aufrührerischen betrifft die Kunstgesinnung so sehr wie den Zionismus, der die liberale Versöhnungskultur der Juden mit subversiven Begriffen attackiert: Abtrünnige, Freigelassene. Dies und der Hinweis auf Hauptmanns „Weber“ verweisen aber erneut darauf, wie sehr der Kritiker mit dem einen Bein in diesem, mit dem anderen Bein in jenem Lager steht, bzw., wie sehr er beide als Ausdruck eines kritisch fortschrittlichen Bewusstseins einander näher zu bringen versucht, indem er eine entstehende genuin jüdische Literatur an den Maßstäben der literarischen Moderne zu orientieren versucht.

Die gegenwärtige Epoche ist, so Salten, also eine Epoche des Übergangs. Immerhin, Salten betrachtet sie in einem Brief an Herzl im Zusammenhang mit dieser Aufsatzreihe als „die paar Jahre Gegenwart“, in der der „momentan erreichte Höhepunkt jüdischen Schaffens angenommen“ wird;³⁶ Werke und Namen nennt er nicht. Diese paar Jahre Gegenwart, so Salten in dem Aufsatz weiter, schaffen zunächst nur die Voraussetzungen für das erwartete und fällige, zusammenfassende und geformte große Kunstwerk. Dennoch, es scheint nicht so, dass bei Salten, so war ja zu hören, damit eine sukzessive ästhetische Wertbildung gemeint ist, ein historisches Bewegungselement. Vielmehr gehört die Aussicht auf das Künftige, auf das erlösende, meisterliche Werk und seinen Schöpfer zwar zum perspektivenreichen Spannungselement der Übergangszeit, der dramatischen „Jetztzeit“, schafft aber so wie das polemische und agitatorische Element in ihr ein Potential des „Erlebnisses“, und zwar eines des um Behauptung kämpfenden Nichtoffiziellen, des Experimentellen, das diese Übergangsphase nicht einfach nur als historisch-ästhetische Vorstufe erscheinen lässt. Es scheint, dass diese sich hin und her wendende Beziehung zwischen der Vitalitätserfahrung von Kampf, Experiment und Polemik in der „Übergangszeit“ hier und der beschworenen Aussicht auf das vollendende künstlerische Werk dort Saltens ästhetischen Wertbegriffen überhaupt

zugrunde liegt. Eine gedankliche Konstellation und Diktion dieser Art konnte selbstverständlich auch auf einige publizistische Resonanz rechnen. Jenes vollendende Werk ist nicht nur als Erfüllung und als Abschluss einer ästhetischen Wertehierarchie zu sehen, sondern gleichermaßen bedeutsam als stimulierende Aussicht und Erfahrung in der Übergangszeit, die er, was die Entwicklung einer eigenen jüdischen Kultur betrifft, als unpräventios und kunstlos bezeichnet.

In dieser Wechselbeziehung zwischen der Kategorie des „Erlebnisses“ und der des vollendeten Werks kann auch im losen Arrangement der intellektuellen und ästhetischen Überlegungen Saltens der Zionismus, die Entdeckung und Behauptung der eigenen jüdischen Identität, seinen Platz finden. Er kann verstanden werden als eines der Phänomene der „Überwindung“ (vielleicht gar der „Realisierung“) einer unpolitischen, ästhetizistischen Moderne, die in den tradierten Maßstäben der europäischen Kunstsphäre, also einer Assimilationskultur, zu Hause war. Stete „Überwindung“, so Hermann Bahr, sollte diese schon in ihrer Wiener Variante sein, Überwindung zunächst der sozialkritisch-naturalistischen Moderne. Der Begriff wird in einer analogen Form beibehalten, Salten nennt seine Zeit „Übergangszeit“, und beibehalten wird auch ihre ästhetisch - messianische Hoffnung auf das vollendete Werk, das jüdische Drama, auf den erwarteten großen Genius, der dies schafft. Dafür reklamiert Salten eine besondere Bedeutung innerhalb der erwachenden jüdischen Nationalbewegung. Zu fragen ist aber nicht nur, welche Bedeutung der Kunst und der Literatur innerhalb des Zionismus eingeräumt wird, sondern auch welche Bedeutung des Heraufkommen dieser politischen Bewegung für das ästhetizistische Bewusstsein eines modernen Künstlers und Literaturkommentators in der liberalen Presse haben konnte.

Anmerkungen:

¹ FS, Das Theater und die Juden, in: Die Welt, Jg. 3, Nr.7, 17.2.1899, S.14-15. Ebd., Jg.3, Nr.9, 3.3.1899, S.14-15. Ebd., Jg.3, Nr.15, 14.4.1899, S.14-15. Ebd., Jg.3, Nr.23, 9.6.1899, S.14-15. Ebd., Jg.3, Nr.29, 21.7.1899, S.15-16. (Im Folgenden nur Angabe des Datums).

² Brief Herzl an Salten vom 21.2. 1899. CZA HN III 180.

³ FS, 17.2.1899, S.14

⁴ FS, 3.3.1899, S.15.

⁵ Ebd.

⁶ Über Lia Rosen, die zum Burgtheaterensemble gehörte, schreibt er zu ihrer Herkunft: „Proletarische Schichten des Judentums in trübseligen russischen und rumänischen Pogromstädten, wo die Kinder frühzeitig in den dunklen Augen der Eltern den Widerschein blutigen Schimpfes gewahren, früher als Elternmund ihnen den ringsumher lauernden Haß erzählen kann.“ Es ist, „als träte sie aus einer Rasse hervor, die tragisches Erleben bis zur Neige kennt, als sei sie Erbin und Bote dieser Tragik und die Gestalterin großer Geschehnisse, von deren Ablauf ein Schmerz in ihrem Wesen ruht“ (FS, Gestalten und Erscheinungen, a.a.O., S.215 u. 217). – Das Portrait von Eisenbach beginnt: „Zum Teil ein Clown, zum Teil ein Faun. Irgendwo, in einem Winkel seiner Seele, tief verschüttet unter dem Aschenregen jahrzehntelanger Selbstverspottung und Possenreißerei: ein Rest von Schwermut. Im Schwall seiner unerschöpflich hervorstürzenden, allzu erbötigen Spässe manchmal die aufblitzenden Funken der Dämonie [. . .] Solche Menschen bringt ein Volk hervor, das in Erniedrigung lebt, das aber nach fünfzehn Jahrhunderten noch nicht vermocht hat, sich in Erniedrigung zu gewöhnen“ (FS, Geister der Zeit, Berlin – Wien – Leipzig 1924, S.171). – Noch bei dem hoch verehrten Adolf Sonnenthal, dessen auch außerhalb des Theaters stilprägende Eleganz Salten als die eines Technikbeherrschers, „Arbeiters“ beschreibt, bemerkt er, als Anklage, den Judenschmerz: „Er war ein Jude und wußte in seiner Seele, daß er deshalb dreifach zu zahlen hatte, wo andere einfach zahlen“ (Gestalten u. Erscheinungen, S.195).

Zur Geschichte und Theorie der Schauspielkunst vgl. u.a. Maria Eva Jahn, Grundzüge einer Philosophie der Schauspielkunst, in: Kunst und Therapie, Bd.7, 1985, S.11-21. Günter Saße, Die Theatralisierung des Körpers, in: Maske und Kothurn 33, 1987, S.55-73. Hans-Thies Lehmann, Ästhetik des Risikos. Notizen über Theater und Tabu, in: Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht 18, 1987, S.55-61.

⁷ Theodor Adorno, Ästhetische Theorie, Frankfurt 1970, S.485.

⁸ Dietmar Kamper, Einleitung: Vom Schweigen des Körpers, in: Zur Geschichte des Körpers. Hg. v. D. Kamper u. V. Rittner. München – Wien 1976, S.7.

⁹ Vgl. H. Plessner, Zur Anthropologie des Schauspielers (1948), in: Ders., Ausdruck und menschliche Natur (=Ges. Schriften VII.), Frankfurt 1982, S.406 ff. Ebenso Richard Alewyn, Maske und Improvisation, in: Ders., Probleme und Gestalten, Frankfurt 1974, S.20-42. Einen ähnlichen Hinweis zur Charakteristik jüdischer Schauspielerei gibt eine Formulierung Alfred Döblins: „Der Zwang zur Anpassung fördert schauspielerische Begabung. Positiv kommt hinzu der Drang, das in der Realität versagte Dasein im Schein auszuleben“ (A. D., Unser Dasein, Olten-Freiburg 1964, S.391).

Eine Tradition dieses „Realismus“ der jüdischen Schauspielerei ließe sich in dem Mimos der griechischen Antike finden. Hermann Reich ist in einem groß angelegten Werk aus der Zeit der Jahrhundertwende der Entwicklungsgeschichte dieser Form der dramatischen Poesie nachgegangen, die theorie- und kunstlos gleichsam den drei großen Gattungen der Poesie und ihrer idealisierten Wirklichkeitsdarstellung gegenüberstand; mit großer Nachwirkung im Mittelalter. (H. Reich, Der Mimos, Berlin 1903).

¹⁰ In einem anderen Zusammenhang hat etwa René König die Verhaltensdisposition jüdischen Geistes in seiner Entstehung aus einer sozialen Konfliktlage gekennzeichnet. „Seine ganze soziale Lage bringt den Juden dem sozialen Dasein gegenüber wie von selbst in eine theoretische Position“ – gerade auch in der Emanzipationsphase, wo ihm der säkularisierte Glaube immer

weniger Hilfe bietet. Diskriminierung wird jetzt erst nämlich zur sinnlosen Quälerei. Darin freilich, so König ähnlich wie Freud, sind Juden eigentümlich „immer überlegen“, weil sie diskriminiert werden und in die Interessensysteme der Gesellschaft, die sie ausschließt, nicht verflochten. Vgl. Renè König, Die Juden und die Soziologie, in: Ders., Studien zur Soziologie, Frankfurt 1971, S.123-136.

¹¹ Vgl. René Girard, Das Ende der Gewalt. Übers. von August Berz. Freiburg – Basel – Wien 1983, S. 18 ff. Dazu auch vom gleichen Autor, Das Heilige und die Gewalt. Übers. von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1987, S.215 ff.

¹² G. Mattenklott (1982), S.53.

¹³ Vgl. Hans-Thies Lehmann, Ästhetik des Risikos. Notizen über Theater und Tabu, in: Sprache u. Literatur in Wissenschaft und Unterricht 18 (1987), S.55-61.

¹⁴ Die sozialanthropologische Überlegung, die diesen Überlegungen zugrunde liegt, ließe sich einordnen in eine Problemgeschichte, die Rudolf zur Lippe in Anknüpfung an die „Dialektik der Aufklärung“ als Naturbeherrschung am Mensch entfaltet hat. Gemeint ist ein sich in jener Beobachtungshaltung übendes Abstraktionsvermögen, um die Menge der Aggressoren nach wiederkehrenden Verhaltensmustern besser einschätzen zu können. Es dient der Meisterung eines Elends, einer von außen drohenden Gefahr, hat aber im Zusammenhang der nachfolgenden ästhetischen Überlegungen Saltens auch etwas die kunstsöpferische Kraft der Juden Beschränkendes. – In R. zur Lippes Interpretation von Fechtkunsttraktaten der Renaissance findet sich eine modifizierend anschauliche Analogie jenes Verhaltens von Juden gegenüber einer feindseligen Umwelt. Beobachtung und Antizipation waren die Grundelemente der Haltung des Kämpfenden. Allerdings: zu ihnen gehörte ebenso die „Agilität“, die die Gleichrangigkeit der Kämpfenden voraussetzte (Vgl. zur Lippe, Naturbeherrschung am Menschen, Bd.1. Frankfurt 1974, S.22 ff. Ders., Vom Leib zum Körper. Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance. Reinbek 1988, S.195 ff.) Ebenso Gert Mattenklott, Der übersinnliche Leib. Beiträge zur Metaphysik des Körpers. Reinbek 1982. V.a. Kap. II „Kalte Augen“, S.47 ff. Mary Douglas (Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Übers. von Eberhard Bubser. Frankfurt 1974, S.168) verweist in ihren Reflexionen zum Problemzusammenhang von räumlicher (Ghetto)-Enge, sozialer Kontrolle und Körperkontrolle auf Strindbergs Lebenserinnerungen in seiner Erzählung „Der Sohn einer Magd“, wo es in räumlicher Enge um die extreme Kontrolle und Überwachung der einzelnen Familienmitglieder untereinander in einem ungeordneten und unregelmäßigen Wettstreit und die Differenzierung ihrer Verhältnisse infolgedessen geht.

¹⁵ H. Plessner, Zur Anthropologie der Nachahmung (1948), a.a.O., S.393. Mit umso größerer Begeisterung hat Salten, und nicht nur er, in einer freilich veränderten äußeren und inneren Situation jüdischer Politik und Kultur fünfundzwanzig Jahre später das spektakuläre, ekstatische Spiel der jüdischen Schauspieltruppe Habima aus Moskau gefeiert. Davon später mehr.

¹⁶ H. v. Kleist, Über das Marionettentheater, in: Sämtliche Werke und Briefe. Bd.2. Hg. v. Helmut Sembdner. München 1961, S.338-345.

¹⁷ FS, Mitterwurzer, in: WAZ vom 22.1.1896, S.2-3.

¹⁸ Arnold Zweig, Juden auf der deutschen Bühne, Berlin 1928, S.22 f. und 141 ff.

¹⁹ FS, Eisenbach in: FS, Geister der Zeit, S.172.

²⁰ Eine alternative, wenngleich kaum sehr eingehende Deutung der Tatsache, warum Juden kein Drama haben findet sich in dem Aufsatz „Ohne Drama“ (Die Welt, Jg.901, Nr.37, S.8 f.), gezeichnet mit „Pantarhei“. Der Autor macht die „hebräische Unfähigkeit zur Lebensextase“ dafür verantwortlich. Jüdische Wesenseigentümlichkeit sei es „vom Luftschiff ihrer Gedanken und Empfindungen auf das Leben herabzusehen.“ Die Bedingungen dieser Ghetto-Mentalität seien inzwischen aufgehoben und Juden damit, so der Autor apodiktisch, als Teil nunmehr der „internationalen Culturmenschheit“ fähig, „Dramen zu genießen und zu schaffen.“

²¹ FS, 14.4.1899, S.14.

²² Friedrich Schiller, Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?, in: Sämtliche Werke. Bd.5. Hg. v. G. Fricke u. H. G. Göpfert. München 1993, S.830.

Zur Einführung einer „Nationalschaubühne“ (J. v. Sonnenfels) in Österreich – verspätet fortschrittliche und alte Elemente der Theatertheorie in sich vereinigend vgl. Hilde Haider-Pregler, Komödianten, Literaten und Beamte. Zur Entwicklung der Schauspielkunst im Wiener Theater des 18. Jahrhunderts, in: Wolfgang F. Bender, Schauspielkunst im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1992, S.179-203. Dies., „Der wienerische Weg zur k. k. Hof- und Nationalschaubühne. Neue Gesichtspunkte zum sogenannten „Hanswurst - Streit“, in: R. Bauer/J. Wertheimer (Hg.), Das Ende des Stegreifspiels – Die Geburt des Nationaltheaters, München 1983.

²³ F. Schiller, Was kann eine . . . , a.a.O., S.828.

Zu den literarhistorischen Auseinandersetzungen um die „Schaubühne“ vgl. Reinhart Mayer, Das Nationaltheater in Deutschland als höfisches Institut: Versuch einer Begriffs- und Funktionsbestimmung, in: Das Ende des Stegreifspiels. Die Geburt des Nationaltheaters. Hg. v. Roger Bauer u. Jürgen Wertheimer. München 1983, S.124-152. Lenz Prütting, Überlegungen zur normativen und faktischen Genese eines Nationaltheaters, in: ebd., S.153-164. Ferner Thomas Koebner, Zum Streit für und wider die Schaubühne im 18. Jahrhundert, in: Ders., Zurück zur Natur. Ideen der Aufklärung und ihre Nachwirkung. Heidelberg 1993, S.166-200. Zu ihrer Bedeutung für die aufklärerische Geschichtsphilosophie als erzieherische und vor allem kritische Institution vgl. Reinhart Koselleck, Kritik und Krise, Frankfurt 1973, S.81 ff.

²⁴ Ernst Simon hat fast 30 Jahre später in einem Aufsatz am 22.1.1929 in der „Jüdischen Rundschau“ diese ideologisch und psychologisch für das jüdische Assimilationsbewusstsein so bedeutsame und unumstrittene Wertschätzung von Lessings Judenbild, des Nathan insbesondere, mit provokativen Thesen in Frage gestellt. „Hunderttausende von Scheinjuden“ seien „Nathans blasse(n) Judenschemen“ nur zu gerne gefolgt. Davon, so Simon, wenden wir uns, bei allem Lob für den tapferen und mutigen Verfasser des Nathan ab „und hören lieber mit Heinrich Heine in der Nacht des Jom Kippur Shylocks Stöhnen und Rufen: ‚Jessica, mein Kind . . . !‘“ (E. Simon, Lessing und die jüdische Geschichte, in: Ders., Brücken. Ges. Aufsätze. Heidelberg 1965, S.215-219).

²⁵ Zum Thema Lessing und die Juden und zur jüdischen Lessing-Rezeption vgl. vor allem Karl S. Guthke, Lessing und das Judentum (1977), in: Ders., Das Abenteuer der Literatur, Bern – München 1981, S.123-143. Vom gleichen Autor, A delicate balance: Lessing and the Jews (1979), in: Ders., Trials in No - Man`s - Land, Camden House 1993, S.20-37. Ferner Wilfried Barner, Vorurteile, Empirie, Rettung. Der junge Lessing und die Juden, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts 1984, Nr.69, S.29-51. Ders., G.E. Lessing: Die Juden, in: Ein Text und ein Leser. Hg. v. W. Barner, Göttingen 1994, S.104 ff.

²⁶ FS., 14.4.1899, S.15.

²⁷ FS., 9.6.1899, S.14.

²⁸ Der Begriff der „jüdischen Literatur“ also auch des jüdischen Dramas war noch um 1900 keineswegs schon unumstritten. Was, in welcher Sprache und dem tatsächlichen Bestand nach, zählte dazu? Vgl. dazu Ismar Elbogen, Zum Problem der jüdischen Literaturgeschichte, in: Festgabe zum Bestehen der Akademie für die Wissenschaft vom Judentum 1919-1929, Berlin 1929, S.69-75. Für Elbogen gehörte „das gesamte jüdische Schrifttum von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart“ zu den Zeugnissen der jüdischen Literatur, „in welcher Sprache sie auch immer niedergelegt sein mögen.“ So auch noch Günter Stemberger (Geschichte der jüdischen Literatur, München 1977, S.9 f.). Dazu zu zählen seien, so Stemberger die problematischen Grenzziehungen gerade in der Moderne andeutend, „auch literarische Werke, die sich aus der jüdischen Herkunft ihrer Verfasser besser begreifen lassen, auch wenn das Thema nicht ausschließlich jüdisch ist.“

²⁹ M. Buber, Von jüdischer Kunst, in: Die Welt vom 17.1.1902. Wiederabgedruckt in Ders., Die jüdische Bewegung. Ges. Aufsätze und Ansprachen 1900-1915, Berlin 1916, S.64.

³⁰ Über Bubers Ästhetik des „Schaffens“, der „Bewegung“ und über die Verwurzelung des jüdisch Schaffenden in seinem Volk vgl. Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung, in: Ebd., S. 68-77. Zuerst in: Jüdischer Almanach 5663.

³¹ M. Buber, Jüdische Renaissance, in: Ost und West, Januar 1901. Wiederabgedruckt in Ders., Die jüdische Bewegung I, a.a.O., S.8 f. In Metaphern messianischer Erwartung spricht Buber wie Bahr und Salten von „Johannesnaturen“, von jenen, „die an den eigenen Schmerzen die werdende Gestaltung eines neuen Menschheitslebens erkennen“ (S.11).

³² M. Buber, Referat auf dem V. Zionistenkongreß. Stenograph. Protokoll der Verhandlungen (Basel 26.-30.12.1901). Wien 1901, S.152 u. 166.

³³ Zum Begriff der Institution bzw. Institutionalisierung der Kunst vgl. Christa Bürger, Der Ursprung der bürgerlichen Institution Kunst im höfischen Weimar, Frankfurt 1977, S.130 ff. Schillers Schaubühnen-Aufsatz, so Bürger, „darf als ein Manifest dessen betrachtet werden, was wir als bürgerlich - aufklärerische Institutionalisierung der Literatur bezeichnet haben.“ Die Ideengeschichte des ästhetischen Bewusstseins der Jungwiener Literatur berührt sich eher mit den veränderten Positionen von Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen, also mit einer autonomieästhetischen und eher unpolitischen Kunstauffassung. Das verdeutlicht noch einmal die Problematik von Saltens Forderungen und Proklamationen.

³⁴ FS., 9.6.1899, S.14.

³⁵ FS., 21.7.1899, S.16.

³⁶ Salten an Herzl vom 25.3.1899. CZA H VIII 720.

6. Portraits

Felix Salten hat mehrere erfolgreiche Bände von Portraits veröffentlicht. Sie versammeln, was ihm aus seiner Arbeit am gelungensten erschien in diesem populären journalistischen Genre. In manchen Bänden thematisch geordnet, in anderen als lose Reihung von feuilletonistischen Kabinettstückchen. Die Abschnitte des folgenden Kapitels stellen unter dem Themenaspekt der vorliegenden Studie einzelne Zentren von Saltens porträtistischer Schriftstellerei in eine vielgliedrige Konstellation. Sie verrät soviel von der literarischen Ambition des Autors wie, nicht stets in Übereinstimmung damit, von seinen ideologischen Orientierungen und Beheimatungen. Der erste Abschnitt ist Theodor Herzl gewidmet, der vom enttäuschten Assimilationisten in Wien zum Visionär eines Staates allein für die Juden wurde und der liberaler Feuilletonist dennoch lebenslang blieb. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit Karl Lueger, der die Assimilationsjuden beschimpfte und den Antisemitismus beliebter und gefährlicher machte als je, aber der, ein Wiener Typus, ihn in der Hand behielt und folkloristisch milderte. Der dritte Abschnitt gilt den Portraits von Österreich, dem „Österreichischen Antlitz“, wie der Titel einer jener Sammelbände lautet. Österreich ist der Bezugspunkt für beides: für das Erreichen des Assimilationsziels und für seine (u.a. luegersche) Konditionierung oder gar Verhinderung. Dergestalt spaltet „Österreich“ sich schwierig auch hier im Portrait in die „Idee“ und in seine reale Gestalt. Die Konstellation der drei Gegenstände dieses Kapitels konkretisiert und physiognomisiert gleichsam anhand Saltenscher Texte die im Einleitungskapitel (2.2.1. bis 2.2.3) theoretisch dargestellten Problemkomplexe.

„Uns fehlt ein Mann.“
Felix Salten 1904.

6.1. Theodor Herzl

„Ich schloss mich ihm als einziger an, wurde mit ihm sogar befreundet, soweit man das mit Herzl konnte.“ Der Satz aus der nachgelassenen Autobiographie Saltens (S.44) ruft die Erinnerung an eine vielschichtige, über das Persönliche hinausreichende Beziehungskonstellation in den Jahren um die Wiener Jahrhundertwende zurück. Salten und Herzl waren ungarische, Budapester Juden. Zsiga Salzmann nannte Kraus den einen, Tivadar Herzl den anderen.¹ Sie blieben Schriftsteller, Journalisten, nachdem sie beide, wenngleich mit unterschiedlicher Entschlossenheit und Konsequenz, Zionisten geworden waren. Sich Herzl anzuschließen erforderte, wie dies in der Einleitung dargestellt worden ist (vgl. 2.2.2. und 2.2.3.), in jenen Jahren opponierenden Mut und eine besondere persönliche Motivation. Es war der Anschluss zunächst an dessen Ideen als zionistischer Politiker, über die Verbrüderung im Geiste des erwachten Judenstolzes aber mit Herzl sich befreundet fühlen zu können, verhinderte dessen stets spürbare, von manchen als eine fürstlich-aristokratische Distanz erlebte Haltung des „Königs von Zion“ im persönlichen Umgang. Herzls Stolz und Pathos, schreibt Heinrich York-Steiner,

konnte „bis zur Bedrückung der Anderen“ gehen.² In einer Erinnerung zu Herzls 25.Todestag schreibt Salten:

„Er war liebenswürdig, stellte sich gewollt auf gleich und gleich, doch man spürte das Gewollte, man fühlte seine angeborene Hoheit und selbst seine fröhlich kameradschaftliche Intimität behielt etwas von leutseliger Herablassung.“³

Selbst Martin Buber sprach von einer „charismatischen“ Beziehung, die Herzl zu Gegnern wie Gefolgsleuten hatte; darum, weil in ihm, so Buber, seine Person und die zionistische Sache eins waren.⁴ Die Erinnerung vieler Zeitgenossen bezeugt diese auch manchen Herzlianer verwirrende Haltung Herzls.⁵ „Ich bin nicht majorisierbar“, notierte der schon am 26.11.1895 in seine Tagebücher, die so voluminös gerieten, wie es dem missionarischen Selbstbewusstsein ihres Verfassers entsprach, zumindest in Fragen der Reform jüdischen Denkens und Handelns.

Herzls Erscheinung und die bestimmenden Merkmale seines persönlichen Verhaltens, darin stimmen die allermeisten Berichte von Zeitgenossen und Weggefährten über ihn überein, war bei aller Auszeichnung durch Würde, Noblesse und Liebenswürdigkeit charakterisiert auch aber durch eine Verslossenheit dem Ausdruck innerer Bewegungen gegenüber. Gerade diese Selbstdisziplinierung und sein missionarisches Selbstbewusstsein als moderner Heilsbringer des jüdischen Volkes bestimmten den Eindruck seiner fast unhistorischen Singularität. Herzls Individualität schien eine bezuglose, und derart war sie, wie die angeführten und noch vielfach variierten Epitheta belegen, als Erscheinung schon fixiert, gleichsam überklebt. Dies, so wird zu sehen sein, war ein Problem für den eigenartigen Zugriff, der Saltens physiognomische Porträtistik kennzeichnete.

Was über allen individuellen Habitus, für Schnitzler etwa sehr irritierend, die Distanz im persönlichen Umgang mit Herzl schon als Burschenschaftler später aber vor allem statusbedingt und quasiinstitutionell verstärkte, war zunächst seine höchst respektierte Stellung als Feuilletonredakteur der „Neuen Freien Presse“; Stefan Zweig berichtet anschaulich über die devote Beklommenheit, als er zum ersten Mal die Redaktionsstube Herzls in der Fichtegasse betrat. Der Nimbus der Gestalt Herzls bekam dann freilich noch ein anderes Maß als Zionistenführer. Herzl kannte, so erinnert sich Salten in seinem Palästina-Buch, „fortan nur unbedingte Anhänger [. . .] oder böswillige Widersacher.“⁶ Es veränderte sich damit seinen Verhältnis zu allen Menschen – die Schwäche aller „großen Führer“, so Salten. In der Anrede der erhaltenen Briefe Herzls an Salten wird aber auch die Unterscheidung erkennbar, die Herzl zwischen dem Verkehr innerhalb der zionistischen Gesinnungs- und Kampfgemeinschaft und den fortlaufenden literarisch-journalistischen Geschäften machte. Dort ist er der „Freund“ und „Bruder“ – „so oft du kommst, du sollst willkommen sein“, heißt es in einem Brief von Herzl an Salten am 21.2.1899 im Zusammenhang mit dessen Mitarbeit an der „Welt“ – hier nur „sehr geehrter Herr“ oder „Kollege“, und zwar in Briefen, die in unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft gewechselt wurden.⁷ Adolf Friedemann, der enge Mitarbeiter und erste Herzl-Biograph, hat dazu angemerkt, dass Herzl jedenfalls in öffentlichen Kundgebungen an einer starken Zerklüftung der Judenheit nicht gelegen war, und er unterschied sehr wohl zwischen den vorerst kaum zu gewinnenden Gegnern und den „avec lesquels nous nous – entendrons plus tard!“ „Unser Banner soll möglichst seidig wehen“, so Herzl Friedemann gegenüber.⁸ Zu Herzls charismatischem Selbstbewusstsein gehörte wohl beides: die entrückte Distanz des designierten Führers wie die integrative Motivierung.⁹ Auch die zionistische Bruderschaft, dies lassen die Hinweise in den vorhandenen Zeugnissen vermuten, hat die persönliche Distanz Herzl gegenüber nicht

verringert. Für Schnitzler und Beer-Hofmann war sie so wenig zu überspringen wie für einen aktiven Sympathisanten wie Salten. Zu beachten bleibt freilich bei der Kennzeichnung der persönlichen Beziehungen, dass es sich gerade angesichts der heiklen Fragen nach der jüdischen Identität um eine zeitliche Phase von wenigen, höchst turbulenten Jahren handelte. Herzl starb schon 1904 im Alter von 44 Jahren.

Dass sich Salten Herzl früh schon und „als einziger“ anschloss – gemeint ist wohl der engere und weitere literarische Freundes- und Bekanntenkreis um ihn herum –, dieser Aussage kann nach dem bisher Gesagten wohl vertraut werden. Darüber, wie sie sich persönlich kennen lernten, hat Salten in einem kurzen Erinnerungsaufsatz in englischer Sprache 1929 berichtet. Kurz nach der Veröffentlichung des „Judenstaates“ besuchte Herzl die Zeitungsredaktion, in der Salten arbeitete. „But it developed that he had not come for a discussion of literary matters. He had brought in his ‚Judenstaat‘, and was seeking to win our paper over to his cause.“ Salten schildert die Folgen seiner Lektüre der Schrift Herzls sehr bedeutsam. „I read his pamphlet the day he gave it to me; and today I may confess that the reading of it released my spirit.“¹⁰

In einer Reihe von Zeitungsartikeln und Buchkapiteln hat Salten in der charakteristischen Form seiner journalistischen Portraitkunst versucht, Herzls vieldeutige Erscheinung als Mensch, Literat und als Zionistenführer zu bestimmen. Es ist bei ihrer Betrachtung zu sehen, wie Salten die biographischen und politisch-ideologischen Ursachen von Herzls Wandlung zum Zionistenführer versteht, das Verhältnis ferner der charismatischen Persönlichkeit zur sozialen und politischen Bewegung, die er auslöste und schließlich auch, ob man von Salten innerhalb der Fraktionierungen der zionistischen Bewegung als einem „Herzlianer“ sprechen kann (vgl. dazu v.a. 2.2.3.).

Es war ein bewegendes Ereignis, als der „König von Zion“ begleitet von einer endlosen, auch äußerlich merkwürdigen und vielgestaltigen Trauergemeinde am 4.7.1904 auf dem Döblinger Friedhof zu Grabe getragen wurde. Es löste eine Flut von Gedenkartikeln und Würdigungen aus, und es ist in einer großen Zahl von Lebenserinnerungen auf das lebhafteste und farbigste beschrieben worden. Darüber und über Herzl und das Programm, das er formulierte und tätig zu verwirklichen suchte, ist im Einleitungskapitel gesprochen worden.

Saltens Nachruf auf Herzl erschien in der „Zeit“, er wurde in der „Welt“ und in der „Jüdischen Rundschau“ nachgedruckt, und er wurde geringfügig verändert aufgenommen in die Portraitsammlungen „Gestalten und Erscheinungen“ (1913) und „Geister der Zeit“ (1924).¹¹ Adolf Pollack ist in seiner unveröffentlichten „Zionistischen Chronologie“ voll des Lobes über Saltens Feuilleton.

„Ein zionistischer Mitarbeiter der ‚Zeit‘ Bela Felsenburg erzählte mir, dass Salten als man ihm am Montag in der Redaktion die Nachricht von Herzls Ableben mitteilte, so tief erschüttert war, dass er sich für Stunden einschloss und in dieser Zeit auch seinen Beitrag schrieb.“¹²

Die „sonderbare Doppelstellung“ Herzls in seinem kurzen, dramatischen Leben ist, so Saltens These, nur von der „künstlerischen Seite“ her zu verstehen. Herzls

„Künstlerdrang“, den die „Zeitungsschreiberei“ nicht befriedigt „und nicht den hohen Trieb der Seele zu stillen vermag, sinnt dem Schicksal des Judentums nach, dem er selbst entstammt ist, dessen Leiden ihn gelegentlich ergreifen, dessen Fehler ihn empören, dessen Stellung ihn beschämt.“

„Und ihm werden tausendjährige Verheißungen lebendig. Das Wort von dem Lande, das da verheißen ward, wacht auf mit dem gewaltigen, vom Echo der Jahrtausende, dröhnenden Donnerhall. Es ist nur erst ein Atelierraum, ein fünfter Akt, den ein Dichter zum ewigen Judendrama findet, eine künstlerische Wirkung, die sich ein Künstler aussinnt: wie dieses Volk, gesammelt aus den fernsten Erdenwinkeln, herbeipilgert, wie die Nachfahren derer, die einst ihre Harfen hingen an die Weiden zu Babylon, den Heimatboden betreten, und wie der Jubel unermesslich ist, wenn sie von den Höhen die Stadt vor sich liegen sehen: Gegrüßt seist du, Jerusalem!“

Der „Judenstaat“ als ein „Märchen“ eines Künstlers zunächst¹³; geschildert offenbar mit den Augen eines Künstlers, mit einer künstlerischen Wirkungsabsicht jedenfalls. Doch es entzündete, „ungeahnt wahrscheinlich und ungehofft“, ein Feuer der Begeisterung unter Juden überall in Europa. Unter ungezählten Dichtern, so Salten, begegnet es nur „den wenigsten, den auserlesensten [. . .], so tief, so aufwühlend, mit solcher Explosivkraft im Leben zu wirken.“ Es war die einschneidende Zäsur in Herzls Leben, er verließ die Literatur, „diese Schreibtischexistenz“, „dieses ganze papierne Getue“. Der „Einfall eines Feuilletonisten“ wurde zur „Idee“ und stellte den Feuilletonisten „als Führer vor eine verzweifelte, fanatische, ekstatisch erregte, hoffnungstrunkene Masse.“ Seine Größe war es, „daß er es unternahm, den letzten Akt des Judendramas nicht nur zu denken, sondern ihn auch zu inszenieren.“ Aller Missgunst und allem Hohn der „ironischen Juden“ entgegen, „ging er mit enormer Energie ins Praktische.“ Ein paar Seiten folgen dann noch, die dem Schriftsteller Herzl gewidmet sind, und zwar dem Zeitungsschriftsteller, dem Meister des Feuilletons.

Von dem Theaterschriftsteller, von dem Dramatiker Herzl ist hier nicht die Rede, wie sehr es auch dessen höchster künstlerischer Ambition entsprach, als solcher zu gelten und einmal auf die Bühne des Burgtheaters zu gelangen. Von dem Dramatiker Herzl hatte Salten, in gelegentlich fast etwas demonstrativer Wahrung seiner kritischen Unabhängigkeit, nicht die beste Meinung. Über Herzls Burgtheaterstück „I love you“ hatte er zur Uraufführung geurteilt: „Ein Scherz, der leider nicht zum besten gelungen ist.“ Die Handlung „wird mit allzu äußerlichen Behelfen und ziemlich verbrauchten Mitteln vorwärts bewegt.“¹⁴ Über Saltens kritische Haltung zum „Neuen Ghetto“ ist schon die Rede gewesen.

Saltens Beschreibung von Herzls Feuilletonkunst in dem letzten Teil des Gedenkartikels setzt freilich einen wirkungsberechneten Kontrast zu der opferreichen Mission des Judenführers; unvermeidlich dabei auch das Phrasenhafte. Salten hebt das kostbar Ornamentale, freilich in „einer lächelnde(n), schmerzlich-ironische(n) Art“, an Herzls Schriftstellerarbeit für die Zeitung hervor; die „Grazie“, die „vornehmsten Manieren“, die nie „leidenschaftlich laute Akzente“ sich durchgehen ließen. Herzl, und die Feuilletonisten überhaupt, sind die Redner an eine Zuhörerschaft, „die undankbar ist, und sich rasch verläuft, wenn der Redner schweigt.“ Der Verweis auf die Flüchtigkeit des Feuilletons, kurz beklatscht und schnell vergessen, setzt am Ende des Artikels einen rhetorisch-stilistisch effektvollen Kontrapunkt zu dem heroisch sich aufopfernden, so früh abgebrochenen, dennoch die Geschichte bewegenden Leben Theodor Herzls.

Nicht biographisch-psychologische Herleitungen, nicht die Reflexion historischer und gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse, innerhalb derer Herzl stand und handelte, bestimmen Saltens Ausführungen hier, sondern ihn fasziniert Herzls „Doppelstellung“ als Künstler, gerade in seiner intimen und flüchtigen Feuilletonkunst, und als Mensch und geschichtswirksame Gestalt. Diese „sonderbare Doppelstellung“ ist es, die Saltens porträtistische Inszenierungsphantasie weckt; wie ein Literat, der sonst „hinter verhängten Fenstern“ arbeitet, zu wirken beginnt in eine scheinbar historische Dimension. Das Szenarium sieht Herzls Judenstaats-Broschüre darum zunächst nur als „Ateliertraum“, als Ersinnen einer künstlerischen Wirkung gleichsam für den letzten Akt des ewigen Judendramas, um dann die historischen Konsequenzen umso eruptiver und dramatischer darstellen zu können. Herzls religiöse Indifferenz, sein ideologischer und diplomatischer Pragmatismus, sein politischer, an konkreten Zuständen und ihren Veränderungsmöglichkeiten interessierter Zionismus – all das passt nicht in den an Zuspitzung interessierten, dramatischen Inszenierungsstil von Saltens Portraitkonzept, das hier freilich noch eher ansatzhaft, wenig ausgeführt im Vergleich etwa mit den Lueger - Portraits erscheint. Soviel aber wird deutlich: Salten will den großen dramatischen und tragischen Bogen; die Wandlung des stolzen jüdischen Individuums, den die Leiden seines Volkes nur „gelegentlich“ ergreifen, dessen Dürftigkeit ihn aber umso leichter verärgert und beschämt, zum Helden und Märtyrer von dessen historischem Schicksal; er will das Gegenüber von dem „auserlesenen“ Einzelnen und der bewegten, erschütterten Masse. Hier findet „Wirkung“ statt, wird aus dem „Einfall“, aus seiner „papiernen“ Existenz, großer historischer Aufruhr. Hier ist Saltens Darstellung metaphernreich beredt, suggestiv und von dramaturgischem Geschick: Ankunft schließlich in dem Land der Verheißung, in Jerusalem. Sentimentaler Appell und biblisches Pathos (von den Harfen an den Weiden Babylons ist auch hier die Rede), Pathos, liturgische Formel, sprachlicher Feuilletonschmuck und effektvolle Selbstdenunziation feuilletonistischen Handwerks („Schreibtischexistenz“, „papiernes Getue“) – alle Mittel an Illumination und kulminativer Regie bietet Salten auf, um die Szene glaubhaft zu machen. Der versponnene Künstler wird, halb unfreiwillig, aufgrund eines „Märchens“, das er ersann, zum designierten und charismatischen Führer eines Volkes. Nur wenig Zeit rastlosen Wirkens für seine Idee, für sein Volk bleibt ihm noch, dann stirbt er in jungen Jahren, „müdgearbeitet“ und „wundgekränkt“ – von wem? Von den „ironischen Juden“? Von dem Unverständnis der Mitwelt, die seine hochfliegende Vision nicht begriff? Stoff in der Tat für ein „Märchen“, für mehrere. Das Phänomen des großen Einzelnen ist etwas Unableitbares. Es passt nicht schlecht zu Herzls inspirativem Selbstverständnis, das er dem Tagebuch anvertraute: „Es arbeitet mich“, notierte er am 16.4.1896. Dem Feuilletonisten, dem nach der rauschhaften Niederschrift der Judenstaats-Broschüre alles „Handlung geworden“ war, blieb der „professional politician“ „sehr zuwider“ (Tgb. 5.8.1898).¹⁵ Wenig psychologische Reflexion, konkrete motivationale Gesichtspunkte, wenig Hinweise auf das Biographische, etwa auch auf Herzls technische und ökonomische Interessen enthält darum Saltens Portrait, auch die späteren. Ironisch verweist der Zeitzeuge York-Steiner darauf, dass der nüchterne Realist Herzl besonders auf romantische Naturen wirkte.

Bahr etwa, um aus dem unmittelbaren Umkreis Saltens einen zu nennen, der freilich, als Nichtjude, unbefangener und persönlich wohl auch vertrauter Herzl gegenüber stand, hat gerade diesem persönlich-biographischen und motivationalen Gesichtspunkten genauere Betrachtung gewidmet, den „psychologische(n) Motive(n) seiner [Herzls] Rückkehr zum Judentum.“ Er sprach am selben Gedenkabend, an dem auch Salten über Herzl sprach. Viel sah Bahr schon an den viel gelesenen vorzionistischen „geistvollen und heitern Schriften“ Herzls von „Zorn, Traurigkeit und Schmerz“ geprägt.¹⁶

Deutlich wird an diesen Ausführungen freilich auch eine Auffassung der Person Herzls, die beide Jungwiener Literaten, Bahr und Salten, teilen; eine Deutung, die das Leben Herzls durchaus nicht in zwei geistig-biographische Hälften teilt: eine zionistische und eine vorzionistische, eine „nur“ schriftstellerische und eine, die einer historisch-messianischen Vision geweihte. Diese Diskontinuitätsthese ist in vielen Herzl gewidmeten Untersuchungen vor allem von Zionisten aber nicht nur von ihnen verfochten worden.¹⁷ Die historischen Bedingungen entrückte charismatische Substanz und die eigene Logik der Wirksamkeit des großen Einzelnen, so Saltens transzendierendes Verständnis Herzls, lässt eine solche Zwei-Hälften-Theorie so wenig zu wie viel Psychologie in der Deutung der autonomen Persönlichkeit.

Herzl als die große, singuläre Gestalt ist in Saltens Portrait also nicht identifiziert mit dem Volk, dem er entstammt. Sein Außerhalbstehen ist in Saltens Konzept vor allem bestimmt durch sein Dichtersein. Soviel diese Bestimmung auch eine menschliche Qualifizierung enthält, erlaubt sich Salten dabei doch auch einen diskreten Hinweis auf Herzls Eitelkeit; darauf, dass er sein Märchen, als es ihm zum historischen Plan wird, „inszeniert“, dass er sich „berauschte [. . .] an dem größten Erlebnis, das einem Dichter beschieden sein kann: die eigenen Gedanken zur Wirklichkeit sich erheben sehen.“

Eine Stellungnahme zu seinen Ideen wird in Saltens Portrait von 1904 nicht formuliert, freilich wird auch keine Haltung absichtsvoller, verkrampfter Vermeidung des jüdischen Themas, wie in so manch anderem Gedenkartikel, erkennbar. Einen „Chor von Tieren“ nannte Beer-Hofmann in einem Brief an Salten, was sich in der Presse zum Tode Herzls artikulierte. Verständnisvoll hoben seine Gedanken sich davon ab.¹⁸

Herzl bleibt der unergründbar große Einzelne – wenn auch in unterschiedlichen Modulationen des Themas – bei Salten auch in den späteren Kommentaren.

Als solcher gab er ein einzigartiges Beispiel des stolzen und unbedingten Bekenntnisses zum Judentum. In dieser existentiell und moralisch beispielgebenden Haltung, in dem provozierenden Appell an den Stolz der Juden auf ihre Jahrtausende alte ethische und kulturelle Leistung, provozierend für die christliche Gesellschaft wie für die Assimilanten, hat Salten als Redner – da wohl für ein rein jüdisches Publikum – vor allem das Wesentliche an der Erscheinung Herzls akzentuiert. So in seiner begeistert applaudierten Gedenkrede bei dem von der poale - zionistischen Organisation Wiens veranstalteten Herzl-Abend am 6.12.1908 im Hotel Continental. Juden und das Judentum werden nicht gerechtfertigt dadurch, dass unter Juden stets große Künstler, Gelehrte, Sportler, Handwerker waren, sondern:

„Wir brauchen Beispiele dafür, daß ein Jude imstande ist, ein Jude zu sein! Noch immer brauchen wir sie, l e i d e r! [. . .] Wir haben – seit wir aus dem Ghetto entlassen wurden – die Judendemut erlebt, die Judenangst, die Judenfrechheit auch, den Judenübermut, die Judenzudringlichkeit und die Judenscham. Aber in Theodor Herzl haben wir zuerst den Judenstolz erlebt, die Judenwürde.“

Herzls Beispiel verlangt („heute verlangen wir“), „daß einer in seinem Gemüt und in seinen Gedanken erfüllt ist von der Zugehörigkeit zu seinem Volke, dessen Kulturgeschichte älter ist, als die Kultur all der übrigen Völker, in deren Mitte wir leben.“ Die so forcierte Betonung von Stolz, Würde und herausforderndem Avantgardebewusstsein rührt an ein Missgeschick, ein Scheitern. Salten beschreibt es zunächst als Verletzung der kollektiven Biographie der Juden. Durch das rhetorische Pathos und die Wir - Suppositionen hindurch scheint allerdings etwas auch persönlich Biographisches

erkennbar zu werden, das die Identifikation mit Herzl, den reaktiven Stolz und das Avantgardebewusstsein so nahe legen.

„Wie Herzl aus seinem eigenen Leben, aus dieser äußerlich glanzvollen und behaglichen Existenz den Weg zum Judentum fand, wie inmitten dieser christlichen Bürgerwelt, inmitten dieses christlichen Staatswesens die Sehnsucht nach dem Judenstaat in ihm erglühte, das wüßte ich aus biographischen Einzelheiten nicht zu belegen. Ich habe ihn in jener Zeit, vor 1895, nicht gekannt, und als ich ihn kennen lernte, haben wir uns darüber zu schnell verständigt, als daß er hätte Geschichten erzählen müssen. Wenn diese Dinge zur Sprache kommen, die uns Juden fortreiben von den . . . andern, dann genügt es, daß wir einander in die Augen sehen! (Zustimmung). Wir haben alle dasselbe erstrebt! Wir sind vertrauensvoll in diese Kulturgemeinschaft eingetreten. Vertrauensvoll? Mehr als das! Begeistert, opferfreudig, hingebend! Und jeder von uns hat seinen Tag gehabt, an dem ihm zu Mute war, als sei er in einen schmähhlichen Hinterhalt gelockt worden! (Stürmische Zustimmung.) Jeder von uns hat seinen Tag gehabt, an dem er fühlte, daß sein treuherziger Glaube betrogen, sein Vertrauen mißbraucht und seine Hingabe bespuckt wurde. Jeder von uns hat eines Tages gesehen, daß er wehrlos, hoffnungslos einer Übermacht preisgegeben ist, die ebenso tückisch ist wie feig, ebenso unversöhnlich wie wortbrüchig!“¹⁹

Saltens tribunale Rede pointiert die Alternativen scharf und polemisch, der suggestive Appell kollektiviert – im Wortsinne – die Verletzungen und die Gefühle tausendfachen Betrogenseins zum identifikatorischen Pathos in parallelistischen Satzsequenzen – hin auf die befreiende Tat, auf Herzl. „Hier haben Sie den Weg, den Theodor Herzl gegangen ist“, so setzt Salten an der oben angeführten Stelle mit rhetorischem Wirkungsinstinkt nach, die erlösende Perspektive eröffnend.

Die Stelle des Führers freilich ist nach Herzls Tod verweist.

„Uns fehlt ein Mann. Bis er erscheint, wollen wir arbeiten, den Boden bereiten, uns geben, damit der Führer ein starkes Heer finde [. . .] Die Leuchte, die er entzündet, war er selbst. Und wie eine Fackel ist er für uns verbrannt. Aber das erwachte Judentum wird nicht mehr einschlummern. Es wird sich vom Humanitätsschwindel nicht mehr betäuben lassen.“

Saltens agitatorische Erweckungs-Rhetorik stimuliert Kriegsbegeisterung:

„Noch leben wir im Krieg. Wer heute Milde predigt, Versöhnung und Liebe, der ist entweder ein Heuchler oder ein Trottel. Ich möchte weder das eine noch das andere sein. Sonst wäre ich nicht würdig, über T h e o d o r H e r z l zu sprechen.“

Die eschatologische Erwartung der Erscheinung eines neuen Führers, ist, so wurde schon im Einleitungskapitel im Zusammenhang mit Bahrs frühem Ibsen-Aufsatz erwähnt, ein Grundmotiv der künstlerischen Moderne in Österreich. Hier, im Zusammenhang mit Gedanken zur jüdischen Moderne, wird sie neu, mit Kitsch und Bibelpathos, variiert. Und mit heftiger, martialischer Assimilationskritik. Das Porträtistische verknüpft sich . . . eher tritt es noch zurück hinter die tendenziöse Historiographie des modernen Judentums; hier jedenfalls vor einem begeisterungsfähigen zionistischen Publikum. „Stürmischer, anhaltender, wiederholter Beifall“ antwortet der Rede Saltens. „Redner wird beglückwünscht.“²⁰

Salten hat, unter gänzlich veränderten historischen Umständen, in einem Artikel in der „Neuen Freien Presse“ zum 20.Todestag Herzls noch mal an dessen erstes, heftig

umkämpftes Auftreten als Zionistenführer erinnert.²¹ Herzls Leben nach seinem zionistischen Manifest, so Salten, war „Kampf“, und dieser Kampf hatte viele Gegner.

„Er stand im Kampf und er kämpfte, mit Tapferkeit, mit Erbitterung, mit grobgesponnenen Intrigen, mit feinsten staatsmännischer Kunst, mit offenem Visier und in allerlei Masken. Er kämpfte gegen Türken, Christen und Juden. Am meisten aber gegen Juden.“

Von der psychologischen Raffinesse seiner polemischen Rhetorik gerade im Streit um den Zionismus hat Salten noch nichts verloren. Der „Judenstaat“ trug Herzl zunächst „das gehässige Spottgelächter aller reichen und satten Großstadtjuden ein, all dieser Flüchtlinge ihres eigenen Blutes, dieser entfärbten, banalen, selbstzufriedenen Sippschaft, die sich für ihr Geld Orden, Titel und Adelsbriefe gekauft hat, die in Snobismus zerfloss, wenn sie von aristokratischen Patronessen angesprochen wurde, und die sich einbildete, das Versöhnungswerk zwischen Juden und Christen sei restlos gelungen, wenn ein Graf ihre Tischeinladung annahm.“ Erführe Herzl heute, so Saltens zionistisch-polemischer Seitenhieb, „wie leicht die Juden Unsummen für alle möglichen Zwecke hergeben, wie schwer aber und wie zögernd und wie wenig für ihre eigene Sache, er würde sein bitterstes Lächeln lächeln und leise vor sich hinsagen: ‚Daran erkenne ich sie!‘“ Zwar durfte inzwischen auch in der „Neuen Freien Presse“ offener über den Zionismus geredet werden, soviel unversöhnliche Polemik gegen das gesamte jüdische Milieu, das diese Zeitung ja recht eigentlich repräsentierte, war doch sicher spektakulär. Spott, Neid, Böswilligkeit der jüdischen Gesellschaft damals aber richtete sich, so Salten weiter, nicht nur gegen seine herausfordernde Bestandsaufnahme der Judenfrage und seine Vorschläge zu ihrer Lösung, sondern vielfach auch gegen seine Person von Seiten derer, die sich besserer Herkunft wähten, gegen seine Geburt als ungarischer, Budapester Jude. Ideologische Kritik am Assimilantentum mischt sich auch hier mit sozialer Kritik und Klage über innerjüdische Diskriminierungserfahrung.

Gegenüber all den Verbiegungen des assimilierten Judentums erwachte „in den Blättern dieser Schrift“ – des „Judenstaates“ – „ein stolzer, freier Mensch aus dem Angleichungstraum.“ Es war persönlich erlebte Kränkung als Student, und es war nüchterne Einsicht in die Unveränderbarkeit der „Wand des Hasses, von der die Juden zurückgestoßen wurden, an der ihre heißesten Bemühungen zerschellten.“ Ideologisch deutet Salten im historischen Rückblick jetzt die paradigmatische Wandlung in der Behandlung der Judenfrage bei Herzl wie folgt:

„Herzl betrat damit den Boden, den unsichtbaren, aber sicheren und schwellend reichen Heimatboden der Bibel. Er war durchströmt von der ungeheuren Vergangenheit, von der strengen und reinen Ethik seines Volkes, und wie der Sohn der Erde, Antäus, unüberwindliche Kräfte empfing, so oft er die Mutter berührte, wuchsen auch ihm neue Ströme von Kraft, da er den alten heiligen Mutterboden der Bibel berührt hatte.“

Das sind feuilletonistische Deklamationen, die – fälschlich – über Herzls Lebenswerk die Gloriele eines biblisch fundierten Zionismus werfen sollen, eine spirituelle Inspiration aus den Kraftquellen jüdischen Glaubens. Bemerkenswerter sind Saltens Ausführungen zu den Adressaten von Herzls erweckender Botschaft.

„Er rief wieder nach Jerusalem. Nicht die Großstadtjuden, nicht die Reichen, auch nicht die in irgendeinem Heimatboden Verwurzelten. Aber die Armen, die Verfolgten, die Unterdrückten und Entrechteten, die Masse des Volkes in Polen, Rußland, Rumänien, die ewig

Vertriebenen, die Heimatlosen, die beständig von den Tragödien der Pogrome dezimiert wurden.“

„Er brachte seine Kunst, seinen komfortablen, angenehmen Ruhm, sein Vermögen, ja, sein Leben den Aermsten der Armen, den Bedrücktesten der Bedrückten zum Opfer.“

Herzl wird zum „Märtyrer einer großen Idee“, zur verklärten Erscheinung und darin zum Reintegrator; derart vielleicht aber auch akzeptabler für die Leser der Wiener liberalen Presse, die weder damals noch heute, 1924, an die Vernunft von Herzls Plänen glauben mochten und ja, so Saltens Ausführungen, für den neuen jüdischen Staat in Palästina auch gar nicht in Aussicht genommen waren.

Freilich, so Salten auch hier wieder, es war die Idee eines „Künstlers“, einer „nobeln, empfindlichen Seele“, die inzwischen irreversible Resultate nicht nur in Palästina, sondern im Judentum weltweit erzeugt hat. „So kann es niemals vergessen werden“, so Saltens Fazit, „daß es ein Dichter war, der die Befreiung des jüdischen Volkes unternommen hat.“ Der gefeierte Künstler, der allen Ruhm und allen Lebenskomfort hingibt, um den Schicksalsweg seines Volkes zu verändern, ein Martyrium, dem er früh zum Opfer fällt, von tausend Feinden „müdgehetzt“, ein „Moses des fin de siècle“ – auch diese stilisierende Kennzeichnung Herzls mag das Portrait des Zionistenführers für die Leser der „Neuen Freien Presse“ lesbarer gemacht haben. Es war ja das Schicksal jenes Dichters, dessen Feuilletons sie vor langer Zeit einmal mit so großem Vergnügen gelesen hatten.

Wie nahe Salten in den 20er Jahren der zionistischen Bewegung, wie sehr er, zwar nicht unmittelbar in ihr tätig, ihr dennoch aber als einer der wenigen prominenten Künstler verbunden war, bezeugt die Tatsache, dass er als Festredner bei der zionistischen Feier zu Herzls 25.Todestag am 22.6.1929 eingeladen war; apostrophiert schon als einer der frühen heroischen Weggefährten des Führers und Begründers des modernen Nationaljudentums.²² Salten erinnert, dieser Auszeichnung wohlbewusst, gleich zu Beginn an die Anfänge der persönlichen Beziehung zu Herzl; wie er eines Tages mit den Worten „Ich grüße das Handwerk“ in das Redaktionszimmer trat, in dem Salten als „kümmerliche(r), blutjunge(r) Anfänger“ am Schreibtisch saß. Es war das Erscheinen eines Mannes, „den alle Zeichen als bedeutenden Menschen ankündigten.“ Was auf kaum einen Zeitgenossen, der sich an Herzl erinnerte, seinen Eindruck verfehlte, dem widmet sich natürlich auch Saltens physiognomische Anschauung ausführlich: Herzls äußerer Erscheinung und persönlicher Ausstrahlung. Kaum lässt sich aber sagen, dass Salten den geläufigen Kennzeichnungen etwas charakteristisch Neues hinzufügt. Herzl war „bezwingend schön“ und Salten „empfand im Augenblick, dass er nun etwas Unvergessliches, etwas Entscheidendes erlebte.“ Salten akzentuiert mit besonderem Nachdruck diese positive, aufweckende Bedeutung der Begegnung mit Herzl für ihn, von deren näheren Umständen wenig gesagt wird. Scharf, vernichtender, intellektuell und moralisch, fällt Saltens Urteil über das Echo aus, das Herzls Judenstaatsideen im Milieu des Wiener Intellektuellen seiner Zeit fand. Vor der zionistischen Versammlung spricht Salten als ein historisch Gerechtfertigter und Bestätigter.

„Manche schüttelten sich vor Heiterkeit, als habe man ihnen einen glänzenden jüdischen Witz erzählt. Kurz nachher begann ihr Spott, begann mit vielen stumpfen und scharfen Nadelstichen ihr Hohn; dieser Hohn, den Herzl nicht ertragen konnte, der ihm eine der tödlichen Wunden zugefügt hat, an denen er gestorben ist.“

Der Visionär und historische Akteur zugleich ist im tiefsten getroffen und verletzt durch die Kritik und den Spott der Kaffeehausintellektuellen. Ein militantes, ein dogmatisches Urteil aus zionistischem Parteigeist, so scheint es. Aber Salten relativiert es sogleich wieder in einer charakteristischen Weise, die etwas von seinem Dilemma als Grenzgänger zwischen liberaler Assimilationskultur und zionistischem Bekenntnis enthüllt.

„War es anders zu erwarten? Nein. Damals nicht. Die Männer, die um jene Zeit graue Haare hatten, auch die Männer, die zu Herzls Altersgenossen zählten, waren in der Epoche des Liberalismus aufgewachsen, erzogen und in der liberalen Weltanschauung wurzelhaft beheimatet.“

Salten erläutert historisch breit die Ursachen jenes „naiven Irrtums“ des Glaubens an versöhnende, gutherzige Ideale, die Ursachen, die zum Missverstehen Herzls auch unter den jüdischen Intellektuellen Wiens führen musste. Aber nicht nur historische Erläuterung dient Salten zur Begründung jenes Missverständnisses, sondern er erinnert mit einer gewissen Nostalgie an die von Lueger regierte Wienerstadt, „wo feindliche Gesinnungen so friedlich sich miteinander mengten, wo kein Mensch politische Programme wichtig zu nehmen schien, wo die Gegner ebenso bereit waren, einander zu umarmen, wie einander die Schädel einzuschlagen.“ In diesem Milieu konnte Herzls revolutionäres Judenprogramm auf keinen fruchtbaren Boden fallen, versichert Salten. Juden, und gerade die intellektuellen Juden, waren in der Lueger - Zeit in einer schwierigen Lage, die die Zurückweisung Herzls greifbar macht.

„Sie wußten gar nicht, wie tragisch ihre Situation war. Sie wollten es nicht wissen, wollten nichts davon hören. Sie liebten dieses Österreich inbrünstig, empfanden es in ihrer tiefsten Seele als ihr Vaterland und wurden nun ‚Fremdlinge‘ gescholten. Dort ausgeschlossen werden, wo man liebt; dort verstoßen sein, wo man sich zugehörig fühlt; dort Schimpf einstecken, wo man Gutes tut; dort angespuckt werden, wo man gleich allen anderen Blutopfer bringt – wenn das keine tragische Situation ist, dann gibt es überhaupt keine.“

Die eindringliche Kennzeichnung des Dilemmas, des kollektiv-ideologischen und des psychologischen Dilemmas genügt Salten, um – ausdrücklich – die ablehnende Reaktion der Wiener intellektuellen Juden Herzl gegenüber zu entschuldigen.

In bemerkenswerter Weise darüber hinaus bekennt er sich selber, 1929, zu den Voraussetzungen des kulturellen Assimilationsbewusstseins der jüdischen Intelligenz um 1900. Was er früher Feigheit nannte gegenüber dem Angespucktwerden, versteht Salten in dem gleichzeitig erschienenen NFP - Aufsatz als Tragik, die seiner ins Alter gekommenen Generation. Der „Friede unserer Seele“ war damals nicht zu gefährden von der Gehässigkeit derer, die Juden aus der deutschen Kultur verbannen wollen.

„Wir Juden, die wir Österreich als unser Vaterland betrachten, die wir Wien von Herzen lieben, wir wissen, daß wir dasselbe Recht daran haben wie die anderen. In dieser Erde ruhen seit Jahrhunderten die Gebeine unserer Vorfahren. Sie haben zehnfach ihre Bürgerpflicht erfüllt, aber selbst der Beste unter ihnen, hat kaum ein Zehntel der bürgerlichen Rechte genießen dürfen, die dem Schlechtesten voll zuteil werden, wenn er nur ein Arier ist. Gibt es auch keine Stammesgemeinschaft, so gibt es doch eine Sprach- und Kulturgemeinschaft, die ebenso binden muß.“

Wenn jenes andere schon nicht mehr gelten darf, so soll wenigstens Sprache und Kultur noch binden. Diese Haltung macht, worüber später noch genauer zu sprechen

ist, Saltens eher integrationistische Haltung in den jüdischen Fragen in diesen Jahren deutlich. Ihr Integrationismus in Fragen einer auch gesellschaftlich irgend wirksamen deutsch-österreichisch-jüdischen Kulturgemeinschaft klingt 1929 freilich eher wie ein klagender Appell. Salten untermauert seine historisch-sachliche Erklärung des notwendigen Missverständnisses Herzl gegenüber mit für ihn ebenso charakteristischen geschichtsideologischen Maximen.

„Alles in dieser Welt vollzieht sich nach geheimnisvollen, tiefen, folgerichtigen Gesetzen. Das ist mein persönlicher fester Glaube. Meist kennen wir diese Gesetze in der Stunde, in der wir ihnen unterliegen, überhaupt nicht. Manchmal ahnen ganz wenige ein Weniges davon. Und erst lange nachher gewahrt man den ehernen Arm, der das Geschick der Menschheit lenkt.“

Diese Geschichtsmetaphysik und die Darstellung historischer Zwangsläufigkeit zugleich freilich, die seinerzeit das Missverstehen, die Unerkennbarkeit Herzls verursachte, werden in Saltens Rede, in einem rhetorisch-logischen Kunstgriff gleichsam, zur Folie, auf der sich Herzls Eminenz („Prinz seiner Herkunft, ein fürstlicher Bekenner seines Blutes“), sein historisches Format genauer abzeichnen lässt; zugehörig „zu den Trägern, zu den Verkündern der Zukunft.“ Herzls Märtyrertat versteht Salten 1929 als Aufhebung jener Tragik der Assimilierten, denen der blinde Hass damals ihre Assimilation bestritt.

Herzl nimmt aber auch von heute lebenden Juden diese Tragik, weil man es, so Salten, „längst verstanden hat, daß niemand, der irgendwo in Europa wurzelt, sich von seinem Mutterboden losreißen soll, um nach Palästina auszuwandern. Jetzt weiß man, daß dieser Weg den Wurzellosen geöffnet ist, den Entrechteten, den Erniedrigten, der Weg in die Freiheit, in das Land der Väter. Jetzt weiß man, daß sie sich dort zu neuen Menschen auf alter Erde wandeln. Diese stille, mühselige, opfervolle Tat, enthusiastisch geleistet von den Aermsten und Verfolgtesten, fordert die tätige Unterstützung der seßhaft Gewordenen, fordert, daß die in Europa, in Amerika oder sonstwo Verwurzelten sich überall zur Hilfe am Aufbau bekennen, daß sie sich zu ihrer Abkunft, zu ihrem Blut bekennen – und der Welt ist ein Schauspiel sittlicher Kraft ohnegleichen gegeben.“

Die kuriose Pointe von Saltens Zionismus deutet sich hier an: den hier in heimischem „Mutterboden“ Sesshaften wird ihre Assimilationsfeigheit, ihre Hetze gegen Herzl verziehen, sie waren eigentlich nicht gemeint mit Herzls Botschaft. Absolution geschieht um den Preis der Unterstützung des Judenstaates in Palästina. Soviel Recht darin diesen gegeben wird, soviel Recht widerfährt gleichzeitig auch den Pionieren im Orient, deren Tat messianisch gedeutet wird. Beide in idealer Einheit und, so Salten, der Welt zeigend, was doch in dem jüdischen Volk steckt. Der Zionismus Saltens um 1900 ist, hier wird es deutlich, ein anderer als der um 1930: ein visionärer Dichtertraum damals, ästhetische Kategorien, die schroffer Polarisierung nicht auswichen; ein eher integrativer, kulturpolitischer und zugleich individuell einfühlsamer, vielerlei Zugänge schaffender Appell 30 Jahre später. Er versucht Gräben wieder zuzuschütten, beschwört Loyalitäten, nicht nur jüdische, sondern auch so prekäre wie die an die Einwurzelung vieler Juden im deutschösterreichischen Mutterboden. Dieser Boden, nicht als „Stammesgemeinschaft“, aber doch als Kultur- und Sprachgemeinschaft, scheint ihm 1929 noch verlässlich. Eine Illusion nennt er es eher, sich von diesem Mutterboden befreien zu wollen und zu können, zu allerwenigst wohl von denen zu erwarten und zu fordern, die an der Kultur dieses Mutterbodens mitschaffen.

Eingeladen nach Erez Israel sind die „Wurzellosen“, wohl vor allem die des fernen Ostens. Salten nennt sie dennoch die charismatischen Juden und stellt damit erneut – ohne Antwort – die Frage, wie es um das Verhältnis von charismatischem Bekenntnis und kultureller Verwurzelung steht.

Das Resultat und das Verdienst von Herzls Werk war, so Saltens, nachvollziehbare Schlussfolgerung, dass sich Juden, so weit auch zivilisatorisch voneinander entfernt, in ihrer Gemeinsamkeit und Solidarität als Juden verstehen konnten. „Es mußte“, so Saltens Vorstellung der historischen Gesetzmäßigkeit, „ein kultivierter, ein westlicher, ein wienerisch-pariserischer Jude sein“, dem diese Tat gelang. Aufgeklärt genug, so könnte man Salten hier verstehen, aufgeklärt aber auch über die Verluste dieses Aufklärungsweges und über seine Illusionen, die erst über eine Wiederannäherung und Solidarisierung der westlichen Juden mit dem „Kern des jüdischen Volkes“, mit den Menschen, „die in Polen, Rumänien, Rußland leben“, wieder zu beheben waren.

„Durch Theodor Herzl sind wir aller wehleidigen Sentimentalitäten entledigt. [. . .] Wir stehen in einem Kampf. Wenn auch zahllose blutige Opfer gefallen sind und immer noch fallen – wir haben manchen Sieg errungen und mancher Sieg winkt uns noch.“ Das „Wir“ des Redners in der zionistischen Gedenkstunde ist so wörtlich allerdings nicht zu nehmen. „Ich bin nicht Ihr Parteigenosse, so wenig ich irgendeiner anderen Partei als Genosse angehöre.“ Sprechen möchte Salten nur als „Ihr Bruder im Sinne Herzls“, und diese Bruderschaft versteht er vor allem als Weggefährte Herzls. „So habe ich keine andere Legitimation, als daß ich so glücklich war, Theodor Herzl in seiner Schicksalsstunde zu begegnen, zu begreifen und zu lieben.“

Vorherrschend ist in dieser Stellungnahme zu Herzl 1929 ein eher historischer, erklärender Ansatz, formuliert von einem zeitgeschichtlichen Akteur und Freund Herzls. Die Zeiten hatten sich gewandelt, sowohl der Zionismus wie die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, mit denen das Leben der Juden sich auseinander zu setzen hatte. Schon 1925 in der Einleitung zu dem Herzl-Kapitel des Palästina-Buchs hatte Salten in der Vision Herzls am Jaffator in Jerusalem den deutschen Kaiser erwartend von der Herzl-Zeit als „eine(r) ganz andere(n), eine(r) vollkommen veraltete(n) Zeit“ gesprochen. Auch diese zeitliche Entrückung gibt der Stimme dessen, der damals dabei war, Gewicht.

Mit der Designation Herzls außerhalb geschichtlicher Bezüge, von dessen Verhaltenshabitus durchaus gefördert, hängt ein „Mangel“ der Herzl-Portraits von Salten zusammen, worauf eingangs schon hingewiesen wurde. Sie enthalten wenig Portrait, vor allem gerade wenig physiognomische Portraitelemente – wenig jedenfalls über eine Variation der geläufigen charismatischen Kennzeichnungen Herzls hinaus –, wie sie sonst entsprechende Arbeiten Saltens auszeichnen. Darum, weil ihr Gegenstand paradox zu wenig und zu viel individuellen Charakter hatte. Zu wenig jedenfalls, weil seine endogene Besonderheit sich nicht charakteristisch genug in einem bodenständigen und authentischen Allgemeineren widerspiegelte – „Extrakt“ zu sein nennt Salten oft dieses Moment – und zugleich dieses überstieg. Herzl war zumindest als Zionistenführer ganz und gar eine gleichsam unphysiognomische Individualität. Er stellte das riesenhafte, entrückte Format einer Gestalt dar, die keinen Anhaltspunkt, keine Klebefläche bot für porträtistische Markierungen. Und er war ganz und gar öffentliche Person, der in seinem Habitus kaum Einblick bot in Zwischenräume von Privatem und Öffentlichem; Pragmatiker und zugleich verkörperte Aura, wie er sie im

Tagebuch auch beredt genug von sich entwarf. Stets sah man ihn auch im Repertoire seiner Körpersprache nur im Dienst einer historischen Mission, von ihr diszipliniert. Dies begünstigte die feuilletonistische Heroisierung, der Versuch physiognomisch zu kennzeichnen glitt an einer journalistisch schon so präformierten Gestalt allerdings ebenso leicht ab. Zu hoch erscheint Herzl über den Seinen. Die Abstraktion verhindert, was Saltens Porträtistik sonst stimuliert: den Einzelnen und das Kollektiv in einer perspektivenreichen und bilderproduzierenden Korrelation und Interaktion zu zeigen. Salten gelingt es nicht, sich von bereits verfügbaren topoi für das Herzl-Portrait zu befreien. Kann es auch als ein Ausdruck persönlichen Engagements, heiklen Involviertseins verstanden werden, das Salten jene journalistische Unbefangenheit und enthüllende rhetorische Lebendigkeit gegenüber Herzl nimmt, deren er sich unbedenklich gegenüber Künstlerzeitgenossen, Schauspielern Musikern, Politikern sonst bediente? Die dekorative Heroisierung Herzls, und damit eben auch die eines persönlich motivierten Anliegens lag ihm näher als der enthüllende porträtistische Blick. Soviel politischer Utopismus, soviel politische Naivität des Künstlers, von dem später noch die Rede sein wird, lag darin wie, vielleicht auch, die Hoffnung, dass das Denkmal-Portrait den von unten Betrachtenden, den Zeitzeugen, den frühen, mutigen Weggefährten selber auf ein kleines Podest neben dem großen Sockel hob. Darum weicht das blasse Portrait stets wieder aus in Deklamation; in alte Antithesen und neue Versöhnungsappelle, die sich auf das historische Werk, nicht auf die Persönlichkeit des Zionistenführers beziehen

Es wird zu sehen sein, wie unbefangen und durchaus eindrucksvoller Salten bei Lueger zu Werke ging.

Anmerkungen:

¹ Tivadar hieß Herzl noch in seinen Budapester Schulzeugnissen. Sein Vater kam erst 1856 nach Pest. Von Ungarn und magyarischer Assimilation hielt Herzl freilich stets wenig. Über Saltens Haltung als Ungar und ungarischer Jude vgl. das Biographie-Kapitel. Dass beide insoweit gleicher Herkunft waren, hat Salten jedenfalls wiederholt angemerkt.

² H. York-Steiner (1928), S.475.

³ FS, Gedenkrede für Herzl, in: NFP vom 23.6.1929, S.3-4.

⁴ M. Buber, Sache und Person, in: Begegnungen. Autobiograph. Fragmente. Heidelberg 1986, S. 43. (Zuerst in: Nussenblatt 1929). – Buber erinnert sich 1929 seiner Empörung nach einer Rede Herzls gegen die „Opposition“, persönlich gegen Davis Trietsch, auf dem 6.Kongress 1903. Gleich danach sah er Herzl in einem Hinterzimmer der Bühne, aufgelöst, verzehrt, als Person überwältigend; auch für Buber war er, trotz allen Widerspruchs, der „Führer“.

⁵ Nur einige charakteristische Hinweise hier auf Eindrücke und Berichte von Zeitgenossen über den Verhaltenshabitus Herzls, den Gestus seiner öffentlichen Selbstdarstellung, deren Charisma sich nicht leicht jemand entziehen konnte. J.J. David (Th. Herzl, in: Die Zeit, Nr.510 vom 9.7.1904, S.19 f) beschreibt seine Erscheinung von als die eines „Scheik(s) der Beduinen“, als geradezu „erotisch-bedeutsam“, einem „adeligen, semitischen Typus.“ Raoul Auernheimer (Begegnungen mit Theodor Herzl, in: Nussenblatt 1929, S.14/15 Vgl. auch ders., Das Wirtshaus zur verlorenen Zeit, a.a.O., S.42), ein entfernter Verwandter Herzls, erinnert sich an seine äußere Erscheinung als die des Sultan Saladin, zuweilen auch an die eines „romantischen Opernhelden.“ Die Assoziationen eines morgenländischen, babylonischen, syrischen oder assyrischen Fürsten gehören im übrigen zu den fast leitmotivisch wiederkehrenden Eindrücken von Herzls äußerer Erscheinung; Ausdruck seiner Distanz währenden Sonderbarkeit. Er gehört für Auernheimer zu den „ganz wenigen, magischen Menschen [. . .], umwoben von hoher Einsamkeit und wissendem Schweigen.“ Hermann Bahr, dem alten Korpsbruder aus der „Albia“, erschien er „wie ein verstoßener Königssohn, der sich auf der Flucht befindet.“ Er erzählte Herzl Jahre vor dessen zionistischer „Konversion“ von einem „verarmten Armenier aus vornehmer Familie“, den er in einem Zirkus gesehen hatte. Er musste sich dort als Jockey auf einem Zirkuspferd produzieren. „Er hat mich nicht mißverstanden“, so Bahr (Theodor Herzl-Abend, in: Die Welt, Nr.50 vom 16.12.1908, S.22). Man darf annehmen, dass Herzl, der mondäne Legenden über seine vornehme jüdische Herkunft, aus der Türkei und Spanien, liebte, diese öffentlich verbreiteten Kennzeichnungen seiner Persönlichkeit durchaus genoss. Adolf Friedemann, ein enger Weggefährte der letzten Lebensjahre Herzls, und Paul Goldmann, ein Journalistenkollege, Redakteur einst der „Schönen Blauen Donau“ und Korrespondent der „Frankfurter Zeitung“, sprechen im gleichen Band von Herzls Verschlossenheit und Unnahbarkeit in tiefen, ihn wesensmäßig berührenden Fragen, „trotz jahrelangem freundschaftlichen Verkehr“, so Goldmann. „Er hatte eigentlich keinen ganz nahen Freund“, schreibt Friedemann. (Nussenblatt 1929, S.69-75 und 82-83). Hermann Menkes (Ebd., S.130/131) spricht von der „despotische(n) Geste des Führers und Revolutionärs“ noch wenn man ihm als Journalistenkollege gegenüber saß. Sie drückte aus, dass er „als bereits Angelangter auf den literarischen Erfolg verzichtete. Er war stolz auf das Leid und das Martyrium, das er sich, ohne daß es unbedingt für ihn notwendig war, auferlegte.“

Wie sehr diese mythisierende Verklärung und Messianisierung Herzls bisweilen auch schon dessen reale Körpergestalt in vielen Schilderungen erhöhte, darauf weist Amos Elon (1979, S.14) mit der aktenkundigen Feststellung hin, dass Herzl nur 170 cm maß.

⁶ FS, Neue Menschen, a.a.O., S.173. Das Herzl-Kapitel dieses Buches ist fast wortgleich mit dem Aufsatz von 1924, FS, Theodor Herzl, in: NFP vom 20.7.1924, S.1-3 MA.

⁷ Eine Reihe unveröffentlichter Briefe und Korrespondenzkarten, die zwischen Herzl und Salten gewechselt wurden, verwahren die Central Zionist Archives (Jerusalem). Sign. HN III 180 u. HN VIII 720.

⁸ A. Friedemann (² 1919), S.34, Anm.1.

Bahr berichtet an jenem Theodor Herzl-Abend im Dezember 1908 von der gegen die reichen Juden gerichteten Feststellung Herzls ihm gegenüber: „Wenn er kein Jude wäre, er würde an der Spitze derjenigen sein, die sie bekämpfen.“ (Theodor Herzl-Abend, in: Die Welt, Nr.50 vom 16.12.1908, S.22).

⁹ P. Loewenberg (1971) schreibt über Herzls Egoomanie: „He was able to discipline his fantasy and adapt it to the service of the ego. He converts all his hostility into partnerships. He is inclusive“ (S.178).

¹⁰ FS, As a friend knew him, in: Theodor Herzl. A Memorial. New York 1929, S.239. (Ein umgearbeitete und stark gekürzte Fassung des NFP - Artikels vom 23.6.1929).

¹¹ FS, Theodor Herzl – gestorben, in: Die Zeit, Jg.3 Nr.635 vom 4.7.1904, S.2-3, AA. Nachgedruckt wurde der Artikel in der „Welt“ (Nr.28, S.9 ff.) und in der Jüdischen Rundschau (Berlin), Jg.9 (1904), Nr.28, S.300 f.

Interessant ist der Vergleich des Salten - Artikels mit der genannten Würdigung Herzls durch den Lyriker und Romanautor Jakob Julius David einige Tage später ebenfalls in der „Zeit“ (Nr.510 vom 9.7.1904, S.19 f.). David und Salten lagen jahrelang im übrigen über Kreuz um berufliche Stellung und Einfluss. David geht es in seinem Text um die Würdigung Herzls vor allem als Feuilletonist. Sein Führertum in Schicksalsfragen des ganzen jüdischen Volkes findet nur am Rande Erwähnung. Herzl verkörpere die „höhere und freiere Gesittung“ der Westjuden. Das drängende Problem der Ostjuden müsse freilich gelöst werden, so David, ohne zu Herzls Zionismus Stellung zu nehmen.

¹² A. Pollack, Zionistische Chronologie, CZA, S.270.

¹³ Diese feuilletonistische Romantisierung war so fern nicht von Herzls missionarischen Selbstverständnis bei der Arbeit am „Judenstaat.“ Ins Tagebuch notiert er: „Wird aus dem Roman keine Tat, so kann doch aus der Tat ein Roman werden.“ Am Ende von „Altneuland“ heißt es: „Traum ist von Tat nicht so verschieden, wie mancher glaubt. Alles Tun der Menschen war vorher Traum und wird später zum Traum.“

¹⁴ FS, Burgtheater („Hans“ von Max Dreyer und „I love you“ von Theodor Herzl), in: WAZ vom 14.1.1900, S.6.

¹⁵ Vgl. dazu P. Loewenberg (1971). Loewenbergs Studie kennzeichnet die Psychodynamik hin zu einem inspiratorischen und charismatischen Selbstbewusstsein bei Herzl. Es ist ein psychischer Entwicklungsprozess, den L. aufgrund der außergewöhnlich intimen Tagebücher rekonstruiert und als zunehmende „eroticization of his inner world of ideas“, als „libidinal displacement“, „regression to narcissism“, „feelings of estrangement and depersonalization“ beschreibt. Zum Verhältnis des Schriftstellers zum Politiker Herzl schreibt Loewenberg: „Herzl, who failed in the theatre, turned politics into theatre. He became the director, stage manager, and reserved for himself the leading roll. The play was the poignant salvation of a people, the plot was one man's vision and sacrifice“ (S.167).

¹⁶ Theodor Herzl-Abend, in : Die Welt, Nr.50 vom 16.12. 1908, S.22. Über Bahrs Verhältnis zu Herzl vgl. auch dessen Ausführungen in der Herzl-Gedenknummer 27 (1914) der „Welt“, S.693.

¹⁷ Die These liegt vielen der heroisierenden Herzl-Darstellungen zugrunde, so sehr sie inkubative Momente seines jüdischen Selbstbekenntnisses schon in der frühen Biographie ausfindig zu machen versuchen. Zumeist äußern sie Geringschätzung gegenüber Herzls Ästhetentum und seiner schriftstellerischen Arbeit vor dem „Judenstaat“; sie standen, so M. Hofmann, unter den Vorzeichen der „Selbstbespiegelung und Selbstentzweiung.“ Diese Tendenz bestimmt naheliegend natürlich eine Reihe von Beiträgen zu den Herzl-Gedenknummern in 1910 (Nr.20) und 1914 (Nr.27) in der „Welt“. Ähnlich schon die älteste biographische Monographie Adolf Friedemanns (Das Leben Theodor Herzls, Berlin 1914). So auch Leon Kellner, Theodor Herzls Lehrjahre, Wien – Berlin 1920 („Herzl das Weltkind und Herzl als Träger einer geschichtlichen Sendung“, so K. S.6). Ebenso Josef Kastein (Th. Herzl das Erlebnis des jüdischen Menschen. Wien 1935), Martha Hofmann (Th. Herzl. Werden und Weg. Frankfurt 1966).

Martha Hofmann vergleicht Herzl mit dem Baal Schem Tow, der sich vor seiner Offenbarung in die karpathischen Berge zurückzog (S.43 ff.). Unterschiedliche Akzentuierungen findet man dazu

noch bei D. Stewart (1974, S.61 ff.) und K. Dethloff (1986, S.30 f.). Einen Kontrapunkt zur zionistischen Herzl-Literatur formuliert Carl E. Schorskes soziologische Interpretation der Wiener fin - de - Siècle - Moderne. Er betont Herzls hochambitioniertes Intellektuellentum, sein narzisstisches Streben nach einer Geistesaristokratie, das von der Enttäuschung der Assimilation zutiefst verletzt wurde und sich dann in seiner zionistischen Vision zu rehabilitieren versuchte (C.E. S., 1982, S.138 ff.).

¹⁸ Beer-Hofmann an Salten. Undatiert. (Nachlass)

¹⁹ FS, Theodor Herzl-Abend, in: Die Welt 1908, Nr.45, S.16/17.

²⁰ FS, Theodor Herzl-Abend (Schluss der Rede Felix Saltens), in: Die Welt, Nr.50 vom 16.12.1908, S.22. (Die Red. vermerkt zu dem Text: „Der nachstehende Teil der Gedanken Felix Saltens ist n i c h t dem Wortlaut nach wiedergegeben“.)

²¹ FS, Theodor Herzl, in: NFP vom 20.7.1924, S.1-3 MA.

²² FS, Gedenkrede für Herzl, in: NFP vom 23.6.1929, S.3-4 MA.

„Hörte aber ein denkender Mensch zu, wenn Lueger redete, dann half es gar nicht, ein denkender Mensch zu sein, dann vergingen einem die eigenen Gedanken, dann war man von einer elementaren Gewalt ergriffen und wehrlos mit fortgerissen.“

Felix Salten 1926.

6.2. Karl Lueger

6.2.1. Biographie, Karriere – zeitgenössische und historische Deutungen

„Letzter Glanz der Märchenstadt. Das war Wien um 1900“, so lautet der kitschige Titel eines anschaulichen Erzählwerks von Otto Friedländer, das Typen und Szenerien dieses bewegten Finales schildert. Es ist die Zeit des Bürgermeisters Karl Lueger.¹ Einen weiten und mühsamen Weg hatte der zurücklegen müssen bis er zum „Herrn von Wien“, zum „Über-Bürgermeister“, zum „Kaiser der kleinen Leute“² wurde. Doch es blieb nur eine kurze Zeit, die Macht zu genießen. „Im Jahre 1910 stirbt, noch nicht alt, Karl Lueger [. . .] Mit ihm schwindet nicht das letzte Licht, aber der letzte Glanz der österreichischen Politik“ (Otto Friedländer). Hunderttausende, eine Million sahen am 14. März den Trauerkondukt mit dem Sarg Luegers durch die schwarz beflaggten Straßen Wiens ziehen. Der Kaiser empfing, ganz unprotokollarisch, den Zug am Riesentor der Stephanskirche. Schon vielen Zeitgenossen war klar, dass in der äußeren wie in der inneren Politik jetzt ein anderer Wind zu wehen begann; Historiker und Feuilletonisten sprachen später, bisweilen etwas nostalgisch, von der „Luegerzeit“. Hitler, der sich den funebralen Umzug auch nicht entgehen ließ, von einer guten und gründlichen „Lehrzeit“ in den letzten Luegerjahren in Wien. Wenn er von der christlich-sozialen Partei als einer „Virtuosin im Einwirken auf die seelischen Instinkte der breiten Masse ihrer Anhänger“ sprach, dann meinte er vor allem deren Führer.

Markant war der eigentlich so kurze Zeitabschnitt, kaum anderthalb Jahrzehnte, durch eine Reihe geräuschvoller Ereignisse in Österreichs innerer Politik, Gesellschaftsentwicklung und in der Wiener Stadtentwicklung (vgl. dazu auch den einleitenden Abschnitt 2.2.1.), markant aber war eben auch die Figur, die der Zeit den Namen gab. Sie hatte die Menge der ergebensten Bewunderer, dennoch auch eine zwar geringere, aber doch hartnäckige und einflussreiche Zahl von Gegnern. Nur ganz wenige, die dieser agile Bürgermeister ganz unbeeindruckt ließ (Schnitzler verliert kaum ein Wort über ihn in den Tagebüchern, schimpft aber über die Beileidsbezeugungen der Wiener Kultusgemeinde zu Luegers Tod; „würdelos.“ Die „Welt“ ereifert sich am 3.6.1910 über eine Spende der Wiener Börsenkammer für das Lueger - Denkmal; „pervers“, „Theaterdirnen“). An ihm war offenbar viel zu bestaunen und zu lernen. Zu den Lehrmeistern seiner Wiener Jahre zählte Lueger wie gesagt auch für Adolf Hitler, der in ihm den „seltene(n) Menschenkenner“ bewunderte, den „wahrhaft bedeutende(n) Mann“, der nur das Pech hatte in Österreich, diesem „unmöglichen Staat“ und in der „Riesenstadt“ Wien, dieser „Verkörperung der Blutschande“ zu wirken.³

Karl Lueger war Wiener. Er wurde 1844 als Sohn eines kleinen Angestellten, zuletzt am Polytechnischen Institut, der späteren Technischen Hochschule, geboren; im IV. Bezirk. Den wienerischen Vorortdialekt sprach er sein Leben lang. Die Mutter war

Tochter eines Handwerksmeisters. Sie betrieb nach dem frühen Tod ihres Mannes noch lange Zeit eine Tabaktrafik in der Marokkanergasse. Ungewöhnlich aber war schon, von den Eltern forciert, Luegers Schulkarriere: er wird als Externist in das altherwürdige Theresianum aufgenommen. Nach dem erfolgreichen Schulabschluss studiert er Jus und wird Anwalt. In den Gemeinderat wird er 1875 als liberaler Abgeordneter in der zweiten Kurie der Haus- und Grundbesitzer, Beamten und Akademiker gewählt. Er macht bald, ehrgeizig, lautstark und öffentlichkeitswirksam, von sich reden, indem er, gemeinsam mit seinem jüdischen Freund Ignaz Mandl, gegen das Korruptionswesen, gegen Verflechtungen zwischen der Wirtschaftskreisen und liberalen Politikern zu Felde zieht. Völlig unvereinbar waren Luegers provokative und radauartige Auftritte mit der signorilen Würde, dem Pathos und der argumentativen Sachlichkeit der Herren der liberalen Politik, mit Eduard Sueß etwa, Ernst v. Plener und Eduard Herbst.

Die liberale Partei zerfiel (vgl. 2.2.1.) und Lueger suchte sich eine neue politische Heimat, mal diese, mal jene Bundesgenossen, solche vor allem, die der zunehmend antiliberalen Stimmung nach 1873 folgten. Dem aktuellen politischen Liberalismus gegenüber scheute er sich nicht, Sympathie für den „wirklichen“ von 1848 zu bekunden. Auf der Liste der sogenannten „Demokraten“ wird er schließlich 1885 in den Reichsrat gewählt. Ende der 80er Jahre begann sich das Bündnis von Vertretern der christlichen Soziallehre und antisemitisch eingestellten Sozialreformern zu formieren. Dieser Gruppierung schließt sich Lueger an und wird deren Abgeordneter im niederösterreichischen Landtag, sowenig er sich auch von deren Programm gänzlich verpflichten lässt. Luegers Popularität, seine politischen Zielsetzungen und sein agitatorisches Naturell profitierten von den den Liberalen abgetroztten Wahlrechtsreformen, von demographischen Veränderungen und von der Erweiterung der Stadtgrenzen Wiens seit 1890. 1875 etwa hatte Wien 700.000 Einwohner, von denen nur 3,8% das Wahlrecht besaßen. 1893 schließlich zieht Lueger ins Wiener Rathaus ein, als Stadtrat vorerst und einer liberalen Herrschaft dort noch opponiert. 1895 wird er Bürgermeisterkandidat und liefert einen furiosen, die Emotionen, auch die antijüdischen, aufpeitschenden Wahlkampf, wie ihn Wien in dieser demagogischen Heftigkeit noch nicht erlebt hatte. Der hohe Adel und Klerus und auch der Hof sahen dies mit Missbilligung, und in den Berichten und Kommentaren der dominierenden liberalen Presse wurde mit Erbitterung, oft aber auch mit Häme und Ironie das Treiben Luegers und seiner Gefolgschaft kommentiert. Doch Lueger wird im demokratischen Wahlverfahren zum Bürgermeister von Wien gewählt, wieder und wieder, der Kaiser lehnt die Bestätigung ein ums andere Mal ab. Erst bei der fünften Wahl im April 1897 überwindet er seine Skepsis gegen den Volkstribun. Es beginnt mit Lueger, was Salten die „Backhendlzeit für alle seine Getreuen“ nennt – und ein „joviales Gewaltregiment für die Gegner.“ Lueger wird ein überaus rühriger und erfolgreicher Kommunalpolitiker, der Wien in seiner technischen und sozialen Infrastruktur zu einer modernen Großstadt macht und selten an öffentlichen Einrichtungen, noch an den Kanaldeckeln vergisst, seine Wiener daran zu erinnern, wem sie das verdanken. Bald wird er krank. Durch eine fortschreitende Nieren- und Zuckerkrankheit verliert er langsam das Augenlicht. Zwei Jahre vor seinem Tod, 1908, verleiht der noch bester Gesundheit sich erfreuende greise Monarch dem ergrauten und körperlich gebrochenen ehemaligen Straßen- und Wirtshausagitator, dennoch aber stets kaisertreuen Stadtoberhaupt den Titel K. u. K. Geheimer Rat. Exzellenz darf er sich jetzt nennen – „this last great vital defender of the Habsburg monarchy“, wie William A. Jenks mit einigem Recht schreibt.⁴

Als er 1910 stirbt, trauert nicht nur das Volk von Wien, sondern auch erbitterte Gegner von einst und Freunde Luegers auch zuletzt noch nicht sind bewegt und fühlen sich zu anerkennenden Worten gedrängt.⁵

Bis in die Gegenwart finden sich freilich durchaus unterschiedliche Akzente in der Bewertung der historischen Wirksamkeit dieses Wiener Bürgermeisters.⁶ Ein wesentlicher Grund für diese Differenzen ist die Bewertung von Luegers Antisemitismus. Lueger war der erste Bürgermeister einer europäischen Großstadt, der, strittig in welchem Grade, Antisemit war. Er war der führende Repräsentant einer Partei, der christlich-sozialen, die in ihrer öffentlichen Agitation und in einzelnen Gruppierungen, aus denen sie sich Ende der 80er Jahre bildete, antisemitisch profiliert war. Zugeschrieben wird Lueger der bekannte Satz: „Wer ein Jud` ist, bestimme ich.“ Er ist nicht dokumentierbar, beschreibt aber dennoch recht treffend Luegers vor allem propagandistische Nutzung des antisemitischen Vorurteils. Darin allerdings war er skrupellos. Dass an der Ritualmordlegende von Tisza - Eszlar etwas Wahres sein müsse, bekundete er in öffentlicher parlamentarischer Rede. „Judenherrschaft“, „Judenknechtschaft“, die „Weltherrschaft der Juden“ waren ihm als Denunzierung jüdischer Intelligenz und Wirtschaftstüchtigkeit („Tarnopoler Moral“) geläufige Aggressionsformeln. Die Aggression war freilich auch nicht kompromisslos, die Bonhomie im persönlichen Kontakt mit Juden, ihr fehlte, in bester Tradition des Antijudaismus (vgl. 2.1.2.), auch nicht der Humor, der Witz und das anschließende Schulterklopfen mit der Bedeutung, dass es so böß ja nicht gemeint war. Mit dem „Ende der Judenherrschaft“, mit der Lueger fast die ganze christliche Gesellschaft überzogen sah – die lenkenden Wirtschaftsbereiche, die Presse, die Schulen, ja sogar die Kirche –, werde auch das „Ende des Antisemitismus gekommen sein“, so Lueger am 23.2.1890 im Abgeordnetenhaus.⁷ Abgesehen aber davon, dass Luegers persönlich-familiäre und politische Biographie wenig Anhalt für ein doktrinäres judenfeindliches Ressentiment gibt, war seine Karriere selber und die politische Aufbauleistung innerhalb einer heterogenen christlich-sozialen Bewegung an Kompromisse und Kräftebalancen gebunden. Allzu dogmatischen und aggressiven Auswüchsen des Judenhasses stand zudem Luegers biedermeierlicher Kulturtraditionalismus und volkstümlich katholischer Lokalpatriotismus entgegen.⁸

Das eine wie das andere musste Lueger in Opposition setzen zur liberalen Presse Wiens (vgl. dazu auch die Abschnitte 2.2.1. und 5.1.). 35 Jahre herrschte Krieg – „undeclared if intermittent“, so R.S. Geehr in seiner Einleitung zu Lueger - Dokumenten – zwischen dem dominierenden Teil der Wiener Presse und Lueger. Viel von seinem Antisemitismus beruhte wohl auf Luegers kleingewerblichen Antiliberalismus, der sich in der Parteipolemik dieser Presse gegenüber wiederum gern auf den alten, revolutionären 48er Liberalismus berief. Von Graf Kielmannsegg, dem niederösterreichischen Statthalter und Gegner Luegers, ist der Satz überliefert, dass sein Antisemitismus nur bis zur Fichtegasse, dem Sitz der Redaktion der „Neuen Freien Presse“ reiche.⁹ Soviel die „Wiener Allgemeine Zeitung“, Saltens Zeitung in den Jahren von Luegers Aufstieg, auch in ihrem z.T. liberalismuskritischen und sozialpolitischen Profil sich von der „Neuen Freien Presse“ unterschied, war sie sich einig mit dieser doch in der Kritik von Lueger und seiner Anhängerschaft als reaktionär und ultramontan. In ihnen sieht sie den „Absolutismus des Pöbels“, den „Terrorismus der Masse“ zur Macht gekommen.¹⁰ Die frühen Stellungnahmen der WAZ zur Karriere des kleinbürgerlichen Antisemitismus sind vielfach geprägt von ironischer Ridikülisierung, wie auch sonst die Lueger - Partei oft die satirischen Schreibräler der Kommentatoren der liberalen Presse reizte. Der Antisemitismus, so in einem Leitartikel der WAZ im Mai 1895, sei ein „Repertoireerfolg“, freilich speziell in

Wien in erstklassiger Besetzung.¹¹ – Lueger gewann dennoch. Die Gleichzeitigkeit einer so spektakulären Karriere wie der Luegers mit dem dominanten Status einer ihm gegenüber kritischen liberalen Presse (und die Gleichzeitigkeit mit folgenreichen ästhetischen Innovationsbewegungen), alle als Momente eines Modernitätsprozesses der Jahre der Wiener Jahrhundertwende, diese erstaunliche Koinzidenz ist ein noch kaum hinreichend erklärtes historisches Phänomen.

Das Phänomen Lueger für sich genommen aber behauptet sich neben der strukturellen Erklärung, die John W. Boyer für seinen Erfolgsweg gibt, als etwas Signifikantes. In einem im Verhältnis zu seinen Vorgängern und Nachfolgern gar nicht vergleichbaren Maße hat seine Persönlichkeit, sein öffentliches Auftreten, seine Erscheinung Beachtung in der zeitgenössischen Publizistik gefunden. Inwieweit deren Expansion, auch die damit einhergehenden Erfordernisse des sich erweiternden Lesemarktes und eben der Erfolgsweg dieser expansiven und sensationsträchtigen Persönlichkeit Luegers in einem Bedingungsverhältnis stehen, kann hier nur als Frage und Hinweis formuliert werden.¹² Boyer hat auf die eigenartig geprägte Modernität vor allem in den Formen der politischen Sprache bei Lueger hingewiesen, dabei aber stark betont, wie sehr sie verwurzelt war „in the context of the traditional strife-ridden political club culture“, in Wiener Rollen, in denen kleiner und traditioneller sozialer Bereiche.¹³ Zu der Prägung von daher zählten auch die theatralischen Elemente, die wirkungsvolle Gestik und Szenerie, die Leutseligkeit, die sich mit dem trotzig - antiintellektuellen „Mir san mir“ verband, die nicht heroische, sondern bürgerlich - fescche Selbststilisierung. Lueger sorgte für Belebung und Unterhaltsamkeit des politischen Geschäfts innerhalb und außerhalb des Parlaments. Er ist, so Boyer, der Regisseur, ja geradezu der Erfinder von „public politics“, in der Trennung von Verwaltung und Regierungshandeln, in seiner sprachlichen und seiner körperlichen Rhetorik vor allem. Selbst einer seiner entschiedensten Gegner, Ernst von Plener, einer der alten Patrone der liberalen Politik, der Lueger für einen „kommunale(n) Demagoge(n)“ hielt und ihn für den Niedergang des Parlaments wesentlich mitverantwortlich machte, übersieht nicht, dass eine große Zahl eigener Parteigenossen Luegers „brutalen und boshaften Reden wie eine(r) unterhaltende(n) Vorstellung“ zuhörte.¹⁴ Unvergesslich vor allen anderen Erinnerungsbildern blieb den zeitgenössischen wie den späteren Chronisten der „schöne Karl“ aus der Marokkanergasse wie er beim Blumenkorso im Mai im Fiaker durch den Prater fuhr . . . oder bei der Fronleichnamsprozession, wo er vor dem Kaiser ging, diesen zu dessen Verdruss an Aufmerksamkeitswert fast in den Schatten stellend.

Der ästhetische Aspekt von Luegers öffentlicher Erscheinung trägt mit zur Komplexität seiner politischen Wirksamkeit bei. Moderne und traditionelle Elemente mischen sich in ihr. Es ist ein eigener Begriff von Bürgertum und Bürgergesinnung, dem er, angelehnt an Ideale der 48er Revolution und in Abwehr gegen ihre konservative, privilegienbewusste Erstarrung in den Jahrzehnten danach, zum Durchbruch verhalf.¹⁵ Jene breiteren bürgerlichen Schichten der Handwerksmeister, Kaufleute, Gewerbetreibenden und Hausherrn aber, denen Lueger und seine Bewegung ein neues politisches Selbstbewusstsein erkämpfte, waren in ihren bodenständig-konservativen Kultur- und Verhaltensnormen von den egalitären Ideen des österreichischen Sozialismus kaum zu erreichen. Was jedoch mit so vehementer Kritik an der konservativen Bürgergesinnung der nachachtundvierziger Generation begann, endete schließlich selber in einer solchen, gerichtet gegen den umfassenderen gesellschaftlichen Reformwillen der Sozialdemokratie; personalisiert in der Konfrontation Luegers mit dem sozialistischen Volkstribunen aus Ottakring Franz Schuhmeier. „Franzl“ nannte er vertraulich oft den Widerpart von ähnlichem Temperament und Format, dessen Anhänger, die zur Maidemonstration gingen, „Lumpen.“

Lueger war der Mann, der „politische Chemiker“, so C.E. Schorske, der in seinen propagandistischen Methoden, in seiner emotionalisierten politischen Sprache vor allem diese Widersprüche balancierte und aushielt. Die Vieldeutigkeit seiner Erscheinung erinnert in der Spätphase der Desintegration bürgerlicher Gesinnung und Politik an den Typus des frühbürgerlichen Führers, wie ihn Max Horkheimer in seinem Essay „Egoismus und Freiheitsbewegung“ 1936 entwarf.¹⁶ Die Begrenztheit und Widersprüchlichkeit des gesellschaftlichen und politischen Reformvorhabens, das er repräsentiert, drückt sich, so Horkheimer, in seiner öffentlichen Darstellung aus. Darin zuerst war Lueger ein moderner Savonarola, dass er die Volksrede, gerade die außerparlamentarische, in ihrer Bedeutung erkannte und ausnützte. „Halb rationale Argumentation, halb irrationales Beherrschungsmittel“; als „Behandlung“ und „heilsame Kur“ charakterisiert sie Horkheimer. „Gefühlsmäßige(r) Glaube an seinen Genius, die bloße Begeisterung“ auf Seiten der Anhänger kompensiert den Mangel an programmatischer Fixierung, auch auf Seiten des Führers, der verschiedene Interessenrichtungen integriert und auf strenge ideologische Bindung verzichtet. Horkheimer spricht, bedeutsam auch für die Schilderungen Luegerscher Wirksamkeit, die Salten gibt, von der Identität rebellischer und autoritärer Impulse gegenüber dem bürgerlichen Führer bei den Geführten. Zwar war an Lueger kaum jenes Pathos asketischer, märtyrerhafter Strenge wahrnehmbar, das jene frühbürgerlichen Führer Horkheimer zufolge auszeichnete, dennoch gehörte zum Charakter seiner Erscheinung die völlige Hingabe und Erfüllung in seinem Amt. Verheiratet war Lueger nicht, von frühen, einverständlich verschwiegene Verbindungen zu dieser oder jener Schauspielerin abgesehen, war er stets von Mutter und Schwestern und dem Kammerdiener Pumera umgeben und betreut. Seinen gelegentlichen Spaß hatte er am Kegeln, Tarock und Schnapsen. Die Anspruchslosigkeit beim Essen und in der Wahl seiner Zigarren war bekannt („Sechs zu fünfzehn Kreuzern“). Seine strenge Arbeitsethik freilich erschien als Vollendung all der Ideale von Bürgertugend und Sittsamkeit, die seine politische Rede predigte und die ihm Bewunderung und Ehrfurcht verschaffte. Die Dialektprägung seiner Sprache war unüberhörbar und charakteristisch, dennoch wusste er bei Gelegenheit auch einem Publikum von Diplomaten und Geistesschaffenden durch weltmännisches und stets leutseliges Benehmen zu imponieren. Luegers Erscheinung hielt eine Mitte zwischen Entrücktheit und Identifikation seinem Publikum gegenüber. Dies entsprach seiner historischen Funktion, demokratiegeschichtlich wie in bezug auf den Zerfallsprozess der bürgerlichen Interessenpolitik und Werteordnung. Es war soviel konservative Überzeugung wie politisch pragmatische Klugheit, dass er eine noch höhere Instanz, den Kaiser, die Monarchie über sich stets respektierte.

„Sein Charakter ist für seine Leistung präformiert“, sein objektiv zwiespältiges Handeln kann nicht gelernt und geplant werden. Horkheimers These setzt dem Versuch historisch-struktureller Erklärung auch Grenzen. Was muss bei aller „Tendenz“ sozioökonomischer Entwicklung und „Ereignisreife“ der Situation noch hinzukommen, um d i e s e konkreten Ereignisse eintreten zu lassen? Saltens Portraits von Lueger sind Versuche, dieses Zusätzliche gegenüber aller notwendigen strukturellen Erklärung anschaulich und einsichtig zu machen.¹⁷

6.2.2. Saltens Texte

Der Beginn von Saltens Karriere als Journalist und Schriftsteller fällt zeitlich zusammen mit dem politischen Aufstieg des Karl Lueger. Soziologisch und ideologisch nicht weit genug von einander entfernt zu denken, war doch der eine, als Journalist, unausweichlich Kommentator dieser Lueger - Epoche. Nicht nur als politischer Kommentator, der Salten in den Anfangsjahren bei der „Zeit“ war, muss ihn die von vielen Tumulten und Skandalen begleitete Erscheinung Luegers, das Phänomenale und Epochentypische dieses Aufstiegs interessiert haben. Er war freilich auf der anderen Seite, als Intellektueller und als Journalist der liberalen „Judenpresse“ sowieso.

Schon in den ersten Monaten bei der WAZ hat sich Salten in der „Politischen Chronik“ mit Lueger beschäftigt unter der Überschrift „Lueger`s Faust“; Lueger als Faust, eine Parodie des Eingangsmonologs bei Goethe.¹⁸ Lueger sitzt räsonierend in seinem „mit arischem Geschmack ausgestatteten Zimmer“, er hat alle Formen der Demagogie studiert, auch „etwas Frömmerei“, ist „gescheiter als die andern Antisemiten“ („Das hat mir bis jetzt selbst kein Jud noch bestritten“), und doch sitzt er verzweifelt da, weil ihn der Ruf ins Ministeramt oder auf den Bürgermeisterstuhl noch nicht erreicht hat. Lueger erscheint, wie auch sonst in den Äußerungen der WAZ über ihn, als der Ehrgeizling, der Streber, der opportunistische Antisemit („die Juden vertreiben, die Ungarn sekiren“), der Phrasendrescher mit rückschrittlicher Gesinnung. Seine Vision auf dem Thron des Stadtregenten zu sitzen begleitet der Engelschor der Kumpanen Geßmann, Schneider und Gregorig. Darüber schläft er am Ende ein. „Lueger schnarcht.“

In der Feuilletonsammlung „Das österreichische Antlitz“ erscheint 1909 ein Portrait Saltens, das die historische Erscheinung Luegers zu einem Zeitpunkt betrachtet, wo sie den Tumulten der Anfangsjahre seiner Ära weit entrückt ist, jetzt schon Zeichen ihres Endes erkennbar werden. Der kleine, wort- und bilderreiche Text wird in Arbeiten zur Gestalt und Epoche Luegers oft zitiert, und er ist in der Tat auch einer der lesenswertesten und gelungensten Saltens (ein „Meisteressai“, so Max Brod). Salten hat 1904, 1910 und 1926 weitere Studien zu Lueger veröffentlicht. In charakteristischen Merkmalen und Intentionen liegt allen Äußerungen Saltens über Lueger Gemeinsames zugrunde, oft bis in die Formulierung, vielfach sogar in der Übernahme wortgleicher Abschnitte. Deshalb müssen sie im Folgenden nicht in Chronologie betrachtet werden.¹⁹

Eine schriftstellerische Idee liegt der Studie von 1909 zugrunde: Lueger zu erfinden als Gestalt im Mittelpunkt eines Wiener Romans. Die Gestalt Luegers wäre, so Salten, in einer Weise ins Auge zu fassen, in der „nicht Haß, noch Bewunderung den Blick umschleiert“, und sie wäre einzufügen in einen Lebenszusammenhang, der über die des Individuums hinausgeht, in die Mentalitätsschicht des „Wiener Volkes.“ Mit Nachdruck schon in den einleitenden Sätzen – und auch in dem Lueger - Aufsatz von 1904 – kennzeichnet der Porträtist den Vorsatz, seine Betrachtung unparteiisch außerhalb des heftigen, politisch und ideologisch motivierten aktuellen Streits zu stellen, der ihren Gegenstand umtobt. Dies ist offenbar für die Porträtistik, wie sie Salten im Auge hat, bedeutsam. Lueger erscheint als der ideologiefreie Emporkömmling, dem nicht einmal sein Antisemitismus ernst ist; seine einzige Absicht, sein Lebensziel: er will Bürgermeister von Wien werden. Um dieses Ziel zu erreichen, hat er sich vielen Parteien angedient. Was aber hat diese Lebenskarriere ermöglicht? Der Porträtist, der Physiognomiker bemerkt zunächst etwas Widersprüchliches in der Persönlichkeitsatmosphäre Luegers. Es ist zuerst ein vorherrschender Zug biederer Bürgerlichkeit, der auffällt: „nicht dick, aber doch behaglich genug“. Der Ausdruck des

Gesichts entspricht dem ebenso, wie die „aus der knappen Stirn zurückfallende(n) Haare [. . .], sanft gelockt“, die „kleine(n) Augen, die vergnügt und schwärmerisch, naiv und sentimental wirken“ und der „außerordentlich solide Vollbart.“ „Im ganzen ein Antlitz“, so Salten 1910, „von einer leicht faßlichen, sozusagen gemeinverständlichen Schönheit“ (S.1). Ein „würdiges, bürgerliches, ruhiges Anlitz“, und eine ebensolche Gestalt; „man wird das Wort ‚stattlich‘ kaum vermeiden können, wenn man ihn schildern will.“ Freilich, das sind Wirkungen „aus der Ferne. Denn alle Wirkung dieser Physiognomie ist gleichsam auf Distanz berechnet.“ Im physiognomischen Eindruck, den Lueger vermittelt, komplizieren sich also räumlich berechenbare Suggestionen. Wie ein Verweis auf die Psychologie der Massensuggestion moderner Demagogen, aber auch wie eine Antizipation der Darstellungstechnik und der Wahrnehmungsvermittlung in der noch jungen Filmkunst, der Salten viel Aufmerksamkeit widmete, erscheinen Saltens Beobachtungen zur Nah- und Fernwirkung des populären Wiener Bürgermeisters und Führers einer kleinbürgerlichen Massenbewegung. Solcher Äußerlichkeiten der Fernwirkung, wesentlich so Saltens Feststellung für den demagogischen Erfolg, war sich Lueger bewusst, sie waren für ihn „Prädestination[. . .], Beruf[. . .], Erfolgsbürgschaft.“ Nah betrachtet, so Saltens physiognomische Beobachtung, gab Luegers Gesicht andere Hinweise.

„In der Nähe zeigt sich der leicht schielende Doppelblick dieser kleinen listigen Augen, aus denen eine hurtige Verschlagenheit blitzschnelle, zwinkernde Umschau hält. Da zeigt sich, vom soliden, wackern Bart verborgen, ein spöttischer Mund, der hinter der Ehrlichkeit grauer Haare schadenfroh zu lächeln vermag. In der Nähe erst wird es sichtbar, welch ein unruhig flackernder Schimmer von Schlauheit und Verstellung dies Antlitz überbreitet, das auf Ansichtskarten schön ist.“ (1909, S.131)

Kalkulierende Schlauheit und Verstellung war bei Lueger von seinem „Instinkt“ dafür geleitet, was in Wien „wurzelt“ und was ihn dann in das hohe Amt tragen könnte. „Sein wienerischer Instinkt spürte: [. . .] liberaler Bildungseifer, demokratische Aufklärung und Unzufriedenheit, alldeutsche Wotansideale . . . das wurzelt hier nicht, das schlägt nicht ein!“ (1909, S.130). Die Sphäre des Bürgerlichen bekommt hier in den physiognomischen Betrachtungen Saltens ein zwielichtiges Ansehen, einen Prospekt von Biederkeit und Raffinesse zugleich. Diese Sphäre desintegriert, wird fragwürdig, porös in ihren verbindlichen Werten und Erscheinungsformen. Das was darunter spürbar wird an, einerlei wie legitimen, Ansprüchen, Erwartungen und Ängsten kann leicht erregt und mobilisiert werden durch dämonisch schlaue Geister aus der eigenen Mentalitätsschicht; so genau und aufmerksam wohl nur aus ihr.

Luegers Vollbart ist „nach dem Geschmack der Vororte geteilt“, und dieser Geschmack ist ein anderer als der patriarchalische, nach dem „des Kaisers Bart“ geformt ist; „ein milder in Koteletten gerundeter Greisenbart“, so Anton Kuh, der „hier nie Streitobjekt“ war, im Gegenteil: „Habsburgs zehn bis vierzehn Völkerschaften fanden sich nach Zwist und Hader immer wieder im ehrfurchtsfrommen Anblick dieses Barts zusammen, der von anno 48 herauf die Generalstabs-Physiognomie von sieben Jahrzehnten bestimmt hatte.“²⁰ Der „schöne Karl“ aber, so Salten, verkörpert die „lockende Vorstadtpracht.“ Das Urteil, aus dem hohen Kulturbewusstsein der inneren Stadt gleichsam formuliert, erinnert an die eigentümlich, künstlerisch produktive Faszination, die die Lebensformen der Vorstadt schon auf die Jungwiener Ästheten ausübten. Literarische Typisierung wurde daraus in Schnitzlers „süßem Mädel.“ Mit Lueger, so Saltens politische Schlussfolgerungen aus den physiognomischen Beobachtungen, betritt der Heros der Vorstädte, die an die Haupt- und Residenzstadt um diese Zeit heranwuchsen, die Bühne politischer Herrschaft.

Und wie aus der Physiognomie so weiß Salten auch aus der rhetorischen Gestik diese epochalen Wandlungen höchst anschaulich darzustellen:

„Wenn er anfängt: „Meine Herren. . .!““, dann schmettert ganz Lerchenfeld und Hernal, Lichtenthal und Ottakring in diesen Worten. Das ‚Meine . . .‘ beginnt mit drei ‚m‘. . . ‚mmmeine Herren!‘, und das ‚ei‘ klingt wie ‚eh‘. Es ist wie ein Urlaut; und die vornehmen Politiker fragen sich schuldbewusst: Warum können wir nicht „mmmehe Hearn!“ sagen? Mit ihm und seiner Stimme dringen die wienerischen Vorstädte hier herein. In all ihrer breiten, unbeirraren Kühnheit, in ihrem ironisch respektlosen, grausamen Zuschlagen; und die sittsam manierliche, hochmütige Innere Stadt wird einfach überrannt, ihre Tradition ist zu Ende, wird in Fetzen gerissen wie ein Zeitungsblatt von gestern. In seiner Stimme ist die Musik und die Ungeniertheit der Straße, in dieser Stimme klatscht und pfeift es und dröhnt es nach Rauferei, und es ist das breite, fröhliche Auflachen eines volkstümlichen Humors in ihr. Dieser Mann, auf dessen schmaler Stirn die Schonungslosigkeit geschrieben steht, in dessen Augen der Jähzorn funkelt, kann plötzlich mit einem raschen Scherz das beste Pathos eines Gegners in die Luft sprengen. Er hat eine neue Art des Debattierens hier hereingebracht. Eine loser im Sachlichen, fester im Persönlichen wurzelnde, eine volkstümlichere Art. Eine ganze Bevölkerung redet jetzt, wenn er zu reden anhebt; eine Bevölkerung, die niemals zuvor so laut in den Sitzungssälen zu Worte kam. Er hat gleichsam die Linienwälle der politischen Diskussion niedergedrückt.“ (1910, S.1/2).

Salten hat an anderer Stelle darauf hingewiesen, wie die viel bewunderten Wiener Schauspieler – Sonnenthal und Girardi vor allem – in ihrer Bühnenerscheinung einen Habitus eleganten Alltagsverhaltens prägten. Verhaltensprägungen, wie sie bei den Auftritten Luegers erkennbar werden, wurzeln nicht in modischen Eleganzbedürfnissen eines bürgerlichen Kulturpublikums, sondern in dem Mut, den Lueger seiner vorstädtischen Massengefolgschaft zu sich selber, zu ihren eigenen Verhaltensstandards, auch zu deren Niedrigkeiten macht. Und die prägen auch („eine ganze Bevölkerung redet jetzt“) den Stil der politischen Rede, für die die liberale, argumentierende Redekultur nicht mehr normierend war. John Boyer hat diesen „modernen“ Funktionswandel der politischen Sprache wissenschaftlich-historisch beschrieben.

Lueger trat auf zu einer Zeit, als nach neuen politischen und weltanschaulichen Orientierungen dringender Bedarf bestand. Sein polemisches Auftreten, so Saltens implizites Fazit, war eine historische Notwendigkeit, sie war gerechtfertigt durch politische Hilflosigkeit und Inkompetenz.

„Eine lauwarne, trübe, unentschlossene Zeit. Die bürgerlichen Teile im Zerfall und in totaler Ratlosigkeit; nachlässig geleitet von ausrangierten Lieblingen, von alten Komödianten einer überlebten Politik. In der Tiefe des Volkes greift die Sozialdemokratie um sich. Die breite Masse der Kleinbürger aber irrt führerlos blökend wie eine verwaiste Herde durch die Versammlungslokale. Und alle sind von der österreichischen Selbstkritik, von der Skepsis, von der österreichischen Selbstironie bis zur Verzagtheit niedergedrückt“ (1909, S.131/132).

Lueger fing die umherirrende, verwaiste Herde ein, er gab ihr, wenngleich mit eigennütziger Berechnung, eine Stimme, die ihnen die Herrschaft der eingebildeten Doktoren bislang verweigert hatte.

„Deshalb saß er in den rauchigen Beiseln, in den verqualmten Sälen vorstädtischer Wirtshäuser nicht wie ein fremder Gast, nicht wie ein hochgebildeter, nobler Hof- und Gerichtsadvokat, der sich leutselig herbeiläßt, Wählerstimmen zu werben und dabei schlechte Luft zu atmen. Er saß da, als einer von den kleinen Leuten, er gehörte zu ihnen, er suchte sich aus

ihrer Mitte die Tauglichsten, machte sie zu feinen Generalstäblern und pfiff darauf, ob sie Bildung hatten oder nicht. Je weniger Bildung sie besaßen, desto lieber schienen sie ihm zu sein. Verstand mußten sie haben oder ein großes Mundwerk. Wenn er unter seinen Kleinbürgern und Vorstädtern saß, einer von ihnen, dann leugnete er alle anderen Menschenklassen und -arten, dann schimpfte er auf alle, die nicht dazugehörten, auf Professoren und Aerzte, auf Träger von Wissenschaft, auf geistige Arbeiter. Nichts schien zu existieren, nichts schien wert, daß es existierte, als der Kleinbürger, der Vorstädter, und sie glaubten ihm. Sie liebten ihn, weil er wirklich einer der ihrigen war und weil sie ihm glaubten.“

Und weiter in demselben Text:

„Aus Luegers Reden klang das aufbrausende Reschsein, der Jähzorn, die Schlagfertigkeit der Fiaker und Greißler, der Bierwirte und Handelweiber. Aus seinen Reden sprühte der Humor der Witz, die Frohlaune des Wiener Volkes, das Händepaschen und Dudeln der Heurigenschenken, das Schnalzen und Juchzen der Volkssänger, die Feierlichkeit, die bei Veteranenvereinen üblich ist, und gleich wieder die immer rauflustige Bereitschaft zum Zank, wie sie kleinen Mietsparteien auf Stiegen, Gängen und in den Höfen riesiger Zinskasernen eigen ist“ (1926, S.1-2).

Es ist eine aus soziologischem Wandel hervortretende tiefgreifende Veränderung der politischen Kultur, die in diesem Portrait eines österreichischen Politikers der Jahrhundertwende höchst plastisch deutlich wird. Die so lange klangvollen moralischen Postulate in der Politik, die rationale Diskussionsförmigkeit der Entscheidungen durch die Kaste der Politiker und Notabeln in ihren Salons, Clubs und Sitzungszimmern sind durch jene gesellschaftlichen Wandlungen, die sich durch exklusive Wahlrechtsparagrafen politisch fast unbemerkt vollzogen, in Frage gestellt. Instinktpolitiker betreten die politische Bühne, mehr von praktischem Verstand, und „Mundwerk“, als von traditioneller Bildung geprägt, von keinen überlieferten kulturellen und parteiprogrammatischen Normen gehindert und beauftragt. Sie sind zunächst nur das Sprachrohr eines bis jetzt unterdrückten Rechtes der Mitsprache, noch unartikulierte in ihren konkreten Vorstellungen, noch ungeübt zwar in ihren politischen Formulierungen, aber in einem zukunftsfrohen Majoritätsbewusstsein und im Blick auf eine hilflose offizielle Politik mit ungeniertem Selbstbewusstsein und von dem „Glauben“ ihrer Gefolgschaft ermächtigt. Dieser soziale Hintergrund, aus dem eine Gestalt wie Lueger hervortritt, von ihr geprägt und diese in ihrer politischen Stimme selber prägend, ist eine ungleich vitalere und authentischere als die, aus der etwa Herzl hervortrat; mit viel genauerer Plastizität, viel genaueren Konturen an Lokalkolorit und einem in der Wirklichkeit greifbaren Verhalten. Freilich, die Stimme die Lueger ihnen gab, ist auch die ihrer Komplexe und ihrer Ressentiments. Lueger mit den „wunderbar sicheren Instinkten seiner Publikumsnatur“ gibt ihnen Mut, sie zu äußern. Das Urteil des liberalen Bildungsbürgers spricht hier, doch wieder, aus Saltens Kritik an der „Wiener Unterschicht.“ Sie findet durch Lueger Bestätigung, so Salten, „in ihrer geistigen Bedürfnislosigkeit, in ihrem Misstrauen gegen Bildung, in ihrem Weindusel, in ihrer Liebe zu Gassenhauern, in ihrem Festhalten an Altmodischem, in ihrer übermütigen Selbstgefälligkeit“ (1909, S.133). Und Lueger macht ihnen auch Mut zu einem anderen Ressentiment; er „läßt das Donnerwetter über die Juden niedergehen.“ Ein rhetorisches Donnerwetter bloß, ein etwas drastischere Formulierung des archaischen und wienerisch bodenständigen Vorurteils, so scheint es hier bei Salten. Es bleibt, eher beiläufig, die einzige Erwähnung von Luegers Antisemitismus.

Was aber den Porträtisten Salten abseits aller politischen Deutung der Erscheinung Luegers eben doch viel mehr interessiert, ist eine lebendige Anschauung von

der Atmosphäre seines Auftretens, vor allem von der sich wechselseitig bestätigenden Kommunikation zwischen dem Agitator und den Agitierten, von dem vitalen kollektiven Rausch zu vermitteln, der die Versammlungen Luegers zu einem faszinierenden Ereignis machte. Salten schildert dies eindrucksvoll.

„Aber wie spricht er auch zu ihnen. Das Dröhnen ihres Beifalls löst erst alle seine Gaben. Beinahe genial ist es, wie er sich da seine Argumente zusammenholt. Gleich einem Manne, der in der Rage nach dem nächsten greift, nach einem Zaunstecken, Zündstein, Briefbeschwerer, um damit loszudreschen, greift er, um dreinzuschmettern, nach Schlagworten aus vergangenen Zeiten und bläst ihnen mit dem heißen Dampf seines Atems neue Jugend ein, rafft weggeworfenen Gedankenkehricht zusammen, bückt sich nach abgehetzten müd am Weg niedergebrochenen Banalitäten, peitscht sie auf, daß sie im Blitzlicht seiner Leidenschaft mit dem alarmierenden Glanz des Niegehörten wirken. In dem rasenden Anlauf, dessen sein Temperament fähig ist, überrennt er Vernunftgründe und Beweise, stampft große Bedeutungen wie kleine Hindernisse in den Boden, schleudert dann wieder mit einem Wort Nichtigkeiten so steil empor, daß sie wie die höchsten Gipfel der Dinge erscheinen. Im Furor seiner Rednerstunde gerät der Mutterwitz, der sein Wesen durchdringt, ins Sieden und wirft Blasen, in denen alles wie toll, alles verkehrt und lächerlich erscheint. Einfälle sprudeln hervor, in deren Wirbel frappierende, unglaubliche und verführerische Gedanken funkeln, sich drehen und überschlagen. In seinem Rednerfuror, wenn ihm schon alles egal ist, fängt er freilich auch den Schimpf der Straße ein, reißt den Niederen und Geistesarmen alberne Sprüche des Aberglaubens vom Munde, schnappt selbst den Pfaffen die Effekte weg, die auf der Kanzel längst versagen wollten – aber er siegt mit alledem. Schlägt zu damit und trifft und wirkt. Oft schon hat er seine entsetzten, überrumpelten Gegner vor sich hergejagt – wie sich nachher gezeigt hat – mit einem Eselskinnbacken. Dieses ist seine Macht über das Volk von Wien: daß alle Typen dieses Volkes aus seinem Munde sprechen, der Fiaker und der Schusterbub, der Veteranenhauptmann, der gute Advokat, die Frau Sopherl und der Armenvater. Und alle Volkssänger mit dazu. Vom Guschelbauer an bis zum Schmitter. Man hört die Schrammelmusik aus der Melodie seines Wortes, das picksüße Hölzel und die Winsel, hört das Händepaschen und ein jauchzendes Estam-tam klingt in seiner Stimme beständig an“ (1909, S.133-135).

Der drängende, atemlose und bilder- und figurenreiche Reportagestil der Schilderung lässt die Atmosphäre in Luegers Arena greifbar werden. Fasziniertsein von dem, was sich da entrollte, spricht aus Saltens Darstellung; Fasziniertsein von einer Zäsur im politischen Leben, über das Politische hinaus von etwas sehr Lebendigem und Akuten, wie es in der furiosen, überrumpelnden Rhetorik Luegers in seinen Sturm- und Drangjahren spürbar wird. Die virtuose Metaphorik erweckt Assoziationen von Vulkan und Lava, Hexenküche und Zirkus in der Darstellung von Luegers Rhetorik.

K. Rossbacher hat richtig auf die Vielzahl von Verben, durch Präfixe oft noch zusätzlich dynamisiert, in dem zitierten Abschnitt aufmerksam gemacht. Er sieht ihren Kontext vor allem im „Sinnbezirk der Gewalt“ (S.140). Sind es nur Bezeichnungen aus diesem Bereich? Neben „losdreschen“, „dreinschmettern“, „aufpeitschen“ bedient sich Salten Verben wie „schleudern“, „sprudeln“, „drehen“, „überschlagen“, „reißen“, „schnappen“ etc. Das Gewalt-Element dieser Wortwahl erscheint nicht als das dominante, eher als ein abgeleitetes. Vorherrschend sind Verben, und ebenso die Wahl der Metaphern, eingeordnet in einen „lebendigen“, naturweltlichen oder wienerisch-volkskundlichen Kontext. Innerhalb dieser Faszination von einer „wirbelnden“ Dynamik des Ereignisses scheut Salten freilich keineswegs vor jenen Gewalt-Vokabeln zurück, ja sie scheinen ihm dazu dienen, für die Darstellung des entfesselten Ereignisablaufs noch mehr Elan und Steigerung zu erreichen. Charakteristisch erscheint gerade dies: dass die Darstellung der losgelassenen Dynamik von Massenereignissen sich sprachlicher Ausdruckselemente

bedient, deren z.T. gewalttätige Konnotation ohne Unterscheidung und bedenkenlos das Fasziniertsein dokumentiert und sie dem Lesergeschmack unterhaltsam serviert. Nicht nur freilich ein Fasziniertsein wird hier hörbar, sondern in der Brillanz der Diktion, im Feuerwerk der Einfälle und Figurationen des Feuilletonisten ein Faszinierenwollen. Hier hat der Autor, anders als bei Herzl, einen Gegenstand gefunden, der seinem Talent und seinen Intentionen kongenial ist. Ein „Geschenk“ sind diese Lueger - Versammlungen für ihn, und nicht sicher erscheint, wie viel von Momenten des „sachlichen“ Fasziniertseins von diesem Ereignis Lueger auch bedingt ist von der enormen Wirkungsabsicht, jedenfalls von dem enormen Affiziertsein von Saltens speziellen schriftstellerischem Talent eben durch jene Lueger - Auftritte. Es ist abschließend und im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Lueger - Darstellungen darauf noch einmal zurückzukommen.

Es ist eben nicht allein die rhetorische Sensation, der auftrumpfende Monolog eines eigenartigen politischen Redners das Aufregende des Ereignisses, sondern die Bewegung, die er bei denen auslöst, zu denen er spricht. Sie jauchzen, „sie rasen, sie rasen vor Wonnen, wenn er zu ihnen spricht.“ Luegers Wort beflügelt den Begeisterungstaumel, und dieser wiederum beflügelt seine Talente zu allen Exaltationen. Dies eigentlich, die besinnungslose arenale Stimulanz, nicht der Redner für sich, dies ist, weiter als Karlheinz Rossbacher meint, das „Naturereignis.“ Nicht mehr das abgemessene Verhältnis Redner – Publikum ist das Exemplarische – freilich auch noch keine heroisch entrückte Distanz –, sondern alle Charaktere und Stimmen des Saales sind in der Stimme des Redners präsent.

„Sein Temperament ist wie der Auszug und Extrakt all der wienerisch bürgerlichen Temperamente hier im Saal, nur um einen Schwung stärker noch. Es steigt aus dieser Versammlung auf, wie der Springbrunnen aus der Mitte des Teiches. Vom Wasser des Teiches nur ein Teil, aber hoch über die anderen emporschäumend und funkeln im Licht“ (1910, S.1).

Deshalb gelingt die Verständigung so mühelos, die wechselseitige Stimulation und die ungeheure Bewegung und Wirkung.

„An diesem Manne, der vom Jauchzen der Menge berauscht und entflammt ist, begeistert sich nun wieder die Menge. Alle beide, er und das Volk, explodieren aneinander; ihr gegenseitiges Verstehen entzündet sich gegenseitig, daß alle Hüllen bersten“ (1910, S.1).

Wenn dies Luegers Macht über das Volk von Wien ist, so ist sie, jedenfalls unter dem Aspekt der Darstellung Saltens, nicht einfach nur eine opportunistische kalkulierte und usurpierte, keine Macht, die er einfach an sich reißt, sondern er ist, kraft seines rhetorischen Talent, Sprachrohr des Machtanspruchs einer sozialen Schicht.

„Er hätte jedes beliebige Mittel angewendet, selbst ein edeles, wenn es nützlich gewesen wäre. Freilich aber hätte er keines so mühelos, so voll aus seinem Wesen heraus, so ganz aus seinen Instinkten gebrauchen können wie diese Taktik und Technik des Gassenhauers, des ‚mir san mir‘!“ (1909, S.137).

Der aufbrausende Führer der kleinbürgerlichen Massen brachte am Anfang seiner Karriere die traditionelle Hierarchie und Ordnung durcheinander, der Kaiser war eifersüchtig, so Salten, auf die Ovationen, die Lueger bereitet wurden, allem Widerstreben zum Trotz konnte er dem triumphal Gewählten schließlich Anerkennung und Bestätigung als Wiener Bürgermeister nicht mehr versagen. Nur einmal freilich hat er dem Kaiser „an jenem Fronleichnamstage trotzig gezeigt, wer von nun an dem Wind und dem Wetter befiehlt in der Stadt, in der die Hofburg steht[. . .] Am Ziele angelangt, nahm er die

schwarzgelbe Gesinnung in städtische Obhut, nahm die Kaisertreue in städtische Verwaltung, nahm die Volkshymne in städtische Regie“ (1909, S.137). Er blieb der Monarchie treu, und er wurde, am Ziel – an seiner Grenze – angelangt, selber ein Monarch „eine(r) Art von Königtum mitten in Österreich“; kein Monarch allerdings wie der in der Hofburg, sondern ein moderner, traditionsloser, plebiszitär berufener, und dennoch einer, der, einmal an der Macht, das monarchische Regime zelebrierte. „„Erbaut unter dem Bürgermeister Dr. Karl Lueger““, liest man hundertfach in der Stadt Wien. Er, „ein monarchisches Talent, das vorher gröhrend durch alle Tiefen des Pöbels geschritten ist, im Bierdunst der Versammlungen die Massenpsychologie studiert und den Menschenfang allmählich bis zur Meisterschaft gebracht hat“, hat das Amt des Bürgermeisters neu entdeckt, „fast möchte man sagen, neu kreiert“, so wie einst Mitterwurzer, so Saltens theatrale Assoziation, in bezwingender Weise die Rolle Philipps im „Don Carlos“ neu interpretierte und aufwertete (1909, S.139).

Lueger und die Bewegung, die er repräsentierte, waren rebellisch, aufrührerisch, und sie waren zugleich restaurativ in ihren Orientierungen am katholischen Volksglauben, den die kurze liberale Ära für eine Weile in den Hintergrund gedrängt hatte. Die Bewegung, so John Boyer, mutierte peu a peu zu einer Massenpartei, und kämpfte dennoch für Werte, die dem Massenzeitalter entgegengesetzt waren. In der Betonung der Macht der Kanzeln und der Beichtstühle für den Aufstieg Luegers, polemisches Gegengewicht zu den langen Abschnitten faszinierter Diktion, knüpft Salten an die von liberaler Seite stets verbreiteten Diffamierung Luegers als Domestike des Klerus an. Saltens Bild Luegers als dessen „bürgerliche(r) Condottiere“ aber differenziert dieses Urteil.

Lueger ist auch ein demokratisches Idol. So wie Salten in den Feuilletons des Sammelbandes „Das österreichische Antlitz“ das Stalehner - Wirtshaus in Hernals, gleichsam die soziologische Basis der Luegerei, in fast liebevollen Kontrast setzte zu dem Stelzer in Rodaun, dem „Wirtshaus von Österreich“, des alten reaktionären Österreich, dem Jesuitenstift Kalksburg benachbart, so wie Salten auch seine intime Bekanntschaft mit den verkrachten Erzherzögen mit snobismuskritischer Verve schilderte, und nicht ohne eigenen Snobismus, – mit soviel geheimer, etwas ressentimentaler Sympathie und spürbarer Kritik an der privilegienbewussten Aristokratie schildert Salten den demokratischen Führer von unten.

„Er ist genau so, wie die vornehmen Leute den Mann des Volkes sich ausdenken, wobei sie dann auf einmal ängstlich sich besinnen, daß sie doch eigentlich nicht genau wissen, wie das ‚Volk‘ ist. Und er entspricht ganz dem Bilde, das seit jeher in den Fürstenschlössern vom Demagogen, vom Untertanenverführer als Prinzenschreck gezeichnet ward“ (1904, S.1).

Was bürgerlich und was katholisch aber an Lueger ist, musste sich von der schnell an Kraft gewinnenden sozialdemokratischen Massenbewegung bedroht fühlen. Der dramatischen Kurve zuliebe, wie sie Salten für seinen Wiener Roman vorsieht, liest sich das hier eher freilich als Kampf des Alters gegen die Jugend, beide aber auf der Ebene gleichen, wienerischen Temperamentes. „Der Schuhmeier kam und war ungefähr aus gleichem Holz, redete die gleiche Mundart, nur ursprünglicher, volkstümlicher. Und er war jünger“ (1926, S.2). Schon 1902, in seinen ersten politischen Feuilletons für die „Zeit“, die er pseudonym veröffentlichen ließ, hat er die Götterdämmerung Luegers ausgemalt. Lueger im Getümmel einer parlamentarischen Redeschlacht:

„Er lacht aus voller Brust, das Gelächter des Siegers. Schadenfreude, Trunkenheit des Erfolgs, Uebermut des Machtbewußtseins [. . .] Dann freilich, als er sich niedersetzt, raschelt das Blatt Papier, das er ergriffen, in seinen Händen, so heftig zittert er. Dann freilich merkt man

erst wieder, daß er schneeweiß geworden an Bart und Haaren, und daß er jetzt blaß ist wie eine Leiche [. . .] Der Bürgermeister, der Gebieter von jetzt, muß gegen diese unbarmherzig antobenden Männer wieder von vorn anfangen als der Agitator von einst.

Handfest, kerngesund und jung stellt sich ihm Schuhmeier in den Weg. Der wienerische Zorn gegen den wienerischen Witz. Mit einem unermüdlichen Donner in der Stimme, mit einem unversieglichen Temperament. Den breiten Schädel leicht geduckt, als wolle er seinem Widersacher mit der Stirn gegen die Brust rennen. Hitzig bis zur Besinnungslosigkeit, und dabei doch schlagfertig, mit Antworten, die wie Sprengbomben einschlagen, mit Einfällen, deren polemische Explosionskraft ganze Gegnerreihen hinstreckt.²¹

Die Szene, die er in seinem Wiener Roman für dieses Finale vorsieht, skizziert Saltens so: Der alternde Lueger vernimmt „im Pomp des Rathauses sitzend das Brausen der Volksmenge“, einer sozial vielgestaltigeren, anders orientierten, zukunftsreicheren, und er spürt, dass er „nicht mehr sicher und schwindelfrei genug sein wird“, um eine neue Zeit aufzuhalten.

Aber auch gegenüber dem ancien regime erweist sich Lueger, seine Motivation und Legitimation, nicht kraftvoll und nicht selbstbewusst genug; ein impliziter Hinweis auf die Inkonsistenz und die Ziellosigkeit einer politischen Bewegung, deren Dynamik und Kraft sich so ganz auf die Anstrengung und Ambition eines Einzelnen verließ.

„Eine andere Szene. Vor der Kaisertribüne. Der Festzug ist vorüber, und den grasbestreuten Platz vor der Loge des Kaisers betritt der Bürgermeister. Wankend, von zwei Begleitern gestützt, den Weg, den die erloschenen Augen nicht mehr sehen können, mit schlürfenden Sohlen suchend. Dann steht er da, unsicher und arm, das bleiche, verfallene Gesicht in der hellen Junisonne noch blasser und verfallener. Und seine kranke Stimme, nur von der großen Routine gehalten, klingt zum Kaiser empor. Der steht kerzengerade, mit roten Wangen, fast jugendlich und nicht ermüdet. So sind die beiden Greise einander gegenüber. Der Regent der Stadt und der Monarch des Landes. Der Herrscher von Geburt, und der andere, der sich die Herrschaft mit seinen Fäusten und Nerven erst hat erringen müssen. Der eine konserviert und gleichsam gestärkt durch die mühelos gewonnene Höhe. Verbraucht und erlahmt der andere dem die Strapazen und Abenteuer des Aufstieges in den Knochen stecken. Ein ungesättigtes Werben und ein leidenschaftliches Wirken wollen zittert in der Stimme dieses anderen. Aber in der Stimme, die ihm dann antwortet und dankt, klingt ruhevoll, beinahe gleichgültige Sicherheit“ (1910, S.2).

Es handelt sich um einen Szenenvorschlag zu einem Lebensroman, an dessen Ende wirkungsvoll die Vergeblichkeit der Anstrengung eines demokratisch-modernen Führers und Massenidols steht, die Kapitulation einer aktuellen, historisch wohlbegründeten politischen Lebenskraft vor einem gleichsam unhistorischen, natürlich sich selbst setzenden Recht und Lebenselement. (Diese gedankliche Konstellation kehrt mehrfach wieder in den literarischen Arbeiten Saltens). Etwas von seiner widerspruchsvollen Charakteristik, wie sie Max Horkheimer in seiner genannten Studie schilderte, kommt, so wie ihn Saltens Romankonzept darstellt, in der Gestalt Luegers als Typus des späten, kleinbürgerlichen Führers zum Ausdruck.²² Rhetorik, Erscheinung ist ihm alles. Sie muss auch einige der Widersprüche zwischen dem persönlichen Ehrgeiz, dem allgemeinen Interesse der kleinbürgerlich-demokratischen Rebellion und dem konservativen Tugendhorizont verwurzelt in katholischer Kirche und Monarchie verdecken. Sinkt die rhetorische Kraft und die Kraft zur Erscheinung, so wird sowohl das Hybride, die Illegitimität des auf persönlichen Ehrgeiz gegründeten Aufstiegs offenbar als auch die Stabilität der alten Rangordnung, gegen die sie nur halbherzig, nur

wie in rhetorischem Trotz, aufbegehrte. – Und dennoch, so wie ihn der Regisseur dieser Szene intendiert, scheint sein sympathisches Interesse bei dieser tragischen Erscheinung zu liegen. Als ein Triumph, eine Rechtfertigung jener „Herrschaft von Geburt“ gegenüber der verbrauchten Kraft eines historischen Aufsteigers ist, so scheint es, diese Szene nicht ausgedacht.

„Dieser Roman wäre zu schreiben. Die Gestalt eines Menschen zu zeichnen, in dem sich der Wille einer Epoche erfüllt hat. Jetzt freilich muß man noch warten, bis sichtbar wird, was nach ihm kommt, bis die Jahre, die seinem Dasein folgen, die richtige Distanz und die richtige Perspektive geben“ (1909, S.141/142).

Die Lueger - Epoche ist abgeschlossen. Was sie Zukunftsweisendes enthalten könnte, auch in ihren unheilvollen Manifestationen, in den massenpsychologisch kalkulierten Wirkungen ihres demokratisch legitimierten Condottiere, zu denen auch die Propaganda des Judenhasses gehört, lässt Salten in diesen Texten von 1910 und 1913 offen. Er wollte, ohne Hass und ohne Bewunderung, als ein Feuilleton, die Skizze zum „Roman eines Lebens“ entwerfen, eines Lebens von einer singulären und faszinierenden individuellen und epochalen Charakteristik.

1926, als die „Neue Freie Presse“ eine Sammlung von Erinnerungen an Lueger veröffentlichte – unter ihnen ein längerer Artikel Saltens –, war gewiss einige Distanz der historischen Entwicklung vorhanden, um die Gestalt Luegers zurückblickend in genaueren Umrissen zu betrachten. Es wurde eine öffentliche Debatte um ein zu errichtendes Denkmal für den bedeutenden Bürgermeister geführt. Ironischerweise, so Salten an anderer Stelle, sollte das Denkmal auf dem Platze errichtet werden, auf dem einst – nicht zustande gekommen – ein Denkmal für Lessing geplant war.²³ Der zeitliche Abstand, die gänzlich veränderten historischen Umstände, lassen 1926 das ohnehin kaum polemische Interesse der Auseinandersetzung Saltens mit Lueger noch mehr zurücktreten. Er nennt Lueger „eine(n) großen, eine(n) verdienten, eine(n) merkwürdigen Mann.“ „Er war sicherlich kein großer Mensch, doch ebenso gewiß bleibt es, daß er ein voller und echter Mensch war wie sehr wenige.“ Salten nennt die Lueger - Zeit eine „Zwischenzeit.“ Eine Zwischenzeit zwischen dem sozial bodenlosen Liberalismus und der Sozialdemokratie, die gesellschaftlich noch nicht durchdringen konnte, weil ihr, so Salten, obrigkeitliche Hemmungen entgegenstanden.

„Aber die Masse war da; sie war wichtig, sie wurde wichtiger von Tag zu Tag. Lueger kam und fing sie ein.“ Freilich nur für seine Zeit, und kaum an ein zukunftsreiches Programm, nur an seine Person gebunden. Es war eine Politik „für den Augenblick.“

Und „ihr fehlte der weite Horizont: sie blieb niederösterreichisch, wienerisch, blieb an Stadt und Gelände rund um den Stephansturm gebunden[. . .] Diesen Boden da hat er verstanden, dieses Volk, dessen Bedürfnisse, dessen Neigungen und dessen Liebhabereien hat er verstanden wie kein anderer in seinen Tagen“ (1926, S.1).

Salten sieht bei allen Ähnlichkeiten Luegerscher Taktik mit faschistischer Demagogie und Massenpsychologie, die in manchen Erscheinungsformen der politischen Agitation schon vor 1914 und erst recht in der 1.Republik deutlich wurde, das Provinzielle seiner Erscheinung, seine Pragmatik ohne großen ideologischen Plan.

„Er hat die Aerzte und die Professoren und die Bildung und die Juden wohl kaum in Wahrheit gehaßt. Er war ein echter Wiener Kleinbürger, das heißt also, er war kein richtiger Hasser, nur ein rechter Schimpfer.“

Luegers Bindung, das mentale Verwurzelte in seinem kleinbürgerlichem Volk, dem ein radikales Weltanschauungsprogramm und ein dämonischer Wille der Vollstreckung so leicht nicht entspringen konnten – dies war Luegers Ermächtigung und seine Macht, aber auch deren Grenze. Saltens Ausführungen heben diese begrenzenden Bindungen jetzt stärker hervor. Sensationell waren damals nur Luegers öffentliche Inszenierungen, in ihnen die Vereinigung von rhetorischer Dämonie und dem Seelenzustand des biedereren Vorstadtvolkes.

Was genauer aber an Luegers ideologischen und propagandistischen Umtrieben zu studieren und womöglich zukunftsträchtig war, darauf ist Salten nicht wesentlich aufmerksam geworden, zu sehr galt ihm die Lueger - Zeit als historische Episode, als denkmalswürdig immerhin. „Jetzt wird ein völlig verändertes Wien das Lueger - Denkmal sehen. Ein Wien, das nicht mehr allzuviel an Franz Josef denkt und das von Lueger nicht mehr allzuviel weiß. Die Welt rollt weiter.“ Das zu errichtende Denkmal und, Salten zufolge, wohl auch alle daran anknüpfende Reflexion im Jahre 1926 ist wie ein „Erinnerungszeichen.“ „Es wirkt wie der Abschluß eines Kapitels aus der Geschichte Wiens und eines Österreichers das einmal war.“

Gewiss hat Salten politische und gesellschaftliche Konstellationen gesehen, die sich mit der Erscheinung Luegers verbinden, kaum eben aber mit der analytischen Wahrnehmung für ihre zukunftsgerichtete Logik und Dynamik. Auch für die sozialstaatlichen und technologischen Veränderungen, die damals anstanden und Voraussetzungen und Bedingungen schufen für Luegers Wirksamkeit, hat Salten durchaus einen Blick. Dass die Macht der Vorstädte Luegers Macht war, dass er zum „Großunternehmer“ der Straßenbahn und der elektrischen Beleuchtung wurde, sieht Salten durchaus, dennoch bleibt seine Darstellung stets noch porträtistisch auf die große, merkwürdige Persönlichkeit fixiert, die „eine größere Auffassung von der Bürgermeisterrolle“ in ihrem Herzen trug. Die Bedeutung aber auch die Grenzen von Saltens Darstellung in Bezug auf eine so zwielichtig zukunftsreiche Gestalt wie Lueger wird hier deutlich. Zudem erscheint der Form des feuilletonistischen Portraits, wie es in Saltens Texten über Lueger zum Ausdruck kommt, ein statischer, homogener Charakter eigenartig. Er spannt, als ausfüllbare Skizze, den Lebensbogen Luegers von dessen Anfängen als Versammlungsagitator zu seiner triumphalen Stadtregentschaft und monarchischen Allüre und schließlich zu seinem von Krankheit, Resignation und Verbitterung gezeichneten Verschwinden. Eine feuilletonistische Idee eines Lebensromans, der in sich selber tragisch geschlossen erscheint.

12 Jahre später, 1938, war die Welt wieder ein gutes Stück weiter gerollt. Die 20er Jahre konnten, Kennzeichen eines ungeheuer raschen historischen Wandels, erneut als eine Art Zwischenzeit erscheinen. Ereignisse standen bevor, die 1926 so nicht absehbar waren. Salten schreibt im Januar 1938 einen Artikel in der „Neuen Freien Presse“ unter der Überschrift „Geschichten aus Österreich.“²⁴ Beschworen wird in ihm die Identität und Eigenart österreichischen Geistes und österreichischer Kultur, die Treue zu Wien. Noch einmal bekommt in diesen Zeilen Lueger eine andere Figur als in den gelassenen Betrachtungen von 1926. Er wird zitiert als ein höchst kennzeichnendes Element jenes österreichischen, wienerischen Geistes; Nostalgie, dringlich und desperat zugleich. Er habe den „Königsgedanken dieses Amtes“ zur Wirklichkeit gemacht, des

525

Bürgermeisteramtes von Wien; er sei der „echteste Repräsentant des Wiener Volkstums“; eine Volkstümlichkeit, „von jedem Intellektualismus frei, die sich ganz rechtschaffen, beinahe ahnungslos an das Natürlich-Einfache hält.“ An das bodenständig Volkhafte wird appelliert, um sich vor der völkischen Ideologie zu retten. All dessen Mängel, die Neigung zu skrupulöser Verzagtheit wie sie Salten 20 Jahre zuvor kritisiert hatte, sind geringfügig, werden nostalgisch verklärt gegenüber dem, was von den völkischen Herrenmenschen drohte. Kaum wohl erschien ihm jene Kritik noch so plausibel wie damals und ebenso wenig seine faszinierten Schilderungen von den Luegerschen Massenspektakeln und -psychosen 1938 noch ganz geheuer.

Die Kritik freilich an dem „leidigen Intellektualismus“ entspricht durchaus den immer schon charakteristischen Wahrnehmungsformen und dem porträtistischen Erkenntnisinteresse Saltens. In dem Affekt dagegen ist sich Salten mit Lueger einig; vor allem gegen die liberale Verstandeskultur. Luegers Intellektuellenkritik trifft daneben freilich auch die Haltung des modernen, kritischen Intellektuellen, nicht aber die moderne, technische Intelligenz, deren Errungenschaften, deren „Wirksamkeit“ Lueger wie Salten optimistisch und ohne Vorbehalt sahen. Die Beschränktheit und die Hilflosigkeit einer rein intellektuellen Haltung hatte Salten schon in dem Aufsatz von 1926 gerade an dem Phänomen Lueger demonstriert. Es ging um den Inhalt und die Wirksamkeit von Luegers Reden:

„Bekam ein denkender Mensch sie zu lesen, dann mußte er lächeln. Denn das alles schien demagogische Phrase, ohne rechten Kern, ohne stichhaltigen Zusammenhang, manchmal, im Sachlichen, treffend, dann gleich wieder tendenziös reizend und für die billigsten Effekte hergerichtet. Hörte aber ein denkender Mensch zu, wenn Lueger redete, dann half es gar nicht, ein denkender Mensch zu sein, dann vergingen einem die eigenen Gedanken, dann war man von einer elementaren Gewalt ergriffen und wehrlos mit fortgerissen.“

Diese rein intellektuell nicht erklärbare Wirksamkeit eines vitalen Ereignisses war es, die Saltens Interesse immer schon erregte: eines Ereignisses, in der die Rhetorik und Suggestion eines Einzelnen Widerhall findet in einer ihn prägenden und tragenden, anonymen Mentalitätsschicht, sich wechselseitig bestätigend und stimulierend. Wie einer herauswächst aus diesem Komplex überindividueller Empfindungen und ihre Anonymität zum Sprechen bringt und zu einer gesellschaftlichen Macht werden lässt. Endlich einmal frei von jener Verzagtheit, von jener Selbstkritik, Skepsis und Selbstironie, die Salten in dem Portrait von 1913 als das Dilemma österreichischen Geistes gerade auch in dem Diskurs der Gebildeten innerhalb der liberalen politischen Vernunftkultur schilderte. Und besonders der Gebildeten unter den Juden. In der zitierten Gedenkrede auf Herzl von 1929 hat Salten darauf mit scharfer Kritik reagiert:

„Selbst Luegers triumphaler Aufstieg gab ihnen nur Stoff zu polemischen, zu satirischen Artikeln. Sie sahen in ihm nichts weiter, als einen virtuosens Gaukler, einen ehrgeizigen Streber, einen nach Popularität haschenden Demagogen, dem sehr bald der Atem ausgehen werde.“

Nur sehr langsam begriffen die Juden, „daß sich in Lueger der Volkswille, daß sich in ihm die Gesinnung des Volkes verkörpert hatte!“

Mit Lueger, so Salten schon 1910 nicht ohne Bewunderung, stand einer auf, der Willen und Energie verkörperte:

„Was hier so fabelhaft wirkt sind nicht Beweise, nicht Gründe und nicht Tatsachen. Dieser Mann ist eben stärker als die anderen. Deshalb haut er die anderen um die Erde[. . .] Er ist wie niemand hier im Saale inbrünstig und aus ganzer Seele entschlossen, zu siegen. Deshalb siegt er auch. Basta. Die anderen spüren, daß er sie überwältigen will. Deshalb erschrecken sie vor ihm“ (1910, S.1).

Und dieser Lueger, diese „volle, überlegene, wirkliche Persönlichkeit, die immer, ein Samson an Kraft, gegen die Dutzendmenschen steht“, er hat immer wieder in allen politischen Auseinandersetzungen die „Philister des Parlaments“ vor sich hergejagt, so schildert Salten 1904 dieses (Manns)-Bild selbstbewussten, kraftvollen Lebens im Verhältnis zu der konventionellen, abgewirtschafteten Politiker-Clique. Dass er auch die Juden gelegentlich vor sich herjagte, wird nicht erwähnt.

Eigenartig verwirrende Frontlinien treten hier zutage. Das moderne Kunstbewusstsein der Jungwiener Literaten, und die Literaturkritik die für sie Partei ergriff, hatte sich immer mit Vehemenz gegen das „Philisterium“ (Saltens) in der Kunst gewandt. Künstlerisch hier und politisch dort stehen also, folgt man der begrifflichen Tendenz von Saltens Kritik, Lueger und das moderne Jungwiener Literaturbewusstsein in einer Reihe, in einer gemeinsamen Kampagne gegen die Philister, eben gegen die etablierte liberale Kultur. Gegen diese Kultur der privilegierten inneren Stadt, einerlei ob liberal oder antiliberal, richtete sich aber gerade die Aggression der Lueger - Partei, gegen deren Presse vor allem. Einmal mehr weisen diese feuilletonistischen Gedankengänge Saltens, in denen ein solcher „Samson an Kraft“ wie Lueger und Leitfiguren literarischer Dekadenz wie sie Andrian, Hofmannsthal und auch Salten selber schufen nebeneinander treten, auf die ironisch-ambivalenten Ausdrucksformen des Moderne-Bewusstseins gerade hier bei Saltens hin.

Luegers Auftreten wird in der Darstellung Saltens zur Erscheinung von etwas Inkommensurablen. Sein Auftauchen ließ die Inhaber der parlamentarischen Macht am Ende der liberalen Ära, an bildungsbürgerliche Diskretion und Dezenz in öffentlichen Kundgebungen und politischen Auseinandersetzungen gewöhnt und zudem in sich selber uneins, erschrecken, erstarren. Die Unbekümmertheit des Ehrgeizes und der Zielstrebigkeit, die Aggressionsbereitschaft, die tradierte zivile Norm umstieß, intellektuelle und moralische, die Vehemenz des Wollens hatte eine bannende, paralysierende Wirkung. Saltens porträtistische Reflexionen kennzeichnen die Vergangenheitslosigkeit dieser so ungeheuer vitalen politischen Erscheinung und sprechen darin eine Ahnung aus von einem säkularen Bruch zivilisatorischer Normen. Für den Schriftsteller Salten aber war sie auch ein Faszinosum.

„Deshalb ist niemals ein Wanken in ihm. Die anderen haben eine Vergangenheit, die sie bindet, haben Rücksichten, Erinnerungen, von denen sie gehemmt werden. Er aber kennt nicht Rücksicht noch Erinnerung, er hat keine Vergangenheit, sie gleitet ab von ihm. Er ist ganz frei und gehört nur der Gegenwart. Nur der Stunde gibt er sich hin. Und das ist in diesem Kampfe seine große Macht“ (1910, S.1).

Nichts hätte den Schriftsteller wohl so beeindrucken können, was nicht auch Widerhall hätte in seiner eigenen, Saltens Biographie:

„Da ist – und wenn er auch die besten Pläne um die Erde hauen muß – nur ein Ziel: Wirken! Wirken! Wirken! Da ist nur ein Wollen – und hilft auch das Schlimmste dazu: Erfolg! Erfolg! Erfolg!“ (1904, S.2).

Das Missvergnügen an einem „leidigen Intellektualismus“ steigert Salten schon in den frühen Portraits zum Bild einer entfesselten, kausalitätslosen Dynamik, die noch den Erreger dieser irrationalen Turbulenz mit einbezieht. 1910 schreibt er:

„Seine Instinkte wittern den Beifall, der in der Menge verborgen ist, wie Blitz und Donner in der Wolke. Seine Instinkte greifen nach diesem Beifall, entfesseln ihn. Seine Instinkte sind stärker als er selbst, stärker als sein Beschließen, stärker als sein Vorsatz. Wenn sie die Menge wittern, rennen sie ihm davon, gehen mit ihm durch, reißen sie ihn mit sich fort, hinter dem Beifall her“ (S.1).

Das bewusstlos Rebellische, das zwischen Traditionsbruch und Traditionsbestätigung, zwischen kollektiver und individueller Inspiration Schwankende der Erscheinung Luegers ist es, das Salten in seinen Kommentaren zur Anschauung bringt und das sein Interesse erregt. Aber, und dies gibt den Beobachtungen und Reflexionen Saltens eine besondere Genauigkeit und Differenziertheit, mit der Bezeichnung des Kalkulierenden und des Opportunistischen ist das Phänomen Lueger nicht ausreichend bestimmt, allenfalls im Rahmen einer politischen Analyse und bewertenden Deutung, die nicht im Mittelpunkt von Saltens Interesse steht. Es ist das Naive, das Instinktgeleitete, die machtbewusste Gewissheit des „Mir san mir“, das Salten an Luegers Auftreten beobachtet. Das Berechnende sicher, aber auch die Tatsache, dass Lueger i s t, was er spielt, um zugleich wienerisch-ironisch, selbstironisch zu dem was er ist in Distanz zu treten.

„Man muß ihn hören, wie sein fröhlicher wienerischer Dialekt sich nach und nach immer feierlicher und feierlicher aufrichtet, zu einem Hochdeutsch, in dessen reinstem Vollton Vater noch wie ‚Vatter‘ klingt. Wie er dann pathetisch wird, aber mit einem Pathos, in dessen donnernder Orgel doch immer eine leise Ironie deutlich tremoliert, ein Pathos, das in der eigenen Wucht sich übermütig schaukelt und seine eigene herzynnige Falschheit herzynnig belächelt, ein Pathos, das dem Pathetischen eigentlich Feind ist, es gering achtet und immer zu sagen scheint: ‚Da seht ihr, wie leicht, wie spottbillig der ganze Lärm anzurichten ist!‘ Ein echt wienerisches Pathos, das mit diebischem Vergnügen schon den Augenblick erwartet, in dem es – wie es sich kennt – umschnappen wird ins Gemütliche. Und es schnappt um. Aus der heroischen Arie in den Gassenhauer. Hat er seine Zuhörer hart bis an die Pforte des Burgtheaters geführt, dann schleudert er sie lachend mit einem Fußtritt plötzlich weit ins Lerchenfelderische zurück, oder auf den Naschmarkt, daß sie wonnekreischend, ob solcher Kurzweil entzückt, unter den Obstkörben und Kraftworten der Standelweiber durcheinanderpurzeln“ (1904, S.2).

Luegers demagogisches Talent, so wie es Salten schildert, hat seine unterhaltsamen, gemüthhaften Seiten, und eine Ironie nicht als intellektuelle Haltung, sondern als eine spontane, lebenskluge Bonhomie und Schlauheit, die es sich zu richten weiß, auch dem Widerstrebenden das Seine zuteil werden lässt und ihn einfängt. Die Unwiderstehlichkeit und suggestive Überzeugungskraft seiner Persönlichkeit ist Resultat eines genau und sicher gestimmten Lebensreflexes, der halb intuitiv und halb bewusst stets den richtigen Ton findet, um zu gewinnen.

„Immer und immer buhlt er, wirbt er um den Erfolg, leidenschaftlich inbrünstig, vor der Menge ebenso wie vor dem einzelnen. Und seine gelenkige, in allen Uebungen der Menschenjagd ausgeturnte Intelligenz versteht sehr genau zu unterscheiden. Er ist nicht so geschmacklos, die Rednerpose, die für den großen Saal nur sich eignet, auch im Zimmer zu behalten. Er ist klug genug, den anderen deutlich für klug zu nehmen und ihn unter vier Augen anders, feiner zu bedienen. Man ist hinter den Kulissen und kann leiser sprechen, die Aufregung der Arena braucht

hier nicht fortgesetzt zu werden, nicht die Feindseligkeit und nicht die Karesse. Ein humoristisches Achselzucken, und der andere weiß: ‚aber Freunderl . . .‘ Ein listig-ironisches Blinzeln dieser kleinen Augen, und der ganze Troß von Choristen, mit dem er auftritt, ist abgeschüttelt. So fängt er die Wenigen, die der Versammlungspsyche nicht erliegen, in der Amtstube, in den Couloirs, an der Bankettiertafel, wirft ihnen das Lasso seiner Aufrichtigkeit, seines gemüthlichen Verstehens über, ein Dompteur und Plauderer, ein Menschenfänger und ein ewiger Gewinner im Spiel des Lebens.“ (1904, S.2).

Man kann dies Opportunismus nennen, prinzipienlosen Macchiavellismus, wenn man politisch-ideologisch und moralisch urteilen will. Salten dagegen will Lueger porträtieren und in dessen fast anstrengungsloser Art zu gewinnen einen funktionierenden Lebensinstinkt, eine ungebrochene, zweifelsfreie Lebenskraft sehen, die sich Bahn bricht und die kein vorgeordnetes Prinzip hemmt und belastet.

Dies alles macht das Komplex von Luegers Erscheinung aus. Etwas von diesem Halbbewussten, von jener Mischung aus Unwillkürlichkeit und Bewusstheit mag Salten aus der langen Erfahrung als Theaterkritiker gelernt haben, aus der Beobachtung und Kritik schauspielerischen Handelns. Er versteht Lueger als „genialischen Schauspieler.“ Die Adaptierung der Schauspieler-Metapher auf Saltens Versuch in einem Personenporträt ein Stück akuter Wirklichkeit und Präsenz des L e b e n s zu veranschaulichen, hat hier auch eine allegorische Funktion. Sie konturiert das numinose Vorstellungskonglomerat Leben nach zwei Seiten hin. Zum einen kennzeichnet sie Luegers konstitutive Wandelbarkeit und begriffslose Ereignishaftigkeit, zum anderen wird das Schauspiel und das Theater insgesamt zum Gleichnis des L e b e n s in seinem wirkenden, folgenreichen und unmittelbar erlebbaren Handlungselement. Eine Betrachtungsebene, die zudem das Phänomen Lueger unter dem Aspekt des Schauspielers und des Rollen-Spiels zu deuten sucht, rückt die moralische Diskussion in den Hintergrund, betont stattdessen, was daran Leistung ist und Originalität. Und hier macht Salten Lueger manches Zugeständnis, was er der eigenen moralischen Position nach nicht machen dürfte, was ihn viel großzügiger mit Lueger verfahren lässt als die politischen Kommentatoren der Wiener liberalen Presse sonst; soweit, dass deren heftige Kritik als Ressentiment fast erscheint. Dem Kommentator „unter dem Strich“ war das in einem liberalen Blatt wohl auch eher möglich.

„Der Text seiner Rolle mag widerwärtig sein, das Gefallen, das die Leute an ihm finden, von vernichtender Schädlichkeit. Das mindert, wenn man sie absolut betrachtet, seine Begabung nicht. Er spielt seine Rolle als wirklicher Künstler unter Dilettanten. Und es ist viel Rollenleid rings um ihn her. Um ganz aufrichtig zu sein, muß man auch das sagen“ (1904, S.3).

Von der Aktion und Wirkung dieses Schauspielers eine Vorstellung zu geben, hat Salten mehr interessiert, als sich mit Lueger als politischer und gesellschaftlicher Erscheinung, mit seiner soziologischen Physiognomie gegenstandsmäßig auseinander zu setzen. Der Verweis auf seinen Klerikalismus und Antisemitismus erfolgt nebenbei. Dass er kein Freund der Juden war, wird immerhin gesagt, freilich die Abneigung und die Diskriminierung war „durch Jovialität gemildert.“ Einschätzungen von Lueger als umstrittener politischer Gestalt werden nicht unmittelbar gegeben, sondern entstehen bisweilen umso zwingender als Resultat konstellativer, physiognomischer Beobachtung; gleichsam, wie am Anfang angedeutet, gegen ihren erklärten Vorsatz. Demzufolge sollte abseits politischer Kontroverse in der Gestalt Luegers ein Stück turbulentes, wirkendes Leben beschrieben werden. Aus der immanenten Beschreibung entstand in einigen Abschnitten daraus ein Stück differenzierter Zeitdiagnose.

Waren schon die Äußerungen Saltens über Lueger, vor dem Weltkrieg nicht wesentlich und vorrangig vom Interesse an kritischer Betrachtung bestimmt, so rückt sie

in der Entwicklung der folgenden Jahrzehnte für Salten mehr und mehr in eine nostalgische Perspektive. Er war „eine prachtvolle Natur“, schreibt er 1926, „auch die Gegner vermochten es kaum, sich dem Reiz seiner Persönlichkeit zu entziehen. Das war die Kraft des Liebenswürdigen, des Sinnlichen, des Lebensfreudigen, des Musikalischen, kurz des Wienerischen an Lueger.“ Was dieses Wienerische war, auch war, schien Salten 1910 noch genauer gewusst zu haben. So deutet er es an:

„Wenn wir diese Stadt jetzt besser kennen, dann ist es sein Dasein gewesen, das uns sie gründlicher kennen lehrte. Wir wissen, daß Wien manchmal Franz Schubert ist, und manchmal Kaiser Franz und manchmal Johann Strauß und manchmal Nestroy, und Grillparzer ist Wien, und Raimund ebenso. Aber es war wichtig, zu erfahren, daß es auch ein Wien gibt, das Lueger heißt. Denn wir hatten es vorher kaum geahnt.“

„Daß es auch ein Wien gibt, das Lueger heißt . . .“, in dieser Formulierung ist hingedeutet, so scheint es, auf einen weiteren komplexen und tiefliegenden Grund sowohl für die wertende Unentschiedenheit des Lueger - Portraits wie für die Wahl seiner Perspektive. Die Literatur des Jungen Wien und das Bewusstsein ihrer Protagonisten ist, oft bemerkt, gekennzeichnet von einer so intimen Vertrautheit mit der Wiener Stadtlandschaft und ihrer Umgebung, mit österreichischer kultureller Tradition und Spiritualität, mit soviel Emblematik lokaler Mentalität und Lebensform.²⁵ Diese Zuneigung, dieses wahrhaft sentimentale Verhältnis – und es ging hier vor allem um jüdisch assimilierte Autoren – wurde tief verstört durch das Aufkommen einer von Lueger repräsentierten, von populärer Polemik auch gegen Juden, vor allem gegen den „gout juif“ der künstlerischen Moderne und gegen die „Zeitungsjuden“ geprägten Wiener Volksbewegung. Lueger in das Kolorit des Wienertums zu stellen, ihn so genau, so kenntnis- und erfahrungsreich, so physiognomisch und figurativ vielgestaltig von da aus zu beleuchten – darin scheint noch etwas nachzuwirken von einem Viennensismus, der sich ernüchtert kein so entschiedenes Urteil über Wien und die Wiener mehr zutraut. Es mussten erst 20, 30 Jahre vergehen, und es bedurfte ärgerer Erfahrungen in diesen Jahrzehnten, um sich an Lueger als Gestalt und als Repräsentant einer gemütlicheren Zeit und eines gemütlichen Wienertums wieder erinnern zu können.

6.2.3. Vergleiche.

Karlheinz Rossbacher hat in den essayistischen Kommentaren von vier Zeitgenossen über Lueger markante Unterschiede gekennzeichnet.²⁶ Es sind im Hinblick auf das bisher Gesagte und zur Hervorhebung der Eigenart von Saltens Kommentaren in der kontrastierenden Gegenüberstellung noch einige differenzierende Hinweise angebracht.

Bahrs Deutung der Erscheinung Luegers 1909 ist eine politisch-gesellschaftliche Diagnose – und ein Urteil.²⁷ Lueger ist für ihn das österreichische Dilemma. Bahr beschreibt den Abstieg des Liberalismus in Österreich. Er konnte eigentlich in einem Land, das seit „Jahrhunderten abgewendet von Europa“ existierte, nicht wirklich Wurzeln schlagen. Der Aufstand „der Greißler“ war für Bahr „immerhin ein Stück Leben“, „ein Aufstand der Wirklichkeit“ gegenüber dem liberalen Volk der „Advokaten“, deren

Lebenselement „Rhetorik“ war. Lueger allerdings „mimte“ nur den Greißler, „assimilierte“ sich an ihn, so Bahr. In Wirklichkeit war er und blieb er „der kleine Advokat mit seinem dürftigen Ehrgeize.“ In Luegers eitlen Gehabe erstarrt gleichsam jene Vitalität und Bewegung der Wirklichkeit, die dem Liberalismus zurecht den Garaus machte: „der Greißler ist Exzellenz geworden.“ Anachronismus, Weltfremdheit, Indolenz, Anpassung, „halt ein kleines, gutes Platzerl für sich an der Sonne“ suchen: Lueger verkörpert, was die ganze österreichische Politik, Verwaltung und Diplomatie kennzeichnet. So sehr die Freunde Bahr und Salten in der Sympathie für jenes als kritisch-modern empfundene Lebensmoment an der Erscheinung Luegers übereinstimmen, so wenig sind Saltens Kommentare doch politische Diagnose und explizites Urteil. Sie porträtieren. Was in ihnen implizit als Urteil formuliert ist, ist kaum so entschieden wie bei Bahr.

Für A l f r e d v o n B e r g e r, den viel belesenen Professor, ist Lueger „ein Stück Natur“, nämlich die des Wieners durch und durch.²⁸ Seine Bewertung Luegers ist die des liberalen Wiener Historikers und Feuilletonisten zugleich. Den liberalen Bildungsidealen bleibt er verpflichtet, einer Epoche, die mit „ausdrucksvollen Charakterköpfen“ glänzte. Sie war an Geist und Bildung jenem tiefen Antiintellektualismus in Österreich und Wien insbesondere überlegen, dessen Affekte, so Berger, Lueger erfolgreich bündelte. Diese Feststellung mindert die Würdigung dennoch nicht, die der Wiener Lokalpatriot der sympathischer Naturwüchsigkeit der Gestalt Luegers zuteil werden lässt. Dieses wienerisch bodenständige Temperament, von Berger nicht wertend differenziert, bleibt ein gegenüber der Geistsphäre unberührbarer und undurchdringlicher Lebensbereich. Erst innerhalb einer eigenartigen „Geschichte der Intelligenz in Österreich“, so Bergers Andeutung – eine Arbeit, die noch ausstehe –, sei die Erscheinung Luegers genauer zu verstehen. Es ist leicht erkennbar, wie sehr sich Bergers historische Explikationen und Stereotypisierungen des Wienertums zugleich von Saltens „gedankenarmer“ und zugleich differenzierter Illustration der Erscheinung Luegers inhaltlich, formal und stilistisch unterscheidet.

Gewiss ein Wiener, aber einer mit ganz unwienerischen Zügen doch auch, so hat J a k o b J u l i u s D a v i d Lueger in einem Artikel zu dessen 60.Geburtstag 1904 charakterisiert.²⁹ Die Wiener Schlamperei in der Stadtpolitik hat er beendet, und er war ein durchaus unwienerischer Hasser, so David. „Von Haus aus Demagoge“, David sagt das von Lueger durchaus nicht sehr übelnehmerisch. Ein Idol der Massen vertrat er dennoch nur die Interessen des Mittelstandes, die „Gefühle der Hausbesitzer vom ‚Grund‘.“ Von seiner Bildung und moralischen Integrität sei nicht das geringste zu halten, alles Gute und Schlechte des Wienertums verkörpere der „Erzbanause.“ Luegers kommunalpolitische Leistungen als Regent der Stadt freilich verdienten den höchsten Respekt, David würdigt jede einzelne von der Verkehrspolitik bis Hochquellenwasserleitung. Auch hier bei David ist vorherrschend der Ton abwägender Würdigung und Bewertung, auch hier die Differenzierung zwischen der sehr achtbaren politischen Leistung und dem problematischen Menschen, der einem Wienertum entspross, das David kritischer sieht als Berger.

R o b e r t S c h e u hat zum Tode Luegers in einem Essay in der „Fackel“ Luegers historische Lebensleistung als die eines großen, bedeutsamen Einzelnen zu deuten versucht.³⁰ Kraus hatte sich über Lueger – nicht über seine beschränkte Gefolgschaft – mehrfach anerkennend geäußert. Auch Kraus schätzte an Lueger die Dynamik der großen Persönlichkeit, gegenüber der liberalen Presse vor allem und den „Börsejuden“ verteidigte er Lueger als eine integre Kraft im politischen Leben Österreichs.³¹ Wie wird aus einer kreativen Idee eine große historische Leistung, das ist die Frage, die, so Scheu, das Werk Luegers stellt. Scheu nennt diesen großen innovativen Gedanken ein „echtes Erlebnis“, und er vergleicht diesen bedeutsamen, auslösenden

Impuls dem eines Künstlers am Anfang seines Schaffens. Beide sind die großen Erneuerer der historischen Entwicklung. Das entscheidende Moment aber ist, „seine persönliche Frage als gesellschaftliche“ auszudeuten. Lueger hatte „ein echtes Erlebnis“, und er hat „daraus eine mächtige Frage gestaltet.“ Aber seine Antwort, seine „Disgregationsleistung“ – „war sie nicht etwas kurzathmig und überstürzt.“ Luegers Erlebnis war die Distanz zur liberalen Politik und ihrem „Feudalapparat“ (Horkheimer), weil die Herren dieser Partei Luegers Potenz sträflich verkannten, so Scheu. Lueger geht einen heroischen Weg, nicht den leichten, sondern einen sehr mühsamen. „Er wird Antisemit und nimmt Dienste bei der Kirche, aber sein Grundgedanke ist und bleibt die Demokratie.“ Dennoch, Lueger ist zu einer „großangelegten Konstruktion“ nicht in der Lage. Warum? Lueger war Wiener. Wien, so Scheu, ist „in seiner Art eine unzerstörbare und kostbare Menschheitsidee [...] wie in seiner Art nur noch Jerusalem, Athen und Rom.“ Was an dieser Menschheitsidee zu schätzen ist, das ist andererseits aber ebenso von Unernst, von Dissonanzvermeidung, von Abstraktions- und Intellektfeindschaft geprägt. Sie blieben auch eine Bestimmung von Luegers Handeln. Darum wurde aus einem großen Erlebnis, Gedanken keine angemessen große historische Leistung, so klingt es in Scheus skeptischer Frage zumindest an. – Das gedanklich-konstruktive Element, durchaus strenger – und z.T. auch plausibler – als in den bisher genannten Lueger - Artikeln, ist auch in Scheus Darstellung bestimmend. Ästhetisierende Motive, freilich in verschiedener Weise, verbinden allerdings Saltens und Scheus Reflexionen über Lueger. Bei Saltens wird Lueger selber zur Bühnenfigur, zur Figur eines Wiener Romans, bei Scheu gibt das Lebenswerk Luegers Anlass zur Frage, unter welchen Voraussetzungen aus dem primären Erlebnis der große, konstruktive Werkentwurf werden kann, in welcher Weise die Gesellschaft den Genius des Einzelnen zur Geltung kommen lässt; jene Genies – Politiker oder Künstler –, als „Pflüge, welche den Boden aufreißen, um neue Schichten zur Fruchtbarkeit heranzuziehen.“ Konzentriert (und fasziniert) sind beide Darstellungen auf die Wirksamkeit dieses großen Einzelnen im Rahmen seines historischen und lokalen Wirkungs- und Resonanzkreises. Saltens gibt Bilder dieses Ereignisses, Scheu eher theoretische Erklärungsversuche, und an einigen Punkten lassen sich beide Darstellungen durchaus als wechselseitiger Kommentar lesen.

Gemeinsam indes ist allen hier zitierten Lueger - Kommentaren, dass sie Lueger als politische Erscheinung aus einem österreichischen und speziell wienerischen Mentalitätszustand von eigener Tradition und sozialpsychologischer Besonderheit erklären.³² Sie geben Hinweise dabei zwar auch auf die individuelle Prägung dieses Machterwerbs, d.h. auf Talente, die in der Persönlichkeit Luegers liegen und keinem seiner Kampfgefährten zur Verfügung standen, also auch nicht die Eroberung einer vergleichbaren Position der Macht, des Ansehens und der Zuneigung. Saltens porträtistische Darstellungsform aber hat gerade dieses Moment entfaltet und in vielerlei Facetten illustriert. Bemerkenswert bleibt schließlich, wie wenig Beachtung in allen Kommentaren Luegers Antisemitismus findet. Offenbar galt er – noch bis in die Artikel Saltens aus den 20er Jahren – eher als ein Mittel der polemischen Rhetorik, als eine zu populäre Konzession an den Publikumsgeschmack als dass von ihm ernsthafte Konsequenzen zu befürchten waren, jedenfalls als ein die Erscheinung Luegers nicht wesentlich charakterisierendes Element.

Die formale Eigenart von Saltens Lueger - Artikeln liegt also in ihrem weniger diskursiven als porträtierenden Kommentar. Zuweilen erscheint sie als ein Porträtismus per se, ohne Besinnung und Urteil, Gleichnis jener praktisch-theoretischen Vorstellung

vom LEBEN an das sich, wie schon mehrfach zu sehen war und im Folgenden noch zu sehen sein wird, Saltens weltanschauliche Orientierungen klammerten. Die Fallstricke dieser Weltanschauungsmuster, soweit sie Salten in der marginalisierten Existenz als moderner Literat und als Jude erfassten, werden hier noch kaum erkennbar. Zur Frage, warum diese Artikel Saltens über Lueger so angeregt, ja fasziniert von ihrem Gegenstand erscheinen noch einige abschließende Überlegungen notwendig.

Von Karl Lueger ist der Satz überliefert: „Ich mag die ungarischen Juden noch weniger als die Ungarn.“³³ Und seine Abneigung gegen die Juden, die sich auf die Fichtegasse konzentrierte, ist schon erwähnt worden. Salten war alles zusammen: Jude, Ungar und Journalist bei der liberalen Judenpresse. Und dennoch, wenn man Luegers Lebenskarriere sich vergegenwärtigt, so skizzenhaft wie es einleitend getan worden ist, und Saltens passionierte Schilderungen von dessen Lebensimpetus liest, drängen sich bei allen tiefen Differenzen der beiderseitigen Lebensvoraussetzungen auch Gemeinsamkeiten auf. Zu denken ist zuerst an die soziale Herkunft beider, die weder mit reichhaltigen Bildungselementen noch mit materiellen Gütern ausgestattet war. Eine umso elementarere Kraft zu wirken, sich Geltung zu verschaffen kennzeichnet beide Lebenskarrieren. Hinderlich waren dem eher strikte und konsistente ideologische Bindungen, wie sie weder bei Lueger noch bei Salten feststellbar sind; bei Lueger freilich, so Boyer, in einer „höheren Einheit“ von patriotischer und kulturkonservativer Gesinnung aufgehoben bzw. substituiert. Ihrer beider gesellschaftlicher Aufstieg fällt in eine Zeit, die bisher erprobte und verbindliche politische, kulturelle und ästhetische Normen zu entkräften begann. Auf sich abzeichnende Entwicklungen hin zu einer desintegrierten und konfliktreichen Massengesellschaft, Hermann Broch beschrieb den Mentalitätszustand als ein „Wertvakuum“, ließ sich mit Aussichten auf persönliche Wirksamkeit und Karriere kaum mit konservativ geprägten, privilegiertenverwöhnten Motivationen reagieren. Aber auch egalitäre Intentionen des Sozialismus in Österreich blieben den Aufsteigern fremd.

Boyer schreibt über Luegers Karrieremotivationen:

„Lueger loved to refer to himself as a ‚child of the people‘, and this, together with his admiration of men of dynamism and power (K r a f t m e n s c h e n) who could rise above their status disabilities, suggested his relentless pursuit of political influence functioned as a compensation for the deprivation of his early family circumstances. This motive explained his frequent efforts to gain recognition in aristocratic and high bourgeois circles.“

Lueger in einer sich verändernden politischen und Salten in einer ebenso sich verändernden kulturellen und journalistischen Landschaft gingen eigene Wege sich wirksam zur Geltung zu bringen; Herzl im Übrigen ebenso. Gewiss konnte Salten so wenig ein Wiener von dem Schlag Luegers werden wie er in dessen Art katholisch sein konnte, zu tief hasste er wohl wirklich aus Erfahrungen seiner Schulzeit vor allem das kirchliche Ressentiment. Die Fasziniertheit der Schilderung von Luegers Wirken drückt sicher nicht einhellige Sympathie aus, aber doch immerhin, so scheint es, ein Staunen, ein Beeindrucktsein von einer vehementen Kraft, mit der er die Eliten der alten liberalen Privilegienordnung in die Defensive drängte. Aus dem Zerfall dieser Ordnung entwuchsen höchst divergente ideologische Orientierungen und Weltanschauungskomplexe. Als „Scharnier“ dieser vielgestaltigen Ismen, über all ihre Differenzen hinaus, fungierte, so Hubert Lengauer, „das Konzept eines heroischen Individualismus, in dem die Ansprüche des Individuums als einheitliche gegenüber einer disparaten Gesellschaft vertreten werden. In den Führerfiguren sind diese Ansprüche repräsentativ gesichert und stehen als Identifikationsmöglichkeiten parat.“³⁴ Dies jedenfalls befeuert erkennbar die Einbildungskraft und literarische Fantasie, wie sehr

selbstverständlich für einen jüdischen Journalisten und Schriftsteller wie Salten die politische Distanzierung von Lueger verpflichtend blieb. Eine vielschichtige und nicht widerspruchsfreie Motivation scheint hier am Werk. Lueger – und Herzl – repräsentierte eine vitale Kraft, Aufbruch – tatsächlich bei ihm beschränkt aber in einem kulturellen Konservatismus, der diese Momente nicht zu weltanschaulichen und ästhetisierbaren werden ließ. Und Lueger formulierte heftige Kritik am manchesterlich liberalen Kapitalismus, den er von Juden beherrscht sah und den auch Salten zu verteidigen keinen Grund hatte. Lueger trat, so Salten, einem „leidigen Intellektualismus“ in den Weg, der ihn nicht begriff und verhöhnte. Intellektualismus war das Gesinnungselement der liberalen Gesellschaftsordnung, die angesichts neuer gesellschaftlicher Entwicklung kraftlos blieb, ihren Privilegiencharakter offenbarte, indem sie die Ansprüche der andrängenden Massen ignorierte, denen Lueger und Herzl, abtrünnige Liberale, eine Stimme gaben. Diesem Gesinnungselement blieb Saltens Elternhaus, wie dargestellt worden ist, notgedrungen verpflichtet, der Klassencharakter dieser Gesellschaftsordnung freilich schloss sie aufgrund ihres materiellen Misserfolgs aus. In Saltens Lebenserfahrung ist diese Einsicht sedimentiert. Zur wirkenden und bestimmenden Kraft wird sie in Saltens Denken und Schreiben freilich nur kompromisshaft, widersprüchlich und gelegentlich auch ressentimenthaft; Ursache so vieler Irritationen und Zweifel seiner Zeitgenossen an ihm.

Dies relativiert Rossbachers These. Für ihn ist Saltens Lueger - Portrait von 1909 von Kritik und Polemik geprägt. Die Politik jener Jahre war von einer „schärferen Tonart“ bestimmt. „Salten allein legte sie uns sinnlich und konkret ins Ohr; der attackierte Jude reagiert selbst in der schärferen Tonart“ (S.140). Nur dem ersten Teil des Satzes kann man zustimmen, der zweite enthält einen nicht notwendig daraus folgenden Gedankenschritt, der durch die Texte auch nicht verdeutlicht erscheint. Zunächst ist, wie erwähnt, von Lueger als dem Judenfeind in allen Äußerungen Saltens über mehrere Jahrzehnte nur eher beiläufig die Rede. Luegers Antisemitismus war für Saltens porträtistisches Demonstrationsinteresse offenbar nicht etwas Primäres. Dass Salten selber in einer „schärferen Tonart“ reagiere, zu einem „Wort-Gewalttäter“ wie Lueger werde, verwechselt das reale Ereignis, die reale Demagogie mit der journalistischen Reportage, die bei Salten erkennbar eben auch an Leserunterhaltung und der Vorführung stilistischer Versiertheit interessiert ist.

Einwände wie diese, die die sozialpsychologische, weltanschauliche und nicht zuletzt produktionsästhetische Charakteristik von Saltens Lueger - Essays hervorheben, sind auch zu beziehen auf einen 1997 erschienen Aufsatz von Hansgerd Delbrück unter der Überschrift „Zur Bedeutung von H. Manns ‚Untertan‘ und F. Saltens Lueger - Essay für das Wechselverhältnis der deutschen und österreichischen Literatur“.³⁵ Beiseite zu lassen ist hier die Schlüssigkeit des Nachweises von Einflussnahme, die Saltens Essay (derjenige aus dem „Österreichischen Antlitz“), Delbrück zufolge, auf die Konzeption vor allem des Dietrich Heßling im „Untertan“ übte. Von Interesse ist hier nur die Interpretation Saltens. Was der über Lueger hier sage, sei, so Delbrück, „direkte und aggressive politische Satire. Sie sollte unmißverständlich klar machen, welche Gefahr er für Österreich von einem Staatsbürger ausgehen sah, der unter der Maske des Biedermannes die Autorität des österreichischen Kaisers herauszufordern und für sich selbst zu usurpieren versuchte“ (ebd., S.117). Die vorstehenden Ausführungen haben wohl deutlich gemacht, dass der Begriff „Satire“ den Darstellungsimpuls und das szenische Arrangement in Saltens Lueger - Texten nicht trifft. Salten ist hier nicht und wohl kaum irgendwo sonst in seinen Arbeiten ein Satiriker, der diskursive und intentionale Kern von Satire blieb ihm, der immer wieder gegen den „leidigen Intellektualismus“ zu Felde zog, sowohl als Impuls des Schreibens wie als Fähigkeit sprachlicher Verdichtung und Zuspitzung unzugänglich. Was sich als

politische Intention, besser: als politischer Gehalt fassen lässt, ergibt sich in Saltens porträtistischem, szenisch illustrativen Darstellungsstil – es geht in diesem Lueger - Artikel ja um eine Romanskizze! – eher aus dessen immanenter, gegenstandsbezogener Differenzierungsfähigkeit in seinen besten Momenten. In der Leidenschaft dieses emphatischen Porträtismus – keinesfalls „überall den Abstand des Beobachters“ einhaltend, wie Delbrück meint (ebd., S.125) – ist selber ein antiliberales Movens enthalten, zumal gegen den „dispassionate style of politics“ gerichtet, wie er, McGrath zufolge, Kennzeichen des österreichischen Liberalismus war. Was sich dann ergibt, ist implizite Diagnose, Kritik und hier in der Beschreibung der Lueger - Rituale vielleicht auch, so Delbrück zu Recht, finstere Prognose. Delbrück stellt Salten dagegen als einen fast orthodoxen Liberalen dar. Das war er, wenn er überhaupt etwas als Mensch, Journalist, Künstler – und als Jude – ganz war und ganz sein konnte nach dem bisher Gesagten sicher nicht. Er war ein Liberaler, zugespitzt gesagt, insofern, als er lebenslang und existentiell unausweichlich Mitglied im liberalen Presseestablishment war. Dessen Comment vor allem ist jener Teil direkter Kritik, den der Lueger - Essay enthält, geschuldet. Er erschien in ihren Organen und nicht zuerst wie Delbrück meint in dem Sammelband „Das österreichische Antlitz“. Das Wesentliche an ihm ist diese direkte Kritik nicht. Deren ideologisch bedingtes Prinzip wird kontrapunktiert von der Sympathie mit dem Gegenstand des Portraits, der soviel entfesseltes Lebenselement bot. Auch „konservatives Weltbild“, wie Delbrück meint, äußert sich darin gewiss nicht, allerdings auch kein fraglos fortschrittliches in rationaler Begründung. Vielleicht ist gerade die Abwesenheit von weltbildhafter und politische Gesinnung, Hofmannsthal nennt sie „eine Art Ubiquität“ bei Salten, die Konzentration dagegen auf das physiognomisch Gestalthafte in der Bewegung in und um Lueger deren Transparenz und der erhellenden Einsicht zu Gute gekommen. Dies erst, so scheint es, hat „einen Maßstab gesetzt, dessen Erfüllung nicht nur im österreichischen, sondern im gesamten deutschsprachigen Raum zur Zeit des Ersten Weltkriegs niemand näher gekommen scheint als er [Salten] selbst in seiner Romanskizze“ (Delbrück, S.129).

Alles Prinzipielle, Ausgedachte tritt hier in den Hintergrund, wird überlagert von dem ästhetischen Interesse an dramatischer Vergegenwärtigung von imaginierten Szenen einer charakteristischen Öffentlichkeit, von „public politics“ und der Rhetorik und Gestik eines politischen Schauspielers, der bei der fesselnden Neuinterpretation einer Rolle, der des Bürgermeisters von Wien, beobachtet wird. Dabei entsteht eine Gestalt und Szenerie von plastischer individueller und gesellschaftlicher Genauigkeit, Anschaulichkeit und antizipierendem Verweis – als unterhaltsamer, feuilletonistischer Lesestoff.

Anmerkungen:

¹ Otto Friedländer, *Letzter Glanz der Märchenstadt*, Wien – München 1969.

² Vgl. Johannes Hawlik, *Der Bürgerkaiser. Karl Lueger und seine Zeit*. Wien – München 1985.

³ A. Hitler, *Mein Kampf*, München ²1926, S.102 f, 124 u. 129. Über Hitlers Eindrücke von Lueger vgl. W.A. Jenks (1960). J. Sydney Jones, *Hitlers Weg begann in Wien*, Frankfurt – Wien 1990, S.194 und in umfassender kultursoziologischer Gründlichkeit B. Hamann (1996).

⁴ W. A. Jenks (1960), S.41.

⁵ Eine prominente Stimme von Luegerkritischer Seite zu seinem Tod: Die „Arbeiter-Zeitung“ würdigt in einem neun Spalten langen ganzseitigen Nachruf immerhin, dass er die Reformen in der Kommune „mit starkem Wagemut, mit großer Energie und vielem Geschick begann und mit Konsequenz und Festigkeit durchführte“ (Nr.69 vom 11.3.1910, S.4).

⁶ Die frühe Lueger - Literatur widerspiegelt natürlich noch einiges von den ideologischen und parteipolitischen Kontroversen, in deren Mittelpunkt Lueger und seine Bewegung stand. Franz Stauracz (*Karl Lueger*, Wien – Leipzig 1907), Richard Kralik (*Karl Lueger und der christliche Sozialismus*, Wien 1923), Rudolf Kuppe (*Karl Lueger und seine Zeit*, Wien 1933) und Kurt Skalnik (*Dr. Karl Lueger*, Wien – München 1954) feiern den „sittlich unantastbar(en)“ „Erzieher der Wiener“ (Stauracz), den erkatholischen Sozialreformer – und Antisemiten (Kralik), den auch in seiner Abneigung gegen die Juden nicht übers Ziel hinausschießenden „Volksmann“ (Kuppe), den Erwecker „des Volkes zu politischem Bewußtsein“ gegenüber dem diskreditierten Liberalismus und den Begründer eine „Gemeindewirtschaft“, auf die sich noch die sozialdemokratische Gemeindepolitik der 20er Jahre berufen konnte. (Skalnik). Bis in gegenwärtige Äußerungen von Historikern über Lueger – v.a. aus Österreich – fällt dessen Beurteilung, bei aller wohlgebotenen Differenzierung, eher positiv aus. So bei Felix Czeike (*Wien und seine Bürgermeister*, Wien – München 1974, S.357-368), der Luegers Antisemitismus als von rein ökonomischer Art charakterisiert, und bei Johannes Hawlik (1985), der Luegers klugen Pragmatismus betont. Vgl. Norbert Leser, *Jüdische Persönlichkeiten in der österreichischen Politik*, in: *Österreichisch - jüdisches Geistes- und Kulturleben*, Bd.1, Wien 1988, S.13 f. Dem stehen selbstverständlich Zeugnisse von Zeitgenossen gegenüber, die von Luegers Wirkungen kritisch betroffen waren. In Anton Bettelheims *Biographischem Jahrbuch* formuliert der Historiker Richard Charnatz 1913 ein abwägendes Urteil über Lueger, der Ersprießliches für die Stadt geleistet habe. „Wie schade, daß es zur Erlangung dieses Zieles so verwerflicher Mittel bedurfte!“ (*Biogr. Jahrbuch und Deutscher Nekrolog*. Bd.15. Hg. v. Anton Bettelheim, Berlin 1913, S.115-125). Die prinzipiell nahezu negative Haltung der liberalen Presse Wiens Lueger gegenüber ist erwähnt worden. Einige in charakteristischer Weise verschiedene Begleiter Luegers unter den politisch handelnden Zeitgenossen seien noch erwähnt. Mit Josef Redlich, dem liberalen Politiker und prominenten Historiker, äußert sich eine bedeutende jüdische Stimme mit großer Zustimmung für Lueger. Am Todestag Luegers notiert er ins Tagebuch: „Heute 8.58 Uhr morgens ist Dr. Karl Lueger gestorben. Mit ihm steigt der volkstümlichste Mann der österreichischen Politik des 19.Jahrhunderts ins Grab[. . .] Ich habe schon als so junger Mensch größte Sympathie für Lueger und seine machtvoll Persönlichkeit gehabt, die die eingeleitete Wiener Tatenlosigkeit, den österreichischen Kleinmut, das läppische ‚pseudo-liberale‘ Getue und Gefasel der Wiener ‚Juiverie‘ aufs schärfste und erfolgreichste bekämpft hat. Lueger hat ermöglicht, daß einmal ein neues und gesundes österreichisches Staatsgefühl entstehe: in diesem Sinne fühle ich mich seit vielen Jahren als sein dankbarer Schüler. Wie kleinlich, wie dumm und wie im Innersten kulturfeindlich jene vor Lueger in Wien herrschend gewesene Koalition unruhiger jüdischer Journalisten, schmutziger Spekulanten und bildungsheuchlerischer liberaler Politiker gewesen ist, wird einmal der Historiker feststellen und danach Luegers Bedeutung ermessen, der das Wiener Volk als wurzelständiges Element in die österreichische Politik gebracht hat“ (*Das politische Tagebuch J. Redlichs*. Hg. v. Fritz Fellner, Graz – Köln 1953, S.52/53).

Sigmund Mayer, der reformliberale, jüdische Gemeindepolitiker, urteilt über Luegers moralisches und geistiges Format unnachlässig. „Roheit des Geistes“ seien für ihn kennzeichnend, der Mangel an „jede(r) geistige(n) Distinktion.“ „Dem Manne fehlt nicht nur die politische Moral, sondern das sittliche Bewußtsein überhaupt“ (S. M., Ein jüdischer Kaufmann, Leipzig 1911, S.256 f. u. 299). Graf Kielmannsegg, der norddeutsche Protestant und höchste kaiserliche Beamte in Niederösterreich, nennt Lueger einen persönlich anständigen Charakter, freilich von extremer Eitelkeit und später von „Größenwahn“ übermannt. Oft taktlos gegenüber anderen machte er sich gern zum „semper Augustus“ (E. G. K., Kaiserhaus, Staatsmänner und Politiker, Wien – München 1966, S.365-407). Schnitzlers Verachtung geradezu der Luegerschen Umtriebe entspricht Sigmund Freud geistesverwandt auch in der Reaktion auf Lueger. An Wilhelm Fliess schreibt der Zigarrenliebhaber, der doch eine Weile schon nikotinabstinent lebte am 8.11.1895: „Ich halte mich sonst an die Vorschrift, nur am Tage von Luegers Nichtbestätigung habe ich aus Freude excediert“ (S. F., Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilh. Fliess. Abhandlungen u. Notizen aus den Jahren 1887-1902. London 1950, S.143).

In der neueren Literatur, natürlich vor allem in den Arbeiten zur jüdischen Kulturgeschichte in Wien um 1900, findet Luegers Wirken eine differenziert kritische Bewertung. Boyer (1981) ist vor allem an Luegers neuartiger Professionalität als Politiker interessiert, als politischer „manager“ mit einem freilich biedermeierlich - konservativen Tugendhorizont. In dieser Rolle nennt ihn Boyer durchaus auch integer (S.187 f.). Die Fähigkeit des Taktierens zum Zweck politischer Integration und selbstverständlich zum eigenen Machterwerb gehörte dazu. C. E. Schorske (1982, S.114 f) hebt – das „rein Politische überschreitend“ – Luegers Erscheinung als Teil jener „größeren kulturellen Revolution“ hervor, „die in das 20.Jahrhundert führte.“ Ein „Taktiker und Konstrukteur“ und selbstverständlich ein „Opportunist“ spiegelt Lueger den Übergang in den 80er Jahren „von einer demokratischen zu protofaschistischen Politik“ (S.131). R.S. Wistrich (1990) charakterisiert Lueger als genial und gerissen; ein „cynical pragmatist“, der den Antisemitismus gesellschaftsfähig, wenngleich nicht pogromfähig machte. Der Judenhasse verblieb unter Luegers Ägide im Rahmen der Kultur des konzilianten, supranationalen Habsburger Staates (S.236 f.). S. Beller (1993) nennt ihn einen „Opportunisten“ mit einem „unerhörte(n) Talent zur Scheinheiligkeit und Doppelzüngigkeit“ (S.217). B. Hamann (1996) betont ebenfalls Luegers zynischen Zweckmäßigkeitantisemitismus; „Auch wenn kein Jude ermordet wurde, verrohten die Menschen, die von ihrem verehrten Idol in alten Vorurteilen bestätigt wurden“ (S.418).

Am schärfsten geht die einzige neuere Lueger - Monographie von Richard S. Geehr (Karl Lueger. Mayor of Fin - de - Siècle Vienna, Detroit 1990) mit dem fast legendären Wiener Bürgermeister ins Gericht. Dass Lueger ein Demokrat und kein Judenhasse gewesen sei, hält er für „an apogryphical tradition“ in der österreichischen Historiographie vor allem. Er resümiert: „Lueger was an anti-semite, not just a hater of individual Jews; his attitude implied long-term action against Jews and denial of equal rights.“ Mit seiner Autorität schuf Lueger ein Klima, „that fostered the growth of the ‚Jewish world plot‘ or modern conspiracy explanation of history, the notion that jews were plotting to take over the world“ (S.16). Lueger war, so Geehr, „an authentic, if unwitting, progenitor of fascism“ (S.17).

⁷ Zit. R. Kralik (1923), S.54.

⁸ Vgl. R.S. Geehr (1982), S.7 f. J.W. Boyer (1981), S.186.

⁹ Erich Graf Kielmannsegg, Kaiserhaus, Staatsmänner und Politiker, Wien 1966, S.382.

¹⁰ Der Januskopf des Herrn Doktor Lueger, in: WAZ vom 20.11.1898, S.3.

¹¹ Ganz wie bei uns!, in: WAZ vom 29.5.1895, S.1.

¹² Für diesen Zusammenhang hat Larry Wolff anschauliches Material aus der zeitgenössischen Pressearbeit geliefert. Es geht um die Behandlung eines sensationellen Falles von Kindesmisshandlung im Wiener Zeitungsfeuilleton sowohl wie literarischen Reportagen Felix Dörmanns.

Den gleichen Zusammenhang betrifft die journalistische Aufbereitung von sozialer Elendsrealität, deren Tatbestandsmerkmale und betroffene Personen der feuilletonistische Bericht erst gleichsam

kreiert (L. W., Postcards from the end of the world. Child Abuse in Freud's Vienna, New York 1988, v.a. S.23 ff.

¹³ J. W. Boyer (1981), S.413 u. 241 f.

¹⁴ Ernst von Plener, Erinnerungen, Bd.2, Stuttgart - Leipzig 1921, S.301 f.

¹⁵ Auch deren Protagonisten konnten sich den „menschenfängerischen“ Talenten, wie sie Salten beschrieb, kaum entziehen. Auch ihr rückblickendes Urteil über ihren großen Widersacher war nicht gänzlich negativ. Rudolf Sieghart, der hohe, einflussreiche Regierungsbeamte von liberaler und jüdischer Herkunft, beschreibt Luegers „wunderbare Anpassungsfähigkeit“; er sei ein „Altösterreicher“ gewesen, „ein gutmütiger und aufrichtiger Mensch“, der „Ritter Percy der Dynastie.“ „Keine Spur“, so Sieghart, habe er „vom Antisemiten an sich“, vielmehr war er „ein Cato“, dem der Antisemitismus gegen die kleinen Juden wehtat. (R. S., Die letzten Jahrzehnte einer Großmacht, Berlin 1932, S.313 f.).

¹⁶ Vgl. zum Folgenden Max Horkheimer, Egoismus und Freiheitsbewegung (1936) in: Ders., Gesammelte Schriften Bd.4, Frankfurt 1988, v.a. S.25 ff.

¹⁷ Die neueste Lueger - Monographie von R.S. Geehr betont gegenüber Boyers strukturellem Erklärungsversuch im Hinblick auf Luegers Pragmatismus und politische Technik das „Persönliche“; Lueger als ein „quintessentially Viennese figure.“ Was dieses Wienerische – auch sonst vielfach betont – aber heißt, davon eine Anschauung zu gewinnen sind Lueger - Porträts von Wiener Zeitgenossen eine aufschlussreiche Quelle.

¹⁸ FS, Lueger's Faust, in: WAZ vom 6.4.1895, S.1-2.

¹⁹ FS, Lueger, in: Das österreichische Antlitz, Berlin 1909, S.127-142. Sascha (d.i. FS), Lueger, in: Die Zeit vom 23.10.1904, S.1-3. FS, Lueger - Bilder, in: Die Zeit vom 11.3.1910, S.1-3 FS, Lueger - Denkmal, in: NFP vom 19.9.1926, S.1-2.

²⁰ Anton Kuh, Der unsterbliche Österreicher, München 1931, S.66.

²¹ Sascha (d.i. FS), Polizei im Parlament, in: Die Zeit, Nr.46 vom 12.11.1902, S.1-2 MA.

²² Max Horkheimer, Egoismus und Freiheitsbewegung (1936).

²³ FS [gez. S.], Das Lueger - Denkmal. in : NFP vom 19.9.1926, S.3.

²⁴ FS, „Geschichten aus Österreich“, in: NFP vom 27.1.1938, S.1-2 MA.

²⁵ Auf einzelne Beispiele v.a. aus dem erzählerischen Werk der Jungwiener Autoren in den 90er Jahren muss hier kaum verwiesen werden. Stets wieder ist bei Schnitzler, Beer-Hofmann, bei Andrian, bei Salten die Stadt, die Vororte, die landschaftliche Umgebung als topographische Kulisse und Atmosphäre bezeichnet und mitbedacht.

²⁶ Karlheinz Rosbacher, Lueger im Essay, in: „Kakanien.“ Aufsätze zur öst. und ungarischen Literatur, Kunst und Kultur um die Jahrhundertwende. Hg. v. Eugen Thurnher u.a., Wien – Budapest 1991, S.117-150.

²⁷ H. Bahr, Österreichisches, in: März Jg.3 (1909), S.17-23.

²⁸ Alfred Frhr. v. Berger, Doktor Lueger, in: Ders., Reden und Aufsätze, Wien – Leipzig 1913, S.340-344.

²⁹ J. J. David, Der Bürgermeister, in: Ders., Essays, München – Leipzig 1909, S.204-215.

³⁰ Robert Scheu, Karl Lueger, in: Die Fackel Nr.301-302 (1910), S.37-45.

³¹ Vgl. Die Fackel Nr.65 (1901), S.5 ff. und Nr.90 (1901), S.5 ff.

³² Wie sehr das wienerische Element in der Erscheinung Luegers außerhalb Wiens nur zu gern und harmonisierend in bereitliegende Klischees über die Phäakenstadt eingepasst wurde, zeigt das Portrait von Maximilian Harden, das er in die Reihe seiner „Köpfe“ aufnahm. „Wien im Mai“: „Hier wird Wein getrunken, ist das Gebirg nah; mordet das Übermaß hastiger Arbeit nicht die Freude am Leben. Hier ist schon Orient.“ Vorgestellt wird Lueger beifallsumrauscht in der kirchlichen Prozession als der „Begnadete.“ Wie viel Poesie stecke darin im Vergleich zu Berlin! Ein bisschen Antisemitismus bei ihm wird leicht verziehen, alles Fragwürdige an ihm sei eigentlich ein „Nothwehrrecht.“ (M. Harden, Lueger, in: Ders., Köpfe. 2.Teil. Berlin 1911, S.441-459).

³³ Vgl. Sigmund Mayer, Die Wiener Juden, a.a.O., S.475.

³⁴ H. Lengauer (1989), S.29.

³⁵ Hansgerd Delbrück, Zur Bedeutung von H. Manns ‚Untertan‘ und F. Saltens Lueger - Essay für das Wechselverhältnis der deutschen und österreichischen Literatur, in: 1000 Jahre Österreich im Spiegel seiner Literatur. Hg. v. A. Obermayer. Dunedin (Neuseeland) 1997, S.104-134.

„Weiß jemand noch etwas von der Judenpeppi, die so talentvoll gepascht hat, wenn der Gruber das picksüße Hölzel spielte? [. . .] Der Boden hier ist reich. Er gibt in jedem Jahr eine neue Lese, und in jeder Generation neue Originale. Weinstöcke und Menschen, in denen die Kraft und der Übermut dieser Scholle aufgesammelt waren, sind hier herum immer früh nachgewachsen.“

Felix Salten, Das Österreichische Antlitz

6.3. „Das Österreichische Antlitz“

„Bilder“ von Österreich und Wien haben unterschiedlich lange und tiefe historische Wurzeln. Als ein kognitiv oder ästhetisch bestimmter Vorstellungs- und Gedankenkomplex reicht der Austriaismus weiter zurück als der Viennensismus, der zur Blüte vor allem im Feuilleton während der Zeit der städtebaulichen Modernisierung Wiens um etwa 1860, in der Periode des Ringstraßenbaus also, reift. Hier zwar mit einem eher nostalgischen Ton, der aber durchaus auch rebellisch klingen konnte, wenn sich mit der Trauer um das alte Wien der Missmut über die Ergebnisse der Revolution von 1848 verband.

Im Folgenden sollen als geistesgeschichtlicher und motivgeschichtlicher Hintergrund von Saltens Österreich- und Wien-Portraits seit dem fin de siècle einige markante Entwicklungsmerkmale des literarischen Austriaismus und Viennensismus im 19. Jahrhundert skizziert werden. Im Vordergrund sollen dabei die psychologischen Präparationen des „österreichischen Menschen“ und die politisch-moralischen Intentionen des austriazistischen Diskurses stehen. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Aufmerksamkeit dieses Denkens der Gesellschaft und Kultur des Deutschen Reiches gegenüber. Nur als Folge von Anmerkungen gleichsam soll die Haltung Juden gegenüber innerhalb der österreichischen Reflektionen bodenständiger Intellektueller dabei mitbedacht werden.

6.3.1. Austriaismus und Viennensismus im 19. Jahrhundert

„Indem man den Namen Grillparzer ausspricht, nennt man zugleich Österreich.“ So leitet Gerhart Baumann sein Buch über Grillparzer – im Untertitel: „Dichtung und österreichische Geistesverfassung“ – ein.¹ Auf Grillparzer, so macht Baumann deutlich, beruft sich alles Denken über Österreich in der Literatur fortan. Dieses Österreich war Grillparzer zwar nicht identisch mit Habsburg, deren Monarchie aber, gerade in seinem Jahrhundert, galt ihm als notwendig, das Ärgste abzuwehren. In diesem eher defensiven Humanitätsaspekt findet ein erstes Element der politischen Ethik Grillparzers, der seit ihm als eine charakteristisch österreichische galt, Ausdruck. Hermann Bahr hat Grillparzer in seinem Essay als den verdrossenen österreichischen Hofrat porträtiert, der seine gleichmäßige Unzufriedenheit mit dem ancien regime und der Revolution so zum

Ausdruck brachte, dass er als nobilitiertes Herrenhausmitglied nach 1848 immer dann bei Abstimmungen aufstand, wenn der Windischgrätz sitzen blieb und sitzen blieb, wenn der aufstand.

In welche historische Spannung das habsburgische Kaiserreich im Kräftefeld der mittel- und südosteuropäischen Mächte immer schon gestellt war, hat insbesondere die Dichtung Grillparzers im 19. Jahrhundert zu einem beherrschenden Thema gemacht. Sein Nachlass gibt den Hinweis, dass er, in dessen Munde das „Austria erit“, so Hofmannsthal, „eine Selbstverständlichkeit“ war, bei weitem noch nicht alle Ideen zur Habsburgerthematik dichterisch vollendete. „Ordnung“ in einer partikularistisch konflikthaften und gefährdeten Welt ist es, die den Habsburger Rudolf zum Begründer eines Großreichs in Mitteleuropa werden lässt. Er verkörpert und erzwingt diese „Ordnung“; so wenig persönliche Natur freilich Grillparzers Dichtung im „Bruderzwist“ seiner Gestalt verschafft, so sehr geht diese „Ordnung“ über natürliche Rechte scheinbar hinweg. Gegen die Zeit und gegen ihre Entwicklung steht diese Figur, nicht ohne Zweifel und machtpolitische Skrupel zwar, aber dennoch konservativ auf der Idee der „Ordnung“ beharrend, der er sich selbst und das Haus Habsburg unterstellt. Diese „Ordnung“ ist Resultat der historischen Idee des Gleichgewichts und des Maßes im Verhältnis der Völker, ein heilsamer Widerstand gegen die sture Egozentrik und Selbstrechtfertigung. In einer Notiz zum „Ottokar“ wird Rudolfs Konzept gegenüber dem Tschechen so formuliert: „Seit mich das Wunder angerührt bei meiner Wahl, schein ich mir selbst geheiligt, alle eigenen Wünsche sind ausgetilgt, der Geist des Ganzen wohnt in diesem Haupt.“² Diesen Geist des Ganzen, allem „Unzusammenhängenden“ und „Plötzlichen“ opponiert, sah Grillparzer pessimistisch im Schwinden begriffen, von einer im Entstehen begriffenen allzu lauten Welt individueller und nationaler Leidenschaften, besinnungslosen Tätigseins, intellektuellen und rhetorischen Vordrängens.

Von diesem Begriff der Ordnung ist noch Grillparzers Betrachtung der revolutionären Ereignisse von 1848 bestimmt, zu deren Unterstützung er, der alte Josephiner, der unter dem Metternich-System litt, manchen Anlass hatte. Nationalismus und Chauvinismus als Früchte der Revolution drohten ihm, anders etwa als in Frankreich, den labilen Vielvölkerstaat zu liquidieren. Und vom Tumult der Revolution sah er auch das „geistige Band gelöst“, das Wien als Haupt- und Residenzstaat des heiligen Reichs mit diesem verband. Es bliebe sodann „nur noch die bevölkertere Stadt von Niederösterreich, und es ist bloß die Macht der Gewohnheit, wenn Wiener-Neustadt und St. Pölten sich für minder berechtigt halten als wir.“³

Grillparzers Hauptvorwurf gegen den Staatsmann Metternich („eine sybaritische, feige Natur, als Deutscher Pedant“) war, dass er von Preußen sich verlocken ließ „Österreich an die Spitze der antiliberalen Reaktion zu stellen.“⁴ Metternich, so Grillparzer, erkannte nicht, dass die Ära der „Völker-Politik“ gekommen war. Diese sieht der Dichter nach 48 nun ungehemmt losbrechen. Inspiration und Kraft empfängt das böse Gerede von der Nationalität vor allem von Deutschland. Darin blieb Grillparzer ein entschiedener Gegner der Politik des Deutschen Reiches.

„Diese neu-deutschen Fortschritts-Phrasen nun sind Nationalität, Sprachen - Abgötterei und übertriebene Wertschätzung der Geschichte. Ich nehme jedermann zum Zeugen, ob nicht die Deutschen, als nach den Befreiungskriegen sich ein maßloser politischer Eigendünkel ihrer bemächtigt, zuerst das Wort Nationalität in die Welt geschleudert haben.“⁵

Dass sich Grillparzer dagegen, auch nach 1870, als österreichischer Dichter der deutschen Kulturnation zugehörig fühlte, blieb von diesem historisch-politischen Vorbehalt natürlich unberührt. Allem, auch in der Literatur und

Literaturgeschichtsschreibung, was dieser Moral der Nationalität Vorschub leistete, galt Grillparzers Kritik aber nicht minder; etwa Entwürfen einer poetischen Nationalliteratur, wie sie Gervinus und Jakob Grimm entwarfen und generell einer deutschümlichen, mythenbesessenen Romantik in Deutschland.⁶ Abwehr bei Grillparzer aber auch gegen den hybriden Intellektualismus der Schlegelschen Schule, den er den Mangel an künstlerischer Darstellungsfähigkeit, seit Goethe und Schiller, (seit den Kriegen 1813/14!) in Deutschland verlorenen gegangen, an die Seite stellt. An diese historische und geistesgeschichtliche Zäsur schließen sich bei Grillparzer Gedanken zur Definition der Unterschiede zwischen deutschem und österreichischem Geist an, die eine nachdrückliche Wirkung hatten.⁷ Der Deutsche spinnt ein Abstraktum, ein „willkürliches Gedankending“, ohne Kunstbezug. Glauben, Hoffen, Liebe, Fürchten . . . sie haben für den Österreicher eine andere Bedeutung als in den „scharfsinnigen Spekulationen“, die der Deutsche hervorbringt.⁸

Grillparzers Österreichertum, seine Verwurzelung in der Tradition der josephinischen Aufklärung, zugleich aber auch seine Skepsis gegenüber modernen gesellschaftlichen Entwicklungen nach 1848 bestimmen seine Haltung gegenüber dem Judentum, eine Frage, die um 1850 freilich noch kaum so ideologisch und agitatorisch gestellt wurde wie dann am Ende des Jahrhunderts. Grillparzer ist, so lässt sich wohl sagen, weder in einer prononciert judenfreundlichen noch einer auffallend judenfeindlichen Haltung, aktenkundig. Er verkehrte in einer Reihe jüdischer Familien in Wien, auch im Kreis der „Ludlamshöhle“, an deren jüdischen Mitgliedern er keinerlei Anstoß nahm. Grillparzer ist keine Ausnahmeerscheinung unter all den Autoren mit großem Namen im 19. Jahrhundert, die über Humanität, Liberalität und Vorurteilslosigkeit räsonierten und dennoch nicht frei waren von kurrentem Ressentiment gegen Juden. Für Sigurd P. Scheichl ist Grillparzers Haltung Juden gegenüber von „relativer Vorurteilslosigkeit“ bestimmt, aber auch „Widersprüchlichkeit und Unentschlossenheit“.

„Die humanistisch tolerante Haltung [. . .] gerät in Widerspruch mit Vorurteilen und Ängsten seiner Zeit, über die er ganz offensichtlich nicht erhaben ist, ohne sich ihnen auszuliefern zu wollen oder auszuliefern.“⁹

Für religiöse Intoleranz und für gesellschaftliche Diskriminierung der Juden war der josephinische Liberale auch kaum zu gewinnen.¹⁰ Weder die „Jüdin von Toledo“ noch „Esther“, ein Fragment aus der Zeit von 1830 bis 1848, enthalten in diesen beiden jüdischen Protagonistinnen verwerfliche Züge; die „Jüdin von Toledo“ wohl überhaupt keine spezifisch jüdische Fundierung der Thematik. Die spanischen Vorlagen und Anregungen zu „Esther“ in den Stücken von Felipe Godinez („Aman y Mardocheo“) und vor allem von Lope de Vega („La hermosa Ester“) beeindruckten Grillparzer auch deshalb, weil sie die Titelgestalt (und auch Mardocheus) in durchaus nicht unfreundlichem Licht erscheinen lassen, „die gefährlichen spanischen Absurditäten“ vermeiden und ein Plaidoyer für religiöse Toleranz darstellen.¹¹ „Ideen von Staatsreligion und Duldung“ beabsichtigte er vor allem in diesem Stück auszusprechen. Dass er es nicht fortführte, so überliefert Ludwig August Frankl eine Bemerkung des Dichters, lag daran „wohl auch, weil die Handlung mir politisch auszuarten drohte.“ Dies hätte damals, also vor 1848, so Grillparzer zu Auguste von Littrow - Bischof viel später, Mai 1868, „unter keiner Bedingung gespielt, vielleicht – ja ganz gewiß – nicht einmal gedruckt werden können.“¹² Dass Grillparzer in diesem Stück vor 1848 kritisch, liberal und zeitnah die Frage der Toleranz gegenüber Juden zu diskutieren beabsichtigte, darüber gibt der Hinweis Auskunft, dass der Fall einer gemischtkonfessionellen Ehe zwischen dem

Erzherzog Karl und einer protestantischen Prinzessin aus Hessen im Kaiserhaus und auch in der Wiener Öffentlichkeit zur Zeit der Entstehung des Stücks heftig und strittig erörtert wurde.

Ordnung, diese Geschichte der „Liebe zur Ordnung“ vor allem, so Claudio Magris im Vorwort zu seiner wieder aufgelegten Studie über den „habsburgischen Mythos“ in der österreichischen Literatur, ist eben dieser habsburgische Mythos.¹³ Der epische Charakter dieses Mythos sei aus dem Wunsch geboren, „ein letztes Mal den Sinn für die Totalität der Welt und der Geschichte zu verteidigen.“¹⁴ Diese Zuneigung zu der universalen Ordnung hat freilich für Phänomene der Unordnung, der Desintegration und der Anonymisierung nur empfindsamer und hellstichtiger gemacht.¹⁵ Und es war keineswegs sture Apologetik, die das Bewusstsein derer bestimmte, die bis ins 20. Jahrhundert hinein an dem habsburgerischen Mythos der ‚Ordnung‘ weiterarbeiteten. Der rasonierende Widerspruch gegen diese Tradition, in einer Linie von Grillparzer bis Musil und Joseph Roth wie Magris nachweist, war dieser Tradition in dem Bereich seiner literarischen Reflexion immanent.

Von den wenigen militanten achtundvierziger Revolutionären aber, die die zurückgekehrte Restauration unnachsichtig verfolgte, empfing diese österreichische Tradition der Inthronisierung der Idee der ‚Ordnung‘ die empörteste Anklage.

Gegen die prävalente Idee der Ordnung, in der er einen für Österreichs geistige und politische Verfassung typischen und leidigen Attentismus sah, zog F e r d i n a n d K ü r n b e r g e r (1823-1879) im Feuilleton zahlreicher Wiener und Berliner Blätter zu Felde. Die gescheiterte Revolution vertrieb ihn – er war Mitglied der Akademischen Legion – 1848 aus Wien, wohin er erst 1864 wieder zurückkehrte. In Grillparzers Werk, seiner geistigen Gestalt und der Würdigung, die Grillparzer in Österreich zuteil wurde, sah Kürnberger das Dilemma der österreichischen Monarchie im 19. Jahrhundert gespiegelt.¹⁶ In Grillparzer feiert sich, so Kürnberger, das gegenaufklärerische Österreich, das seine europäisch-demokratischen Bindungen vergaß, nach dem Tod Josef II. zum Teil „Kleinrusslands“ wurde. Österreich schämte sich aber „russisch zu sein; man haßte es deutsch zu sein. Einzige Auskunft – überhaupt nicht zu s e i n, sondern zu s c h e i n e n.“¹⁷ „Östreich“, schreibt Kürnberger 1871 an Paul Heyse, „ist freilich auch gemacht dazu und eigens geschaffen, um alles was Freiheit, Aufklärung, Fortschritt, Bildung heißt, zu Schanden zu prostituieren und soll ich nach meiner eigenen Erfahrung reden, so erzieht die österreichische Demokratie – die vortrefflichsten Kreuzzeitungsmänner.“¹⁸ Damit ist ein Österreich-Bild im 19. Jahrhundert gekennzeichnet, das seine Absage an Politik in den Traditionen partizipatorischer europäischer Vernunftphilosophie beschwichtigend und halbherzig kompensiert mit dem trüb gemischten Rückzug ins Medium der Kunstbeschäftigung und des privaten Lebensgenusses; ins Medium der Dichtkunst und der Kochkunst, so Kürnberger ironisch.¹⁹ Und eben auch die Dichtkunst dieses Zeitalters, Kürnberger demonstriert es an Grillparzers Gestalten, zelebrierte eine Haltung des Verzichtes, der Ratlosigkeit und der Zerrissenheit. Grillparzer war „Josefinisches Reis“, das aber in „umgekehrter Richtung“ wuchs, es war in ihm der „Anfang Metternich's.“ „Es ist in seiner Poesie etwas, wie eine „r e u i g e R e v o l u t i o n, wie eine „R e v o l u t i o n a u f U m k e h r.“ Und, so deutete Kürnberger das so heikle, zwischen Trotz, kritischem Raisonement und angenehmer Resignation schwankende Bild österreichischer Mentalität an der Gestalt des Dichters: „Der Mann geht herum wie unser böses Gewissen.“ Seine höchste Befähigung, seinen Mut und Widerspruchsgeist verbarg er, in ihm siegte dann doch der „weiche, passive Oesterreicher.“ „Ein Phänomen ohne Gleichen und nur in Oesterreich möglich! Zur Psychologie Oesterreichs ist die Biographie Grillparzers unentbehrlich.“

Ganz eines Sinnes mit der Kritik des aus dem Land getriebenen österreichischen Revolutionärs Kürnberger ist F r i e d r i c h H e b b e l, der protestantische Liberale und reichsdeutsche Zeitgenosse Grillparzers in Wien. „Frivolität“ nennt er eine österreichische Gesinnung, die vor polizeistaatlich durchgesetzten Ordnung zurückweicht in eine ästhetisch illuminierte Privatheit und die Pose würdevoller Resignation. „Der Sklave, der seine Ketten zu brechen vermag, scheuert sie blank und schüttelt sie und erklärt ihren Klang für Musik“, schreibt Hebbel 1863 „aus Wien und Österreich.“²⁰ Gegenüber einem anderen „großen Österreicher“ seiner Zeit, gegenüber Adalbert Stifter, wird Hebbels Kritik scharf und persönlich („Das Komma im Frack“). Der „Mann der ewigen Studien“ nennt er Stifter, das „überschätzte Diminutiv-Talent“, Hauptvertreter jenes florierenden „Nebenbei“ in der Literatur seiner Zeit, die nur sich selbst genüge und darin erst ihre Freiheit erobert glaube. Wer den „Nachsommer“ lese, ohne als Kritiker dazu verpflichtet zu sein, dem gebühre „die Krone von Polen“, so Hebbel 1858 in den Literaturbriefen.²¹

Hebbels (und Kürnbergers) Kritik galt einer Definition österreichischen Geistes, wie sie (neben Grillparzer) eben auch A d a l b e r t S t i f t e r etwa in seiner berühmten Vorrede zu den „Bunten Steinen“ (1852) vertrat. Das „sanfte Gesetz“ ist die Grundlage des „Zusammenhangs“, des Ganzen, dem Gegenüber alles Einzelne als das Ephemere und Einseitige nachgeordnet ist. Diese Einsicht, so Stifter, ist durchaus Resultat des Erkenntnisprozesses der naturforschenden Wissenschaften, der das leidenschaftliche Ausgeliefertsein des unkundigen Menschen an das einzelne Naturereignis überwand.

„So wie es in der äußeren Natur ist, so ist es auch in der inneren, in der des menschlichen Geschlechtes. Ein ganzes Leben voll Gerechtigkeit, Einfachheit, Bezwungung seiner selbst, Verstandesgemäßheit, Wirksamkeit in seinem Kreise, Bewunderung des Schönen, verbunden mit einem heiteren, gelassenen Sterben, halte ich für groß: mächtige Bewegungen des Gemüthes, furchtbar einherrollenden Zorn, die Begier nach Rache, den entzündeten Geist, der nach Thätigkeit strebt, umreißt, ändert, zerstört und in der Erregung oft das eigene Leben hinwirft, halte ich nicht für größer, sondern für kleiner, da diese Dinge so gut nur Hervorbringungen einzelner und einseitiger Kräfte sind, wie Stürme, feuerspeiende Berge, Erdbeben. Wir wollen das sanfte Gesetz zu erblicken suchen, wodurch das menschliche Geschlecht geleitet wird.“²²

Das „sanfte Gesetz“ ist Ausdruck einer „Ordnung“, die die Anerkennung des Lebensrechtes aller Menschen enthält. Wo es verletzt wird, fordert es „Wiederherstellung“ des „Standes“. Es ist für Stifter ein verletzbares gesamt menschheitliches Postulat. Möglich wird seine Wirksamkeit in uns durch Entsagung, durch die Mäßigung des individualistisch modernen Anspruchs auf eine Initiative individuellen Handelns, das sich durch einen autonomen Intellekt selber autorisiert. Es findet seine Erfüllung vor allem in der privaten Lebensgestaltung, geistig und dichterisch in einem rein humanistischen Sendungsbewusstsein. In den Fragen von öffentlicher Bedeutung gebietet es Zurückhaltung aus Sorge um die „Welterhaltung“, die Stifter offenbar durch Dynamik und Willkür des Individuellen bedroht sieht. Wolfgang Wiesmüller hat zutreffend auf Stifters Konfusion politischer und moralischer Entwicklungsmomente hingewiesen. Politischen Verfall stets einem allgemeinen sittlichen Verfall zuzuschreiben, verhindert Stifters historische Einsicht in die Bedingungen nationaler und liberaldemokratischer Bewegungen seiner Zeit.²³

Dem entsprach sowohl Stifters Haltung der 48er Revolution gegenüber wie seine dichterischen Entwürfe. Typisch für den österreichischen Liberalen schlägt auch bei ihm, vor 48 ein gefragter Hauslehrer in aristokratischen Häusern, die anfängliche Zustimmung und tätige Teilnahme an grundlegender politischer Veränderung schnell

um in Entsetzen über die gewalttätigen Ereignisse. Offenbar war er auch, ähnlich wie Grillparzer, tatsächlich wohl aber durchaus „unpolitischer“, weniger konstitutionell orientiert als dieser, als allzu habsburgerfreundlicher, „schwarzgelber“ Liberaler in Verdacht und damit in Konflikt mit radikaleren Gruppierungen geraten.²⁴ Im Mai 1848 verlässt er das revolutionäre Wien, geht nach Linz und wird dort Inspektor für die Volksschulen Oberösterreichs. Stifters idyllisches Weltbild vor allem im Medium von Bildung und Kunst, in dem was er den „poetischen Stand“ nennt, motiviert eine Haltung, die mit den Grundsätzen und Zielen der Restauration vor und bald nach 48 sich, wenn auch nicht konfliktlos, abfand.²⁵ In seinem Sammelwerk „Wien und die Wiener, in Bildern aus dem Leben“, das 1844 fertig vorlag, heißt es: „... oder gibt an Grässlichkeit und Ausschweifung die Französische Revolution irgendeiner Tatsache der frühern Zeit etwas nach?“ Nach 1848 gar werden Stifters Äußerungen, die einem spezifischeren Sinne sich auf politische Verhältnisse beziehen, immer seltener. – Die Welt ohne Bewegung – in einem heilsamen Stillstand spiegelt sie sich in der vielbeschriebenen Ereignislosigkeit der Stifterschen Prosa. In seinen Dichtungen, so Magris – man muss wohl hinzufügen: in denen nach der Jahrhundertmitte vor allem –, „entsteht ein häusliches und g e m ü t l i c h e s Bild vom Kaiserstaat“; im „Witiko“ (1865-1867) eine konservative Utopie in mittelalterlicher Szenerie. In vielen anderen Arbeiten in dörflichen Verhältnissen, die einen neuzeitlichen spezifischen Bereich antagonistischer Politik nicht anerkennt, sondern nur auf den Vollzug der „im Wesen der Dinge“ enthaltenen sittlichen Maxime setzt, auf Verpflichtung in einem substantialistischen Ethos, die auf individuelle und auf politische Geltendmachung von Interessen und öffentlichen Diskurs verzichtet.²⁶

Stifters politische Weltanschauung ist – dichterisch vor allem im „Witiko“ entfaltet – aus der mittelalterlichen Reichsidee entwickelt, die er auf die multinationale österreichische Monarchie übertrug. In der Skizze „Vom Sankt - Stephansturme“, zuerst 1844, zeigt der „Stift des Sonnenzeigers“ das Zentrum des Imperiums an, noch immer, bedroht aber, so der Hinweis in Hubert Lengauers Kommentar dazu, von zentrifugalen Kräften. Stifter nennt Ungarn und Italien. Eine Art „Theodizee“ des Reichs, so Lengauer.²⁷ Dass dieses Reich unter deutscher Führung zu stehen habe, stand für Stifter fest. Umso mehr schmerzte ihn die Entwicklung Deutschlands, in dem Preußen den Ton angab. Nach der Schlacht bei Magenta, die Österreich den Verlust großer Teile Oberitaliens brachte, schreibt Stifter am 11.7.1859 an Marie von Hrussozcy:

„Österreich wird nicht fallen, es hat Schwereres überwunden, und wird es gedemütigt, so lebt und glänzt in ihm doch das Bewusstsein des Rechtes, und von den natürlichen Helfern verlassen worden sein, ist endlich, falls es geschieht, doch um sehr vieles tröstlicher, als einer der Verlasser zu sein: aber Deutschland, das Land meiner Liebe und meines Stolzes, betrübt mich tief. Es sollte nicht *eine* Stimme in demselben geben, welche nicht mit Entrüstung gegen Lüge und Unrecht spricht, es sollte nicht *ein* Arm sein, der sich nicht dagegen erhebt. Recht und Sitte ist das Höchste der Welt, und wie nach meiner Meinung das deutsche Volk das erste an Geist und Seele ist, sollte es stets an der Spitze stehen von Recht und Sitte, und die Leiter des Volkes, so wie sie die höchste Macht haben, sollten auch die höchsten sein in Wahrung von Recht und Sitte. [. . .] . . . Und Deutschland – soll es denn, das an der Spitze der Welt mit Geist und Macht stehen könnte, dem Götterbilde Hellas gleichend, dem es wirklich gleicht an Tiefsinn, Jugendwärme, Hochherzigkeit und Schwärmerei, soll es ihm auch darin gleichen, dass das Bild zerschellt an der Uneinigkeit seiner Glieder? Es wäre entsetzlich. Wenn Germanentum die Kleinode der Menschheit: Sitte, Recht, Familie, Männlichkeit nicht mehr hütet – was soll dann geschehen?“²⁸

Stifters Verdruss über die Zustände und das deutsch-österreichische Verhältnis erhielt durch Königgrätz und später Bismarcks kleindeutsche Lösung einen neuen Stoß und sein Geschichtsidealismus neue Nahrung zugleich. In einem Brief an . . . vom 5.10.1866 heißt es:

„In dieser düsteren Zeit, wo Recht der Anmassung unterlegen ist, und durch Selbstverschuldung unterlegen ist, wo es einem oft wird, ob denn noch das Gute gelte oder nicht; tut Freundeswort und Freundestreue doppelt wohl, und müssen wir über deutsche ja europäische Zustände trauern, so bleibt doch noch der Anschluss an gute und rechtliche Menschen und die Freude an ihnen. Sonst wären wohl die selig zu preisen, die gestorben sind, ehe sie gesehen haben, was geschehen ist. Und so lasse uns die Hände fest in einander halten, und zu einander sagen: ‚wir sind doch noch von dem alten Schlage.‘ [. . .] Preussen riss Deutschland an sich, vielleicht reisst es einmal das ganze an sich, dann wächst Deutschum dem Preussentume über das Haupt, es entsteht erst recht ein Deutschland, in welchem es auch eine Mark Brandenburg gibt. Wie es sei: G o t t w a l t e t gerecht, und Europa ist so leichtfertig geworden, dass es einer Züchtigung bedurfte, und die Züchtigung ist noch nicht aus.“²⁹

Einem Juden, seiner Lebensgeschichte, hat Stifter eine seiner schon zu Lebzeiten anerkanntesten frühen Erzählungen gewidmet, dem Juden Abdias (zuerst 1842). „Die Emanzipation des europäischen Judentums“, schreibt Wolfgang Frühwald in einem Nachwort zur Insel-Ausgabe der „Studien“, „die in den Staaten des Deutschen Bundes seit 1815 schrittweise wieder zurückgenommen und deshalb im Vormärz um so heftiger umkämpft wurde, hat Stifter in ‚Abdias‘ die Feder geführt.“³⁰ Das gilt zumindest insofern, als Stifter eben ausdrücklich für diesen schroffen und dichterisch bedeutsamen Titelhelden einen Juden will, eine Intention, die in der deutschen Literatur ja nicht häufig ist. Damit ist Interesse und Sympathie für das Schicksal des jüdischen Volkes schon genug bekundet. Der Kontrast zwischen der heilgeschichtlichen Kraft des Judentums und der heillosen Lebensdramatik dieses Juden Abdias drückt diese Aufmerksamkeit Stifters für das jüdische Volk in seiner Erzählung bestimmter aus. Sie verrät in keiner Wendung irgendeine antijüdische Tendenz, an manchen Stellen aber durchaus Einsicht des Dichters in die Bedrückung und Ausgrenzung des Juden, dessen Unglück seine Umwelt als das gerechte „Strafgericht“ über den fremden Juden sieht.

Eine ideologische Judenfeindschaft scheint auch sonst in literarischen und nichtliterarischen Äußerungen Stifters nicht nachweisbar.³¹ Zu sehr war er, auch in seinem aufklärend naturkundlichen Interesse, von Traditionen des Josephinischen Rationalismus geprägt.

F e r d i n a n d v o n S a a r s Lebenszeit umgreift vor allem die franzisko-josephinische Zeit; eine eigene Epoche fast der österreichischen Monarchie, ihre letzte, erfolglose – und oft verklarte. Ferdinand von Saar ist ihr poetischer Chronist und Rhapsode mit prägenden Jugenderfahrungen als Abkömmling kleiner Beamtenaristokratie schon aus dem Vormärz. 1906 beendete er, ähnlich wie Stifter, unter quälenden und ihn entwürdigenden körperlichen Beschwerden, sein Leben von eigener Hand. In einem Band der Gespräche Grillparzers, so berichtet sein erster Biograph Anton Bettelheim³², soll er bis kurz vor der Tat gelesen haben. Dieses Leben gerät also vom Biedermeier in eine rasch sich entwickelnde „neue Zeit“; ökonomisch, sozial, kulturell. Die Jungwiener Literaten haben ihn geliebt, Saar selber, soviel „Moderne“ an psychologischer Beobachtung vor allem seine Erzähltexte schon enthielten, empfand sich von dieser Moderne überlebt, zum Anachronismus verurteilt. Österreichisches schien manchen auch an ihm physiognomisierbar. Alfred von Berger empfand seine Gestalt urösterreichisch. Er suchte aus der Hamburger Diaspora

kommend bei seinen Besuchen in Wien stets zu aller erst wieder Saar auf, um sich von ihm nach „längerem Aufenthalt unter norddeutschen Menschen behaglich“ stimmen zu lassen, von der so österreichischen Persönlichkeit des Dichters anheimeln und durchwärmen zu lassen.³³

Saars Erzählkunst also, nach frühen weniger glücklichen Versuchen als Autor für die große Bühne sich zu beweisen, überlebt. Ihr stoffliches Leitmotiv ist die von ihm selbst noch vergegenwärtigte österreichische Gesellschaft, vor allem ihre Armee, in der Saar selber ohne Ambition und Karriere diente. Was er in diesen Handlungsentwürfen porträtiert sind Randfiguren, verletzte, scheiternde Menschen. Der Freiherr von Güntersheim in „Schloß Kostenitz“, Karl Schirmer in „Der Pfründner“ oder auch Seligmann Hirsch in der gleichnamigen Novelle sind Opfer sich wandelnder Verhältnisse und ohne Bereitschaft und Fähigkeit diesen heroisch zu trotzen, den Kampf zu bestehen. Ein Großindustrieller übernimmt nach dem Tode des alten Hausherrn Schloss Kosternitz, der „alte Kasten“ wird abgerissen und wird ersetzt durch ein modernes Sommerhaus im Schweizer Stil mit Lawn - Tennis - Platz. Zigaretten rauchende Damen illuminieren jetzt die mondäne Szenerie, „ein neues, bestimmteres, zuversichtlicheres Geschlecht“ ergreift die Macht jetzt hier, „wo Klothilde in tiefer Stille an der schwermütigen Glut Lenaus sich entzückte, an ihrer idealen Landschaft pinselte“. Es ist die Klage um eine versinkende Welt, um Altösterreich, die sich in Saars novellistischer Schilderung – fast durchweg in Form der Icherzählung – jener sich bescheidenden, zweifelnden Menschen, die sich einen heroischen Kampf nicht zutrauen, spiegelt. In einer sich verändernden Welt der letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts fand sich Saar in Österreich fremd. Was ihn antrieb und seine dichterische Energie motivierte, war die Darstellung eben jener Opfer einer neuen historischen und wie ihm schien desastösen Entwicklung und der melancholische Blick zurück in eine glücklichere Zeit Österreichs. In den „Wiener Elegien“ (1893) nennt er vor allem die Zeit Maria Theresias und die ihres „e r l e u c h t e t e n“ Sohns“. „Eine große Zeit war's, die uns heute Entgegenblickt in der Erinnerung Glanz!“ Auch Saar war ein Liberaler aus deren Tradition und er war dennoch, typisch für deren Generation am Ende des Jahrhunderts in Österreich, einem resignativen Pessimismus und retrospektiven Determinismus verfallen.³⁴ Saars elegischer Kommentar, so hat Joseph Peter Strelka für dessen „Wiener Elegien“ festgestellt, enthalten nicht, wie die Elegie in der dichterischen Tradition in Europa sonst, einen Verweis und Appell an ein Ideales, Absolutes.³⁵ Sie sind nur Klage und aus ihr, so Strelka, wird tröstendes Einverständnis.

Der Niedergang Österreichs ist für Saar in einem zentralen Gesichtspunkt der seines Konfliktes mit dem Deutschen Reich und mit seinen Völkern der Monarchie. Der bedrohliche Prospekt des Fortschritts ist Saar unmittelbar verknüpft mit der zunehmenden nationalistischen Aggressivität in seiner Epoche. Als der Ich-Erzähler in der Novelle „Doktor Trogan“ nach achtjähriger Abwesenheit auf das Schloss seiner Gastgeber in einem böhmischen Dorf zurückkehrt, findet er das Dorf, nicht das Schloss, vollständig verändert vor; vollständig „modernisiert“. Das Dorf hatte einen „größtstädtischen Anstrich“ erhalten. „Fortschritt! Überall Fortschritt!“ Freilich etwas anderes hat auch Fortschritt gemacht: das tschechisch-nationale Denken hatte „im Gemeinwesen allmählich die Oberhand gewonnen“ und selbst das Verhältnis von Ärzten und ihren Patienten vergiftet. Österreichs historische Stellung in Europa, seine „Gerechtigkeit“ erfährt keine Anerkennung, vor allem auch nicht von Seiten des deutschen Brudervolkes. In der letzten der „Wiener Elegien“ heißt es in einem Moment, wo der vertraute Blick über die Stadt vom Kahlenberg aus – „Hehr aufschauert in mir wonniges Heimatgefühl“ – die Klage hemmt:

geläufiger Abneigung und Empfindlichkeit gegen eine bestimmte Art jüdisch definierter Zudringlichkeit und Indezenz brauchte er sich durchaus hier in seinem Traditionalismus, in seinem „österreichischen“ Habitus nicht zu entledigen.³⁹ Diese Empfindlichkeit wird deutlich zunächst auch in der Schilderung des Seligmann Hirsch, bis der Erzähler dann aber doch das eigentliche Thema der Novelle ergreift: die anrührende Darstellung des Opfers der Assimilation, die mit dem lästigen Juden versöhnt. Saars berühmtes Gedicht „Judaea“ entwirft ein zionistisches Bild der Zukunft des jüdischen Volkes, von dem allerdings zu wissen ist (vgl. 2.2.3.), dass es durchaus auch Billigung in antisemitischen Anschauungen fand, von deren kulturellen Ressentiments auch Saar, wie gesagt, durchaus nicht ganz frei war.

„In fernes Land, laß dich senden,
Zerstreutes Stammvolk mit den scharfen Zügen,
Dort magst du kräftig dich zusammenfügen,
Um deines Schicksals dunklen Fluch zu wenden.

Dann wirst du wieder mit entwöhnten Händen
Der Patriarchen Boden pflügen,
Wirst – das entsank bei irren Wanderflügen –
Ein Schwert dir gürten um erstarkte Lenden.“⁴⁰

„In seiner Existenz wie in seiner Dichtung“, schreibt J.P. Strelka, fühlte sich Saar „diesem alten Österreich einverwoben.“ Dies gilt sicher nicht nur für Saar, dem das vor seinem Ende stehende Kaiserreich so viele Ehrungen zuteil werden ließ; 1902 wurde der Dichter noch Mitglied des Herrenhauses. Dieses Österreich, so wurde deutlich, bekommt in der Gedankenwelt der hier herangezogenen Schriftsteller eine zunehmend genauere Kontur vor allem gegenüber dem energischen Willensimperialismus des preußischen Machtstaates. Was die österreichischen Dichter in ihrem von ihnen hervorgehobenen Österreichertum dagegen mobilisiert, war eine quietistische Weltanschauung, die Tugenden individueller Kultivierung: Dezenz, Sensualismus, ästhetische Einbildungskraft emporhob. Von dem Feld öffentlicher und politischer Angelegenheiten zog sie sich zurück. Verhaltensweisen, die hier galten: dem Lauten und Aktivistischen, Radikalen und Extremen begegnete diese „österreichische“ Weltanschauung mit Misstrauen. Sie bildete, wie in literatursoziologischen Studien vielfach demonstriert worden ist⁴¹, in ihrem Reichtum an differenzierender Beobachtung und Kombinationsgabe ein Gegengewicht individueller Kultur gegenüber der Einsicht in die periphere und wenig zukunftsreiche Rolle Österreichs im Verhältnis der europäischen Staaten zueinander; eine Situation, die durch den politischen Immobilismus innerhalb der Monarchie im Laufe des 19. Jahrhunderts noch kompliziert wurde. Die „Moderne“ erhält in der Reflexionswelt der genannten Autoren darum einen fragwürdigen und düsteren Prospekt. Was Juden in dieser Moderne trieben und verschuldeten wird über konventionelle Standards ihres gesellschaftlichen Beiseitestehens und ihrer religiösen Diskriminierung hinaus noch kaum erkennbar. Der sanfte Intellektualismus dieses literarischen Österreichertums war jüdischen Emanzipationshoffnungen eher günstig. Dessen Antimodernisierung schuf freilich Voraussetzungen, die, intellektueller Kontrollen in der populären Politik ledig, den Verursacher der modernen Misslichkeiten bald personifizieren ließen.

In den knappen Bemerkungen, die der kontextuellen Einleitung in Saltens Wien-Portraits dienen sollen, geht es zunächst um den vormärzlichen Viennensismus

und seine namhaftesten Vertreter. Der Haltung zur Revolution in der literarischen Lokalchronik ist sodann einige Beachtung zu widmen. Zu kennzeichnen ist ferner, dass die grundlegenden Veränderungen der Wiener Gesellschaft – und des Stadtbildes! – in den Jahrzehnten nach 1848 in steigendem Tempo bis 1900 auch dieser Gattung eine neue stoffliche und reflektorische Prägung verliehen haben, in der zunächst auch die kritische Auseinandersetzung mit den Folgen der verlorenen Revolution eine Rolle spielte. Thematik und Diktion dieser Wien-Skizzen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts soll hier in unterschiedlicher Weise vor allem an drei repräsentativen Autoren exemplifiziert werden, an F r i e d r i c h S c h l ö g l, D a n i e l S p i t z e r und L u d w i g S p e i d e l. Zu beachten ist, dass das, was hier gemäß den Bemerkungen zu Beginn dieses Kapitels Viennensismus genannt wird, in erster Linie seinen Platz im Feuilleton der Tageszeitungen hatte. Neben den Vorläufern im Viennensismus des Zeitungsfeuilletons sind dann aber etwas eingehender die wien- und österreichkundlichen Reflexionen der Zeitgenossen neben denen Saltens zu betrachten. Die Äußerungen der Freunde Bahr und Hofmannsthal bieten hier Gelegenheit für vielfachen Verweis und Bezug.

Das W i e n e r Lokalfeuilleton trieb bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, im Vormärz vor allem, üppige Blüten. „Wien und die Wiener, in Bildern aus dem Leben“ hieß ein repräsentativer Sammelband, den A d a l b e r t S t i f t e r redigierte und 1844 veröffentlichen konnte. Stifter selber verfasste eine Reihe von Beiträgen dazu. Es sind kleine Studien, „harmlose Dinge“, die den Wiener selber und den Wien-Besucher in vertrautem Gespräch anleiten sollen, die Stadt zu sehen. Die „Weltgeschichte“, die hier in Wien wohl auch gemacht wird, soll er lassen, und sich nur „recht deutlich die Geschichte eines einzigen Tages, einer einzigen Nacht, wie sie hier etwa sein mag“ malen. Stifters beschauliche Prosa warnt davor, sich von dem vielfarbigen Getriebe der Stadt betäuben und vereinnahmen zu lassen. Vielmehr fordert er den bedächtigen Betrachter auf, seiner „empfindsamen Wanderung“ auf, „gemach“ selber ein Teil dieses Getriebes zu werden, das er sich nicht anders als ein organisch und wohl geordnet Ganzes vorstellen kann und dem Leser vorstellt. – Das Jahr 1848, schreibt Otto Erich Deutsch 1909 in einem Nachdruck der Beiträge Stifter zu diesem Sammelwerk über Wien, „findet ihn als duldsamen, friedlichen Bürger. Als Belohnung winkt ihm der k.k. Schulrat in Linz.“⁴²

Ein repräsentativer Vertreter des Wiener Lokalfeuilletons im Vormärz ist F r a n z X a v e r C a s t e l l i (1781-1862). Castellis Schriftstellerei, so fasst er sie selber in den „Memoiren meines Lebens“⁴³ zusammen, porträtieren Wien vor allem in seinen unpolitischen Geselligkeitsformen, in einem unproblematischen und unpolemischen Nebeneinander von volkstümlichen und literarischen Geselligkeiten, deren Ferment der Humor, eine Wiener Gemüthaftigkeit ist, die eine kollektive Immunisierung vor Zuspitzungen und äußerer Agitation zu geben schien. Castellis Freund Karl Ludwig Frankl hörte ihn als den „österreichischen Anakreon“ benannt. Da, wo der Humanist „hie und da“ auch „Stacheln“ zeigte, sollten sie nicht verwunden, „weil ihre Spitzen durch Gemütlichkeit in Balsam getaucht worden sind“, so Castelli „über mich als Schriftsteller und von mir selbst“ in den „Memoiren“. Diese an unfragwürdigen Begriffen gesellschaftlicher Ordnung festhaltende Betrachtungsweise eines Literaten sah sich im März 1848 vor Probleme gestellt.⁴⁴ Zwar schloss sich auch Castelli in den ersten Revolutionstagen den Forderungen nach Nationalgarde, Pressefreiheit und Konstitution an – die der „gute Kaiser Ferdinand“ auch sogleich bewilligte, der rebellische Barrikadenbau löst aber bald wie bei vielen gebildeten Liberalen auch in ihm Abscheu aus gegen die „bösen Gewalten“, die jetzt in den Straßen Wiens zu toben begannen. Nicht zuletzt seinen Initiativen hält Castelli in seinem paternalen Gesellschaftsbild

550

zugute, dass das illiterate Volk nicht weiter von dem „bösen Gesindel“ verführt wurde und dem Kaiser die Rückkehr bald wieder ermöglicht wurde.

Die Ereignisse und die Folgen der Revolution haben dann in den folgenden Jahrzehnten auch im Wiener Lokalfeuilleton ihre Spuren hinterlassen, ihm neue Stoffe und Reflexionsmotive zugeführt. Grundlegende Veränderungen und Differenzierungen der politischen, ökonomischen und sozialen Situation der nachachtundvierziger Gesellschaft nehmen Einfluss auch auf einen sich verändernden, sich verbreiternden Zeitungsmarkt. Es sind vor allem die Spaltungen des Wiener Bürgertums, also auch der Leserkreise des Zeitungsfeuilletons, die oft auch denunziatorischen Anklagen in Bezug auf die 48er Ereignisse, aber auch die Zuwanderung in die Stadt und ihre enorme Expansion, die neue Wien-Bilder und eine veränderte Diskursform im lokalen Feuilleton entstehen lassen. Hinzuweisen ist hier zunächst auf den angesehenen und einflussreichen Kritiker F r i e d r i c h U h l (1825-1906), Chefredakteur der „Wiener Zeitung“ und Freund Schmerlings (Pseud. „Staberl“). Uhl begrüßt 1848 als Befreiung vom „tyrannischen inneren Zwinger.“ Er ist aber auch ein stolzer Bürger der nachachtundvierziger Gesellschaft, ein Vertreter jenes Bürgertums, das sich über den „geschmückten und schmückenden Ring“ freut und den auch, so Uhl, die Wiener als Schmuck betrachten dürfen „statt des Halsbandes“, das sie früher tragen mussten. Er tritt für dieses modernisierte Wien ein und mahnt die Nostalgiker, man dürfe nicht „in einer neuen Zeit alten Formen Zwangskurs geben wollen.“⁴⁵ Diese Mahnung war wohl veranlasst. Uhls nobler, bildungsfundierter Liberalismus der „Inneren Stadt“ gleichsam fand Widerspruch.

Der namhafteste Vertreter des immer populärer werdenden Lokalfeuilletons nach 1850 ist F r i e d r i c h S c h l ö g l (1821-1892). Schlögl, von Kürnberger hoch gelobt⁴⁶, ist seinen Themen und seiner politischen Tendenz nach nicht mehr der Autor des gebildeten Publikums der Inneren Stadt und der bürgerlichen Bezirke. Die Typen und Szenarien des Wiener Volkslebens, die in seiner Wienerischen Ethnographie vorkommen, sind die der Vorstadt, der kleinen Leute. Der Fasching der Armen, alte demolierte Gebäude, der Kir`tag, der Christkindlmarkt, der Wäschermädl- und Fiakerball, Volkssänger, Wirtshausbrüder, Allerseelen: „plebejische Stoffe“, über die, so schreibt er im Geleitbrief zu „Wienerisches“, die „„noblen‘ Stylisten und ‚eleganten‘ Essayisten“ die Nase rümpfen und von „T r i v i a l i t ä t“ sprechen.⁴⁷ (Über das intellektuelle Bewusstsein der Inneren Stadt in den „Literarische Herzenssachen“ schrieb Kürnberger: „Welthorizont – ja! Vorstadthorizont – shocking!“). Keineswegs sind es bei Schlögl freilich schon Artikulationen eines rebellisch proletarischen Unterschichtsbewusstseins, das sich in seinen Skizzen über Wiener Vorstadt-Figuren, Wirtshäuser und Geselligkeiten zu Wort meldet, sondern es wird die Welt des Wiener Kleinbürgers, aus der er selber kam, im belletristischen Portrait gewürdigt. Die erkennbar werdende, vorsichtig kritische Tendenz seiner Skizzen, die er vor allem in Roseggers „Heimgarten“, in Anzengrubers „Figaro“ und im „Neuen Wiener Tagblatt“ veröffentlichte, richtet sich auf die soziale Desintegration der Wiener Gesellschaft, auf den Aufstieg von Parvenü-Kreisen, auf veränderte Formen der Geselligkeit, auch auf die Bedrängnis der kleinbürgerlichen Erwerbsverhältnisse.⁴⁸ Die unerschütterbar phäakische Lebenskraft, die die „Wiener Gemütlichkeit“ all diesen gesellschaftlichen Veränderungen gegenüber verteidigt, ist Schlögl zufolge doch auch schon zunehmend durchdrungen von Ignoranz und Depraviertheit. Die markanten historischen Daten und Ereignisse, die diese Verwerfungen der Wiener Gesellschaft bestimmen, sind für Schlögl 1848 und 1873. Schlögl ist, im Unterschied etwa zu Stifter und Castelli, einer jener verdrossenen 48er Intellektuellen, die den revolutionären „Idealismus“ gegen die „Glücksjägeri“, die danach bis 1873 „in alle Schichten der Gesellschaft drang und ihre Proselyten machte“, verteidigt. Die moralische und intellektuelle Rechtschaffenheit jener

wurde nach 1848, so empört sich Schlögl, häufig zum Gespött der „Neunundvierziger“⁴⁹, der „Gutgesinnten“ mit den möglichst hohen Zylindern, deren Biederkeit und wienerische Gemütlichkeit damals oft Verbindungen zur „Spitzel - Sozietät“ und „Denunzianten – Kompagnie“ herstellte.⁵⁰ Als 1871 das böhmisch-katholische Ministerium Hohenwart der Ära der freisinnigen Politik schon ein frühzeitiges Ende zu bereiten scheint, rekonstruiert Schlögl noch einmal die Frontlinien der Revolution im Feuilleton: das rebellische Wien gegen die Helfershelfer der Konterrevolution aus Böhmen. Ein Fiaker mokiert sich über die neue Regierung. Schlögl verdeutlicht die neue, antifreiheitliche „Tonart“, einschließlich der Unfreundlichkeit gegenüber Juden im nachrevolutionären Wien, im Kommentar zweier zufällig anwesender Amtsdieners zu dem Spott des „Dulliä-Peperl“:

„Und wurde jetzt geh'n aus andere Tonart [. . .] wird abschafft grausliche Gasbart, was tragte schon klanwunzige Schulbub von Praktikant und wurde Exilrent Graf Hohenwart, was ise gute, preiswürdige Katholik, nehmen Staubbesen für Jud, was hote einschmugelt in kaiserliche Biraudienst unter Freimaurer.“⁵¹

Eine weniger politische, weniger von historischem Ressentiment bestimmte Sozialkritik übt V i n z e n z C h i a v a c c i (1847-1916) im Wiener Feuilleton, vor allem in seinen Artikeln in der „Österreichischen Volkszeitung“. Der „Herr Adabei“ und die „Frau Sopherl vom Naschmarkt“, die Chiavacci schuf, waren höchst beliebte Organe des Wiener Volksmundes, die alltägliche Missstände aufs Korn nahmen und sich von niemandem den Mund verbieten, freilich auch von niemandem organisieren ließen. Chiavacci beschreibt die Frau Sophie Pimpernuß als „gutfundierte abgerundete Gestalt mit einem von derber Gesundheit strotzendem Gesicht.“ Ihre resoluten, vollkommen ehrfurchtslosen Ansichten ob über den Wiener Gemeinderat oder über die Börse, die „Gifthütt'n“, wahren „einen gewissen konservativen Hauch [. . .], welche mit dem modernen Geist der Humanität häufig in Widerspruch“ geraten.⁵² Und dieser Wiener Volksmund, konservativ – christlich, respektlos und „gegen den „Fortschritt“⁵³, ließ sich, fast selbstverständlich, auch manche antijüdische Anspielung nicht verbieten. In der ersten der improvisierten Alltagsgeschichten Chiavaccis „Aus kleinen Fenstern“ heißt der eine der beiden aufschneiderischen Hallodris „Baron Finkelstein.“⁵⁴

Eine beherrschende Gestalt des Zeitungsfeuilletons zumindest von 1860 bis fast zur Jahrhundertwende war, weit über das Thema, das hier verfolgt wird hinaus, L u d w i g S p e i d e l (1830-1906). Speidel, gar kein Wiener, eigentlich, sondern ein Schwabe von Geburt, war gleichsam von Natur aus schon ein „Zeitungsmensch“, ein Feuilletonist. Er war gesellig, mitteilksam und aufmerksam, ein verlässliches Mitglied am bürgerlich geistvollen Stammtisch im Winterbierhaus an den Tuchlauben, das der Vater Käthe Leichters bewirtschaftete, ein gesetzter Herr mit unspektakulären Tugenden, dem das Schreiben, so beteuerte er vielfach nicht leicht fiel, der aber wusste, was er sagen wollte, wenn er zu schreiben anfang. Ein Mann, der sein großes Ansehen in Wien ohne Allüre genoss. Eine stattliche Erscheinung, ein standhafter Zecher, fein behaglicher, bescheidener Mensch und – so passte er, „Meister Ludwig“, in seine Zeit – ein überzeugter und glaubwürdiger Liberaler. Er beherrschte, so das böswillige Diktum Bahrs, der um 1890 antrat, die österreichische Literatur zu revolutionieren, „die Kunst des schönen Sagens in böser Zeit“. Zu den kritischen Objekten von Karl Kraus, der der Gruppe um Bahr vor allem vorwarf, Dichtertum mit schönredender Pose zu verwechseln, hat Ludwig Speidel allerdings kaum gehört.

Speidel war nicht ein Vorstadtchronist wie der vorhin behandelte Friedrich Schlögl, auch nicht der Typus des städtischen Flaneurs wie der später noch zu besprechende Daniel Spitzer, er war, wenn er auch notierte, was es zu Wiener Ereignissen und Gewohnheiten zu bemerken galt, mit Leidenschaft ein geselliger Wanderer durch das Land um die Stadt herum, durch die Brühl, den Wienerwald, seine Hügel, Plätze, Ortschaften. Sonntags und Feiertags traf er sich allzu gern um Schlag sieben am Südbahnhof in guter und freundschaftlicher Gesellschaft zur Wanderung. Dies fand (ab 1864 in der „Neuen Freien Presse“) literarischen Niederschlag in der Beschreibung Landschaften, kulturhistorischer Stätten und Gasthäuser. Bisweilen gelingt es Speidel mit wunderbar individualisierender Plastizität die Stadt und das Land um sie herum in ihren historischen und aktuellen Bezügen, in ihren sinnlichen und geistigen Merkmalen, in ihren Natur- und Kulturlauten gleichsam aufeinander zu beziehen. Gedanken und Assoziationen auf einer Wanderung zum Gesang der Lerche, zur Kulturhistorie, zur Wiener Weinkunde ineinander verbindend und am Ende der Wanderung, jetzt den Wienerwald im Rücken, den Blick focussiert wieder auf die Stadt.⁵⁵ Studien wie die, auf die hier verwiesen wird, arbeiten weiter an Stadt und Landschaft als einem poetischen Imaginationsraum, wie ihn schon Grillparzers berühmtes Diktum über seinen Blick vom Kahlenberg beschwor. Das klang und klingt auch bei Speidel harmlos und unpolemisch und enthält doch, so scheint es, eine Verwahrung, einen leisen Einspruch. Speidel argumentiert deutsch, freilich: deutsch-österreichisch. An der Gegenüberstellung von Nestroy und Hebbel deutet Speidel an, was gemeint ist. Sie begegnen sich bei einer Abendgesellschaft. Hebbel: beweglich ungelenk, pedantisch lehrhaft in der Rede, spielt den Weltmann. Nestroy: unbeholfen, schüchtern, einsilbig, altmodisch gekleidet; „so standen sie . . .“⁵⁶ Keineswegs hat Speidel deshalb schon alles Österreichertum verteidigt, das vorachtundvierziger galt ihm in vielen Äußerungen der Kunst und Literatur, auch hier bei Nestroy, als „gesinnungslos“, der „Wohlanständigkeit“ entbehrend, an den großen Manifestationen in Österreich lebender Künstler, v.a. der Musiker, aber hat, das ist seine Überzeugung, dieses Österreich, Wien mitgewirkt; Wien und der Wienerwald an Beethovens Werken und ebenso an denen von Haydn und Schubert.⁵⁷

Was Speidel über die Stadt selber zu sagen hat, sind den Themen nach sicher keine Entdeckungen. Wovon Speidel spricht, das hat er selbst erlebt und das ist auch dem Leser unmittelbar greifbar. Es geht also um Denkmäler etwa, alte und neu errichtete, um Wiener Feiertage, um seinen Stammtisch, um Wiener Art zu essen und zu trinken, um das Bier, um Wiener Frauen. Speidels Texte sind ein besinnliches Gespräch mit dem Leser, mehr in einem erzählenden als in einem reflektierenden Ton; nirgendwo thesenhaft, sondern die Diktion von subjektivem Eindruck und Meinung stets erhaltend. „Unterhaltung“, so schreibt er mit Geltung auch für den Ton seiner Feuilletontexte, „Beruht ja auf der Verschiedenheit und, bei sonst gleicher humaner Gesinnung, auf der Reibung der Geister, wobei Funken springen, die nur leuchten, vielleicht auch prickeln, aber nicht brennen.“⁵⁸ Speidels Viennensismus konfrontiert und provoziert nicht, will nicht originell sein, ist identifizierend, wenngleich er einem kritisch begründenden Urteil, gemütvolem Humor und Spott keineswegs entbehrt.⁵⁹ Was er aufgreift und woran er selber mit seinen Texten mitwirkt, das ist freilich bürgerliche Öffentlichkeit, bürgerliche Aufmerksamkeit und Sensibilität, es sind kaum Themen proletarischen Lebens oder Themen des mit denen sich zunehmend kleinbürgerliche Schichten sich wichtig machen; im Theater im Übrigen ist es auch kaum das Wiener Volkstheater, das Speidel interessiert, sondern nur die „Burg“. Was hier allerdings, mit der Intendanz Burckhardts und Schlenthers, Einzug hielt – Ibsen und Naturalisten, Kainz und Adele Sandrock – davor wich Speidel dann eher zurück.

Lueger und seine „neue Politik“ hat Speidel abgelehnt. Nur selten äußert er sich freilich überhaupt zu politischen Fragen. Das Zeitalter Franz Josefs, sein Zeitalter, äußert er einmal, sei „reich gewesen an geistigen Ereignissen, zumal an Schöngestigen“ . . . „wenn man auch von der Politik absieht.“⁶⁰ Auch über Juden und den Antisemitismus spricht Speidel öffentlich selten, wenn dann allerdings deutlich. Er ist frei von Befangenheit, die guten und die tadelswerten Eigenschaften von Juden, über die man auch unter Liberalen, auch unter liberalen Juden, sich unterhielt, erklärt er sachlich.⁶¹ Den Antisemitismus der Luegerschen Gesellschaft empfand er aber doch als verwerflich. In einem Feuilleton zu Allerseelen hat er sich 1897 dazu in einer für ihn überraschenden öffentlichen Erklärung sehr deutlich geäußert. Die Erklärung bringt noch einmal die entschiedene, aber niemals konfrontative und unversöhnliche Haltung dieses Wiener Feuilletonisten, den selbst ein Karl Kraus wohl gelten ließ, zum Ausdruck.

„Bevor ich den Friedhof verließ, legte ich auf dem Grabe des Freundes drei verspätete Mohnblüten nieder, die ich unterwegs in einem verwilderten Weingarten gepflückt hatte. ‚Schlafen, vielleicht auch träumen.‘

Und dann ging ich noch eine Strecke gegen die Stadt hin, die wie ein brodelnder Kessel vor mir lag. Was da gekocht wird, wissen wir ja alle, und wenn man gerade von der israelitischen Abteilung des Friedhofes herkommt, liegt der Gedanke daran nahe genug. Es ist, als ob Österreich stets das Reich bleiben sollte, in welchem die Sonne nicht aufgeht. Jedem Versuche einer Reformation folgt eine Gegenreformation. Viel fröhlich aufsprössender Same des Guten ist schon, wie oft, gewaltsam niedergeschlagen worden. Aller massenhaft angehäuften Haß und Neid scheint sich gegenwärtig wider das Judentum entladen zu sollen. Und doch – die Hand aufs Herz! – wie viele von uns mußten das beste Stück ihrer selbst hinwegwerfen, wenn sie vergessen wollten, was sie, sei es in der Religion, sei es in der Wissenschaft oder im Leben, den Juden verdanken. Die Juden haben uns einen Gott geschenkt, sie haben uns eine religiöse Entwicklungsgeschichte der Welt überliefert, sie haben uns eine Moral gegeben. Sie haben uns ein Buch in die Hand gedrückt, ‚Das Buch‘ schlechtweg, aus dem wir durch eine merkwürdige Verkettung der Umstände Deutsch lernen. Ihnen verdanken wir auch einen philosophischen Gott, den Gott Spinozas. Den Winkelreformen der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber haben die Juden große Systeme geliefert und zugleich die aufopferungsvollen Männer gestellt, welche die neuen Lehren in die Wirklichkeit einzuführen trachten und durch die Tat und den Widerstand, den ihre Tat hervorruft, die künftigen Geschicke der Völker bestimmen helfen . . .

Und wie ich mit einem letzten Blick der Türkenschanze nach Wien hinabschaue, brodelte es weiter. Graues Gewölk über dem einsam gewordenen Friedhof. Ich grüße noch einmal hinüber. Im Westen säumen sich die Wolken mit dunklem Rot, das seinen Widerschein ahnungsvoll über das Weingelände hinwirft. Und so bringe ich doch ein Stück Sonnenschein mit mir nach Hause.“⁶²

Für einen gänzlich anderen Typ des Wiener Lokalfeuilletons sowohl der Reflexionshaltung als auch dem sprachlichen Duktus und seinem Lesepublikum nach steht D a n i e l S p i t z e r (1835-1893). Den Höhepunkt seiner enormen Wirksamkeit erlebte er als Feuilletonist in der „Neuen Freien Presse“ (zuvor in der „Deutschen Zeitung“ und in der „Presse“). Speidel hat dem Kollegen ein sehr freundlich und wohlwollend formuliertes Feuilleton gewidmet.⁶³ Innerlich blieben sich die beiden gleichermaßen hochangesehenen Köpfe des NFP - Feuilletons doch fremd. Spitzer, der „Wiener Spaziergänger“, war ein Solist, ein aufmerksamer Beobachter, dem Geselligkeit für diese Leidenschaft nichts zutrug. Nur höchst selten ließ er sich am Stammtisch blicken. Und Spitzers Wiener Welt war, anders als bei Speidel, vor allem die innere Stadt, wo er sein Leben lang, in „zwei öden Altjunggesellen Stuben“ im Schottenhof, so Ludwig Hevesi⁶⁴,

auch wohnte. Speidel hat das alles registriert und es mit einfühlsamen Worten notiert. Die Stacheln, so schreibt er nach dessen Tod, die bei Spitzer als Mensch nach innen gerichtet waren, werden in seinen Feuilletons nach außen gerichtet. Er „mußte sich zusammennehmen, um boshaft zu sein.“ Das bezieht sich auf die Pointiertheit von Spitzers Beobachtung und deren Formulierung. Nur für einen spezifisch gebildeten Leserkreis war Spitzers satirische Intellektualität und Diktion verständlich, und nur innerhalb dieses gebildeten Publikums konnten Spitzers Glossen und Sottisen „unterm Strich“ geradezu zum Kultobjekt werden. Das Gemüthafte, das das Klischee stets zur Gattung des Wiener Lokalfeuilleton rechnete, tritt bei Spitzer zurück. Der Spaziergänger spießt virtuos auf, was ihm im großstädtischen Betrieb und, darin Karl Kraus durchaus verwandt, in der Aufmachung der Zeitungsblätter als veranstaltet und lächerlich entgegentritt; weit über Wiener Themen hinaus. So traf der Spott des bildungsstolzen Deutsch-Österreichers ebenso die Tschechen, die Preußendeutschen („die Panduren der reinen Vernunft“) und den „Tenoristen Bismarck.“⁶⁵ Ein politischer Oppositioneller war er eine Zeitlang in den 80er Jahren, antiklerikal vor allem und streng deutschzentralistisch⁶⁶, später neigt seine satirische Haltung einer Tendenz zu, die Matthias Nöllke in seiner Spitzer-Dissertation so kennzeichnet: „Spitzer neigt ein wenig zu jenem ‚asketischen Aristokratismus‘, mit dem ein Teil der Bildungselite auf Distanz zur ökonomisch führenden Klasse geht.“⁶⁷

Es waren kleine intellektuelle Sensationen und „Schießübungen“ (Ludwig Hevesi), die der „Wiener Spaziergänger“ allwöchentlich zündete. Mit soviel Neugier und Spannung sie stets auch erwartet wurden, so harmlos im Grunde blieben sie dennoch gegenüber den inzwischen akuten politischen und gesellschaftlichen Problemen der Zeit wie der Umschichtung politischer Machtverhältnisse in Wien vor allem und etwa auch dem Antisemitismus gegenüber. Die intellektuelle Verachtung, mit der Spitzer ihnen begegnet, erreichte sie nicht. Wohl aber, als Antisemitismus der Juden selber, deren Opfer, insbesondere die Ostjuden. Es ist einleitend (vgl. 2.2.1.) schon auf Spitzers Glossen hingewiesen worden. Von 1862-1870 ließ Spitzer Itzig Kneipeles aus Nikolsburg Briefe an seinen Freund in Tarnow schreiben und den großstädtischen Leser in Wien darüber lachen. Der urbane Intellektuelle glaubt sich zu keinem politischen und gesellschaftlichen Engagement und Ethos verpflichtet.⁶⁸ Vor allem in den 80er und 90er Jahren wird diese Haltung problematisch.⁶⁹ Spitzers Spottlust wird zunehmend aggressiv und sarkastisch. Humor geht heute nicht mehr, schreibt er am 1.1.1888, die Zeiten sind zu ernst, „wo die Dummheit die Offensive ergriffen hat.“⁷⁰ Und das Spazieren gehen, so der Wiener Spaziergänger, ist „jetzt auch ein fortwährendes Abschiednehmen“, „eine Elegie“ – über Wien.⁷¹ Eigentlich nur diesem Thema gegenüber, so scheint es, verliert Spitzer seine Lust an bissiger Ironie, der Zerstörung nämlich des alten Wiener Stadtbildes, gegenüber dem, was er den „Verschönerungs-Vandalismus“ nennt.

Diesem Phänomen vor allem galt die Klage von Ferdinand von Saars „Wiener Elegien“. „Freilich bist Du nicht mehr, die du warst!“ heißt es in der ersten Elegie, und in der dritten:

„Reicher, beschwingter sind Handel und Wandel, doch
fehlte das Behagen,
Das am Erworbenesein sich festen Besitzes erfreut.“
„Du sprichst mir
Nicht mehr zu Herzen wie einst, weithin gebreitete Stadt.“

Saar lässt Distanz erkennbar werden, aber er war wie so oft auch in seinen „Wiener Elegien“ nicht davor gefeit, seine „literarische Denkmals-Pflicht“ zu erfüllen.⁷²

In dieser doppelten Hinsicht – „Wien als Venus und als (Stief)-Mutter“ (K. Wagner) – las ihn der Zirkel der modernen österreichischen Literaten, der im Café Griensteidl sich zusammenfand, mit Aufmerksamkeit und Zuneigung und er versuchte, Saar dem eigenen Kreis nahe zu bringen.

6.3.1.1 Zeitgenossen

Das sich abzeichnende Ende der österreichischen Monarchie vermehrt in bedeutsamer Weise den Entwurf von Bildern und Phantasmagorien über „Österreich“. Hier aber waren in auffallend großer Zahl jüdische Künstler und Intellektuelle am Werk.

„Denn gerade in den letzten Jahren war – ähnlich wie in Spanien vor dem gleich tragischen Untergang – das Wiener Judentum künstlerisch produktiv geworden, allerdings keineswegs in einer spezifischen jüdischen Weise, sondern indem es durch ein Wunder der Einfühlung dem Österreichischen, dem Wienerischen den intensiven Ausdruck gab.“

In dem einleitenden Kapitel (2.2.1. und 2.2.2.) ist dieser Zusammenhang bereits ausführlich dargelegt worden, Stefan Zweigs Bemerkung aus „Die Welt von Gestern“ möchte daran noch einmal erinnern. Hier soll im Kontext der Texte Saltens das Österreich – und Wien – Bild seiner Freunde Bahr und Hofmannsthal kurz skizziert werden.

In seinem „Selbstbildnis“ schreibt H e r m a n n B a h r Jahrzehnte später: „Was verloren war und nur in der Erinnerung unseres Bluts noch schlug, spiegelte sich uns als Zukunft vor.“ Bei H u g o v o n H o f m a n n s t h a l schließlich wird das Sinkende zur Idee hinaufstilisiert, zur „Idee Österreich“.

Hofmannsthal hat diese „Idee Österreich“ nicht nur entworfen und bis in seine letzten Lebensjahre mit einer anachronistischen und manchmal resignativ scheinenden Konsequenz verteidigt, sondern er hat, so bemerkten es viele Freunde und nahestehenden Bewunderer, dieses „Österreich“ repräsentiert – bis in Nuancen körperlichen Verhaltens hinein exemplifiziert. „Seine Unterlippe“, bemerkte Felix Braun, „hing habsburgerisch nieder.“ Exemplifiziert sah Braun, Willy Haas, Erika Brecht und manch anderer mit Bewunderung in Hofmannsthal den Typ des österreichischen Aristokraten und Reiteroffiziers. Schnitzler sah auch snobistische Allüre dabei. In Rodaun werde, so Helene von Nostitz nach einem Besuch („Aus dem alten Europa“), „Österreichs Seele gespürt und gehütet.“

Tief ist schon Hofmannsthal frühe geistige Existenz, von familiärer und schulischer Erziehung gebildet, mit den Lebensformen der österreichischen Monarchie verknüpft. In den Ausführungen über seine Beziehung zum Judentum (vgl. 3.3.) sind diese Bedingungen seiner geistigen Konstitution skizziert worden, Ursache zugleich jener vorbehaltreichen Beziehung. Das Pathos der frühen literarischen Bündnisse, in deren Mittelpunkt Hofmannsthal stand, ist in seinem jugendlichen Überschwang geradezu bestimmt von der Bewahrung und Rettung dieser Substanz österreichischen Geistes, den die reale historische Entwicklung ernsthaft bedrohte. Die Programmatik

des Jungwiener Schriftstellerkreises, mehr noch das Element der persönlichen und geistigen Freundschaft in ihm und über ihn hinaus verteidigte nach Hofmannsthal Vorstellung dieses weit über den Charakter einer Kultur in Werkgestalten hinausgehende österreichische Identitätsbewusstsein als eine in sich vielgestaltige Homogenität. Von einer „gegliederten Landschaft“ von Freundschaften um sich herum sprach er einmal (vgl. dazu auch den Abschnitt 2.2.2.)..

Diese Lebensformen der österreichischen Monarchie, ihre körperlichen, habituellen, landschaftlichen und steinernen Zeugnisse traten dem jungen Hofmannsthal als Kind schon in der wohlangeleiteten Betrachtung der Stadtlandschaft Wiens entgegen. Hugo von Hofmannsthal wurde am 01. Februar in Wien geboren, in der Salesianergasse 12, früher Wag Gasse im III. Bezirk. Es ist eine „Herrschaftswohnung“, „[wie in Wien jede hieß, die mindestens vier Gassenzimmer besaß]“ (H. Broch), in einer biedermeierlichen Wiener Vorstadtstraße. Rudolf Alexander Schröder blieb von seinem ersten Besuch in der Salesianergasse die Erinnerung einer „bescheiden nüchternen Vornehmheit des noch aus guter Zeit stammenden Gebäudes sowie der ganzen Gasse.“ Hermann Bahr hatte im gleichen Haus seine erste Wiener Wohnung. Das Haus und die Umgebung – nicht weit ist es zum Ring, noch näher der Belvederepark – ist dem Status der Familie wohl angemessen. Der Schwarzenberggarten und der Park des Belvedere waren, so erinnert sich Hofmannsthal später, dem Knaben und Jugendliche oft Refugien versunkener Lektüre. Die nahe Ringstraße, durch die so tiefgreifende Veränderungen des Stadtbildes sich vollzogen, bot der Wahrnehmungsgabe des Kindes wohl schon jene bilderreiche Anschauung vom Übergang einer alten Zeit, in eine neue, die Erziehung, Bildung und eigene Zeitdeutung später zur Vorstellung einer umgreifenden Bezüglichkeit der Phänomene vertiefen konnte.⁷³ In einem sehr frühen Entwurf zum nicht fertiggestellten „Roman des inneren Lebens“ heißt es:

„Neue platonische Dialoge, 4 Freunde. Die athenische Bohème in Plato mit dem schönen Hochmuth der gar nicht auf den Gedanken kommt, nicht ernst genommen zu werden, oder sich selbst nicht ernst zu nehmen. Genuss der Stadt: die Praterallee gefahren, geritten, Thürme erstiegen, Stiegen hinab, unter Bogen und Gewölben, durchs Gewühl a. Tyrannis (Parlament, Rathhaus, Loggia der Oper, Stiegen der Burg) b. Rococo [Belvedere, Canaletto, Karlskirche, Schwarzenberggarten] c. Mittelalter [Stephanskirche, Fischerstiege] d. 1890 [elektr. Licht, Lärm, die Proletarienvorstädte, die grossen Strassen, die banlieue, die Bahnhöfe].“⁷⁴

Dieses Wien war für die kulturelle Sensibilität, die dem Kind und Jugendlichen in einer einprägsamen und so sorgsam Weise das Elternhaus vermittelte, ein ungeheurer Imaginationsraum, so sehr es ihm später auch in den Jahren vor dem Krieg und danach vor allem zu einem schwer erträglichen Ort wurde. Die Präsenz so vieler Vergangenheiten, so reichhaltiger historischer Bezüge und Zitate erzeugt ein Pathos, einen „schönen Hochmuth“ des Spätzeitlichen. „Daß die Seele diese(s) Wien“ in ihm zum letzten Male aufbebe („wir waren triumphierend traurig“), schreibt Hofmannsthal nach einem Spaziergang in Schönbrunn mit Leopold von Andrian, einem jener Freunde der „athenischen Bohème“ in Wien. An einer anderen Stelle, aus Anlass der Lektüre von von Saars „Schloß Kostenitz“, äußert sich diese Stimmung des spätgeborenen, letzten Erben einer großen österreichisch-wienerischen Kultur als „unsagbares Heimweh“ – schon des 18jährigen Hofmannsthal. Und wieder der Rekurs neben Saar auf Stifter und Grillparzer, um die Spezifik dieses Erbes kenntlich zu machen.

„Dieses Heimweh nach Jugendlichkeit, diese Sehnsucht nach verllorener Naivität, die aus Kinderaugen ins Leben schaut, nach Einfachheit, nach Resignation und nach stillem, leise gleitendem Leben ist eine sehr österreichische Stimmung, vielleicht die Grundstimmung unserer wirklichen Dichter. Adalbert Stifter hat sie sehr deutlich gefühlt und ausgesprochen. Grillparzer hat aus ihr seine rührende Lebensbeschreibung geschrieben und viele traurige Verse.

„Wenn erst ich das Verlorne wieder hätte,
Wie gäb ich gern, was ich seitdem gewann.“⁷⁵

In welch sonderbar genauer, für die gesamte literarische Moderne um 1900, so scheint es, eigenartiger Weise die Wiener Topographie, im Spannungsverhältnis vor allem der Inneren Stadt zur Vorstadt und der Landschaft um die Stadt, in den dichterischen Werken der Jungwiener Literatur berücksichtigt ist, dies ist bereits im einleitenden Abschnitt 2.2.2. ausgeführt worden. Dies lässt, einmal mehr die Bedeutung der Stadt, ihre auf die urbanen Orte, Plätze und Landschaften bezügliche kulturelle Überlieferung erkennbar werden.⁷⁶ Dessen Bewusstsein war in dem vielgestaltigen Wien-Feuilletonismus von langer Tradition gespeichert und der Gedankenwelt der Jungwiener Literaten überliefert. Dieser Viennensismus drohte freilich, so empfand es Hofmannsthal, in seiner Zeit schon zum wohlfeilen journalistischen Markenartikel zu werden. In einigen im Nachlass aufgefundenen Reflexionen zu Schnitzlers „Anatol“, der 1893 erschien, kennzeichnet der kaum Zwanzigjährige zunächst Charakteristika der „Wiener Volksseele“, die ihm aus den novellistischen Stunden des Freundes, das er ein „kleines wiener Buch“ nennt, zu sprechen scheinen: „die schüchtern-sensitive, verträumte des ‚armen Spielmann‘ und des Alt’schen Aquarells. Nicht die andere, brutale, gewaltig gepackte des ‚Vierten Gebots‘, die manchmal auch aus Schließmannschen Typen deutlich redet. Noch auch die weltlich graciöse des Myrbach und der Ebner Eschenbach.

Aus diesen drei ungefähr besteht die Wiener Volksseele. Manches häßliche ‚Wienertum‘, das nicht aus dem Boden kommt, wird von schlechten Journalisten und widerwärtigen ‚Volkssängern‘ verfestigt und der Menge angewöhnt.“⁷⁷

Wendelin Schmidt-Dengler hat im Übrigen darauf hingewiesen, dass die retrospektive Fixierung in der Literatur nicht nur Hofmannsthals sondern der fin de siècle - Literatur in Österreich um 1900 überhaupt auch einen Grund findet in dem – regulären – Bildungsgang von deren führenden Vertretern.⁷⁸ Zu ihm gehörte das Gymnasium unabdingbar und das hieß das Vorwalten der alten Sprachen und der klassischen Bildung in deren Lehrplan, der, zunehmend deutlicher werdend, an den ökonomischen und sozialen Entwicklungen mitteleuropäischer Gesellschaften vorbei zu gehen schien. Musil und Broch, außerhalb des Jungwiener Dichterkreises stehend, um den es hier geht, besuchten das Gymnasium nicht (ebenso wie Salten), so Schmidt-Denglers Hinweis auf die so grundsätzlich anderen Reaktionen der Genannten auf das Phänomen der Vielvölkermonarchie und ihren Untergang.

In die Notwendigkeit der Rettung der Substanz österreichischen Geistes war für Hofmannsthal früh schon eine ästhetische Notwendigkeit verschränkt, die nämlich der Erreichung des „Socialen“, das er sich im literarischen Schaffen zunächst von der Komödie erhoffte, von Opernprojekten – das theresianische Wien des „Rosenkavaliers“, das (etwas ordinäre) Wien um 1860 in „Arabella“⁷⁹, die Hofmannsthals genaueste Kenntnis aller Wiener Idiome dokumentieren – und dann von der Salzburger Festspielidee. Das Streben nach einer neuen Verbindlichkeit von Dichtung wird bei Hofmannsthal in den letzten Jahren vor dem Krieg zu einem dringend empfundenen Bedürfnis der Fundierung künstlerischer Arbeit in einem Substantiellen und darum zu entsprechend⁸⁰ offensiv vertretener kulturpolitischer Programmatik. „Wir müssen

trachten, e t w a s zu sein, dann ist in diesem e t w a s auch Österreich“, so schreibt Hofmannsthal am 24.8.1913 an Leopold von Andrian. Stets wieder ist es bei Hofmannsthal dieses „Wir“, eine Vereinigung von Individuen, denen allein er Verantwortung und auch die Macht zutraut, die Weichenstellung für die Regelung entscheidender öffentlicher Angelegenheiten zu bestimmen; einen „rein geistigen Imperialismus“ auszuüben.⁸¹ Strukturelemente und Wirkungsfaktoren moderner politischer Öffentlichkeit bleiben ihm fremd: „Bureaukratie, Berufspolitiker und Berufsjournalisten.“ Zumal „die durch die Zeitung repräsentierte Öffentlichkeit“ erscheint ihm „illusorisch: Niemand fühlt sich und Niemand erachtet den Staat durch sie vertreten“, so schreibt er appellierend an Ferdinand Graf Colloredo 1916.⁸² Nach dem Weltkrieg verengten sich wohl auch hier Hofmannsthals Aussichten auf eine wirkungsvolle Wahrnehmung öffentlicher Verpflichtungen des Intellektuellen; nur noch „Inseln“ geistiger Zusammengehörigkeit sah er, über Europa verstreut. Das politisch aufgerührte Wien, dessen Seele die jungen Dichter in so exklusiver Weise zu hüten glaubten, wird dementsprechend in den 20er Jahren zu einem unertragbaren Ort: „kleinlich, ordinär, herabgekommen“, so schreibt Hofmannsthal an Schnitzler. Den Weltkrieg zuvor freilich hatte er wie viele als reinigendes Gewitter begrüßt und in dem Weltkrieg begann Hofmannsthal eine rastlose rednerische und publizistische Werbung für die kulturelle und historische Dimension des „Österreichischen“.

Was verkörpert ihm dieses „Österreichische“? Es ist die für Hofmannsthal zukunftsweisende Idee jenes alten sakralen und profanen Imperiums, eine geistig-kulturelle Idee, die nationale und andere Gegensätze überwand. Als „Erbverweser des ersten und zweiten Imperiums im Südosten Europas“, so in einem Brief 1915 an Karl Graf Stürgkh, sah Hofmannsthal die „metaphysische Rechtfertigung“ Österreichs begründet und vor allem sein gegenüber dem Deutschen Reich „für alle Zeiten zu wahrende(s) Eigenleben.“⁸³ Er selber sah sich, so schreibt er an Burckhardt 1921, „zum Süden und Osten des deutschen Geheimnisses“ gehörig.⁸⁴ Noch in engen freundschaftlich geistigen Beziehungen zu Deutschen wie der zu Rudolf Alexander Schröder erschien diesem jene Konstellation wirksam: das deutsche (Bremische) und das Österreichische (Wienerische) blieb der „halbausgesprochene, halb stillschweigend anerkannte Hintergrund allen geistigen Austauschs.“⁸⁵ Aus diesem Vergleich von Preußentum und Österreichertum heraus hat Hofmannsthal vor allem im I. Weltkrieg immer wieder versucht, seine Vorstellung vom Österreichertum, von der „Sendung“ Österreichs zu konkretisieren. Er charakterisiert sie in seinem Aufsatz „Wir Österreicher und Deutschland“ (zuerst 1915 in der „Vossischen Zeitung“)⁸⁶ als „d e u t s c h e A u f g a b e i n E u r o p a“, eine noch zu lösende Aufgabe. Sie besteht in der Herausforderung an den deutschen Geist (ohne „Einmischung der deutschen politischen Gewalt“) die Stammespolyphonie Österreichs endlich überhaupt wahrzunehmen, zu verstehen und anzuerkennen, vor allem in seiner Mission gegenüber seinen Völkern im Osten und Süden der Monarchie. Hofmannsthal sieht darin keineswegs das anachronistische Muster eines reaktionären Staatsgebildes, sondern etwas sich chancenreich Werdendes und sich Verwandelndes, ein „europäisches Amerika“. Mit der Österreich wendet sich deutscher Geist, so Hofmannsthal, Europa zu, Versäumnisse wiedergutmachend, für die die deutsche Reichsgründung 1870 kein historisches Augenmaß hatte, beschränkt blieb. Worin dieses österreichische Augenmaß, worin die österreichische Aufgabe der Reflexivität und Legitimierung der Macht deutschen Geistes bestehe, darauf deutet eine Bemerkung Hofmannsthals aus dem Nachlass. Im November 1915 notiert er:

„Takt. – Der Mangel an Takt bei den Deutschen. Mutmaßliche Ursachen. Fehlen des Sinnes für Form. Schiller: Die Deutschen sind nur moralisch zu rühren, nicht ästhetisch. (Fundamentaler Unterschied vom Österreicher.)“ Und ein paar Wochen später: „Ob die

Deutschen die geistigen Dinge zu ernst nehmen oder zu wenig ernst, das bleibt eine offene Frage.““

1922 hat er Grillparzers im Abschnitt 6.3.1. schon zitierte Einwände gegen den Geist der deutschen Dichtkunst im 19. Jahrhundert und ihre Geringschätzung der österreichischen vor einem hannoveraner Publikum der Grillparzer-Gedenkfeier aufgegriffen und noch einmal verständlich zu machen versucht. Hebbel und Gutzkow würden gegen Grillparzer erfolglos ins Feld geführt:

„Freilich deuten die Zeitgenossen immer auf Probleme hin, überall sehen sie, nach Hegels Redeweise, Prozesse anhängig. Aber ihre Probleme waren sehr oft nur Täuschungen eines unreifen Verstandes, Gesichtsfehler, Hysterien, Unerfahrenheit; er aber hat vieles zu Ende gelebt und durchschaut die Zustände wirklich. Wer nicht gestalten kann, schleppt den Prozeß der Begriffe von einer Instanz zur andern. In der Gestalt erst ist das Problem erledigt.

In dieser Verkennung hat er einen Gefährten gehabt: den edlen Stifter, der mit seinen reinen Gestalten tiefere Fragen beantwortet, als jenen zu stellen in den Sinn gekommen wäre: denn um tief und bedeutend zu fragen, muß man auch anderswo stehen als im Vorhof, den der Lärm der Zeit erfüllt.“⁸⁷

An einer hegemonialen Bedeutung deutsch-österreichischen Geistes für Europa hat Hofmannsthal dennoch fest geglaubt. Das bekannte Schema „Preusse und Österreicher“, das er 1917 ebenfalls zuerst in der „Vossischen Zeitung“ veröffentlichte, verstand er keineswegs als eines von Polaritäten, sondern von supponierten Synthesen, die deutschen Geist zur Selbsterkenntnis seines historischen Gewordenseins und seinen bevorstehenden historischen Aufgaben führe.

Als einer der, so schrieb er an Carl Jacob Burckhardt, seiner „ganzen Constitution nach Erdbeben sehr schwer vertragen würde“, sah er gerade auch in Bezug auf seine Österreich-Idee seine Aufgabe darin „zu umfassen und zu erhalten“. Eine moralische Motivation, die Stifters welt- und menschenhaltenden Gesetz ähnlich war. Für so ambitionierte und so bald auch desillusionierte Projekte wie den „Österreichischen Almanach“ und die „Österreichische Bibliothek“ versucht er Brücken zur nicht-liberalen Literaturszene herzustellen und vor allem eine „Vermittlung“ von „Geist und dem Katholicismus“, wie er in einem diesbezüglich lobenden Kommentar zu Bahrs Schrift „Vernunft und Wissenschaft“ (Innsbruck 1916) formuliert, herzustellen. Die Bemühung um die reflexive Entfaltung dieser kulturprogrammativen Intention, in der die „Idee Österreich“ zum Vorbild eines zivilisierten Europa wird, das, wie das alte heilige deutsche Reich, auf „Höheres als auf Macht und Bestand und Selbstbehauptung gestellt war“⁸⁸ . . . von der Arbeit und der Werbung für diesen Gedanken hat Hofmannsthal in den 20er Jahren nicht mehr losgelassen – gegen alle Zeitentwicklung, Aktualität, gegen den „Jazz der Zeit“ (Th. Mann), von denen er als etwas „Chimärischem“ und „Unvorhandenem“ seinem Denken nichts aufdringen lassen wollte. „Mit dem Zusammenbruch Österreichs“, so gestand er freilich ein Jahr vor seinem Tod Josef Redlich ein, habe sein dichterisches Dasein „das Erdreich verloren [. . .], in welches ich verwurzelt bin [. . .], sieht man es für mehr an, als für ein bloßes Litteratendasein.“⁸⁹ Der Satz macht noch einmal deutlich, wie sehr Hofmannsthals geistige Konzentration darauf so etwas wie eine „Idee Österreich“ zu entwerfen, überhaupt die Idee eines überindividuell Substantiellen festzuhalten, motiviert ist von seinem dichterischen Selbstverständnis, das sich nicht mit einem modern-funktionellen Literatendasein vermengen lassen wollte. In ihm, in seiner sonderbar gesteigerten Mischung aus utopischen und restaurativen Verweisen, konnte darum Nadler ebenso viel Wertschätzung erfahren wie Walter Benjamin. Von einem „Zwang zum Ganzen“, dem er sich als geistig schaffender Mensch verpflichtet fühle, schreibt er an C.J. Burckhardt am 20.1.1929; sich etwa Gegenstände und Personen der Geschichte, Landschaften und Nationen als „historisch-

560

dichterische“ Aufgabe zu stellen, sich nicht nur, wie der Geschichtsschreiber, mit der „Analyse und Erfassung der Motive“ zu bescheiden, dies gibt, so Hofmannsthal, ein Beispiel von der Größe der Aufgabe des Dichters. „Mit Novalis“, so ein Satz Hofmannsthals aus dem Jahre 1923 den C.J. Burckhardt überliefert, „hat mich immer ein brüderliches Gefühl verbunden.“⁹⁰

Wie sehr Hofmannsthal auch über die Wirksamkeit dieser österreichischen und später europäisch gewandelten Idee gelegentlich wohl auch ins Zweifeln geriet, das „Österreichische“ als ein charakterlicher und psychologischer Komplex war ihm doch so ganz zu eigen und habitualisiert, dass seine Erscheinung ihm noch in einer ihm „langsam zusammenstürzenden, dann verwesenden Welt“ nach 1918, wie er an Burckhardt und in ähnlich resignativen Ton an andere Freunde schrieb noch gelegentlich Momente der Befriedigung und Hoffnung gewährte.

„In Rodaun im Juli ging ich einmal an einem sehr heißen Abend durch Kalksburg und die Klause hinauf, unten vor einem Gasthof im Freien spielte ein halbzerlumppter Mensch ganz reizend Walzer, ein paar Schritte weiter in einem armseligen Häusl spielten zwei Menschen wunderbar schön eine Beethovensonate und noch ein Stückl weiter sang eine junge Frauenstimme sehr zart und gefühlvoll und musikalisch; ich freute mich über Österreich und fühlte ganz deutlich, daß sie neben mir waren und meine Freude teilten.“⁹¹

Das intime Pathos des „Österreichischen“ wird Hofmannsthal noch fühlbar in solchen abgeschiedenen Erfahrungen einer, so schien es ihm, dem österreichischen Wesen substantiellen musischen Introversion. Rudolf II. und die Greislerstochter im „Armen Spielmann“, so schreibt er 1915 im Vorwort zu einem Band, den er Grillparzers politisches Vermächtnis nannte, sind solche Offenbarungen österreichischen Wesens, „beide bedürfen sie des Mediums der Liebe, um von Menschen nicht verkannt zu werden.“⁹² Und bei Grillparzer selber, dessen Portrait er unmittelbar nach seinem Einzug in Rodaun im Hausflur aufhängte, treffen wir soviel „von unserem reinen österreichischen Selbst, daß wir über die Freiheit und Schärfe der Züge fast erschrecken müssen.“

Im Medium verstreuter Freundschaften blieben für Hofmannsthal in seinen letzten Lebensjahren allein noch jene Einsichten und Erfahrungen verankert, die das Wesen des Österreichischen betrafen. Gegenüber seinen kulturpolitischen Initiativen für die „Idee Österreich“ dagegen rückte die Welt immer ferner und unzugänglicher ab. Über Rudolf Borchardt, der ihn einmal, wie früher schon George, mit den resoluten Vorschlag bedrängte, die „geistige Führerschaft der Nation an uns zu nehmen“, schrieb er an dessen Frau einen Monat vor seinem Tod nach einem Besuch:

„Er und ich, wir sind einem unheimlichen Beruf verfallen, in einer unheimlichen Zeit, und es ist kein Wunder, wenn wir einander von Zeit zu Zeit wechselweise zu Gespenstern werden.“⁹³

„Jeder Wiener ist ein Österreicher, wenn auch nicht jeder Österreicher ein Wiener.“ Mit dieser simpel hintergründigen Feststellung will der deutsch-amerikanische Germanist Wolfgang Iser die Aufmerksamkeit auf eine Differenz der hier behandelten Thematik lenken. Er verdeutlicht das gerade in Bezug auf zwei der Protagonisten der zeitgenössischen literarischen Szene: an Schnitzler, einem W i e n e r Dichter, und eben an Hofmannsthal, einem ö s t e r r e i c h i s c h e n Dichter. Um den Charakter der Einleitung zu diesem Kapitel nicht zu überdehnen, sollen hier wenige Bemerkungen und der Hinweis auf den gehaltvollen Aufsatz Iisers, der freilich auch bei der Breite des Themas wie der beiden Oeuvres thesenhaft verknüpft, genügen.

Schon Zeitgenossen bemerkten den Unterschied. Brigitte Fischer etwa, der Tochter des Verlegers der beiden Dichter, fiel er aus nichtwiener, nichtösterreichischer Fremdheit auf. Über Hofmannsthals Österreichertum ist einiges gesagt worden. Er selber schon sah sein Österreichertum („ganz auf die verbindende Linie, auf die Aussöhnung der Gegensätze gestellt“) in einem deutlichen Abstand zu Schnitzlers Wienertum: „In einem gewissen Sinn bin ich vielleicht der einzige Österreicher – Schnitzler würde ich einen Wiener nennen, aber keinen Österreicher.“⁹⁴ In ihm ist etwas, so Nehring, von einem „poeta vates“, von einem Magister, Weisen und Propheten über alle Analyse und Durchdringung von Gegenwartsverhältnissen hinaus. Diese eben ist Schnitzlers Metier. Über das Vaterland, über Österreich dachte er nüchtern und doch in einem persönlichen Verhältnis:

„Ich liebe dieses Land, dessen Wälder und Auen mir vertraut sind.
Die Sprache lieb` ich, die mein Vater sprach.
Ist dies Tugend?“⁹⁵

Patriotismus ist Schnitzler eine persönlich biographische Konstante, nicht mehr aber auch nicht weniger; darauf deutet die skeptische Frage. Konzentriert ist dieser Patriotismus auf Landschaft, überlieferte Sprache und Weiterarbeit als Dichter in dieser Sprache. Was darüber weltanschaulich hinausgeht, dem misstraut Schnitzler, das desillusioniert er mit einer oft penetranten, provozierenden Sachlichkeit. Schnitzlers Stoffe sind gegenwärtiges Wiener Milieu und er belässt sie, anders vielfach als Hofmannsthal, im größten Teil der Gestaltungen seines Werks auch in diesem Milieu. Seine Dichtermoral ist Analyse und aufrichtige Rechenschaft, Hofmannsthal sah seine Aufgabe als Dichter darüber hinaus in einer nachdrücklicheren Weise konzeptuell und visionär zukunftsgestaltend zu wirken. Nicht zuletzt wohl auch darin sah Schnitzler den Vorwurf des Snobismus Hofmannsthal gegenüber begründet. Schnitzlers Themen sind vor allem gesellschaftliche Desintegrationserscheinungen, wie sie sich im Verhalten und Schicksal von Menschen, hier insbesondere bürgerlich großstädtischen Figuren widerspiegeln; die Infragestellung moralischer Tabus, gesellschaftlicher Normen und das Panorama meist glückloser individueller Verhaltensweisen, damit fertig zu werden. Kaum ein Typus von einem verheißungsvoll zukunftsicheren Selbstbewusstsein tritt in Schnitzlers Szenerien auf. In ihnen war, das war schon den Zeitgenossen, bewundernd oder auch ablehnend, zweifellos, das Wiener fin de siècle von keinem anderen Literaten übertroffen repräsentiert.

Erst seit der Begegnung mit dem jungen Hofmannsthal, dem „drohend überreifen Knaben“, wie er ihn später beschrieb, begann H e r m a n n B a h r an das Vorhandensein einer eigenen modernen Literatur Österreichs zu glauben (vgl. 2.2.2.). Mehr noch, Hofmannsthal, „so furchtbar traurig in seiner verfrühten Lebenskunst“, wurde Bahr zur „Vision Österreichs“.⁹⁶ Ihm allein, verdanke er es, so Bahr, dass er nicht mehr „zurück nach Europa“ ging. Umso mehr setzte er daran, „Europa“, die literarische Avantgarde Europas, die er auf seinen Reisen während seiner langen Abwesenheit von Österreich kennen gelernt hatte, der neuen, jungösterreichischen, Jungwiener Literatur zugänglich zu machen.

Die ästhetischen Ideen, die die ersten literarischen Äußerungen dieser Dichter Jungösterreichs bestimmten, waren gegen die historistische Ästhetik und das Kulturbewusstsein der liberalen Väter gerichtet, das sich in der Architektur der Ringstasse ein selbstgefälliges Denkmal setzte und der Haupt- und Residenzstadt damit

562

ein neues imponantes Gesicht gab; Sinnbilder damit auch für die selbstbewusste Vitalität der österreichischen Monarchie überhaupt. „Erst seit der Ringstraße fing der Import der Wiener Kultur nach der ‚Provinz‘ an“; „erst nach 1866 begann die Flucht der Geister nach Wien“, notiert Bahr später ins Tagebuch.⁹⁷ 1877 hatte ihn der liberale, grundvernünftige Vater für einige Tage aus dem heimatlichen Linz mit nach Wien genommen und ihm gezeigt, wozu seine Generation es gebracht hatte. Jahre habe es ihn gekostet, so sagt Hermann Bahr in seinem „Selbstbildnis“, sich von diesen Instruktionen des Vaters über Wien und Österreich, zu befreien. Die Emanzipation davon fällt dann allerdings umso entschiedener und schroffer aus.⁹⁸ Keiner kämpferischer als Bahr – im Abschnitt 2.2.2. der Einleitung ist dies ausgeführt worden – ist Ende der 80er Jahre und Anfang der 90er Jahre mit der kulturellen und literarischen Verödung und Provinzialisierung der vorangegangenen liberalen Jahrzehnte in Österreich ins Gericht gegangen. Das Bild, das Wien und Österreich in der liberalen Epoche von sich selbst entwarf, ein selbstgenügsam sich im Prestige künstlerischer Vergangenheit spiegelndes, war Bahrs furiosen Überwindungs-Impetus wesensfremd. Möglicherweise wurde er gerade von einem historischen Erfahrungshintergrund motiviert, in dem liberale Fortschrittspostulate zum bloßen Souvenir, zur „Redensart“ einer sozial unfundierten und künstlerisch innovationsfeindlichen Repräsentationskultur wurde; der Liberalismus in Österreich ein „burleskes Kerlchen“, so Bahr. Dieses ideenlos unlebendige Österreich bedeutete Bahr wenig, Hoffnung und große Perspektive schien dem Studenten zunächst von wagnerisch instrumentierten großdeutschen Erlösungsgedanken zu kommen. Seine Appelle beim Wagner-Kommers 1883 hatten die Relegation von der Universität zur Folge. Er ging nach Czernowitz, später nach Berlin, wo sich der Bismarck-Verehrer vom Reichskanzler über die bedeutsam eigene Rolle Österreichs an der Seite des Deutschen Reichs belehren lassen musste.

Bahr bekannte sich nach seiner Rückkehr nach Wien zu Wien und zu Österreich, aber nicht durchaus zu diesem Wien und diesem Österreich, nicht zu dem „alten Österreich“. Vielmehr ist es ein Wien und ein Österreich, wie es erst werden soll, wie es große Einzelne, Künstler vor allem verkörpern; ein „Gegen - Wien“, ein Gegen - Österreich (R. Urbach).⁹⁹ Schon in seinen Traktaten Ende der 80er Jahre hatte er, wie in der Einleitung bereits ausgeführt, den literarischen „Johannes“ apostrophiert, der dem „Messias“ den Weg bahne und dessen diese unproduktiven Zeiten so dringend bedürften. Die Weltanschauung dieses triumphalen, erlösenden Individualismus wendet Bahr dann auch auf sein Österreich-Bild. Hofmannsthal wie gesagt vor allem, aber auch Andrian und Peter Altenberg schienen ihm künstlerisch dieses neue Österreich in die Zukunft zu entwerfen. Über Altenbergs „Wie ich es sehe“ schreibt Bahr 1896 in der „Zeit“:

„Das ist mir das liebste an dem Buche des neuen Dichters: er läßt uns in der Ferne ein neues Österreich sehen. Noch einmal trägt er alle Schätze zusammen, die wir von uns wegwerfen müssen; aber er hat den Mut, von ihnen Abschied zu nehmen.“¹⁰⁰

Was die aussichtsreichen politischen Perspektiven eines neuen Österreich betrifft, hat Bahr, dem Popularitätsdefizit des Thronfolgers Franz Ferdinand entgegen, gerade in dessen schwer zugänglicher Erscheinung zeitweilig eine Hoffnung gesehen. Bahrs Deutungen apostrophieren dessen Eigenwilligkeit und Verschlossenheit als eine durch widrige Umstände noch gebundene Kraft:

„Zuweilen kommt es mir, manche Zeichen so zu verstehen, als gehöre der Thronfolger zu unsrer Generation, die in unsrem Land überall Kräfte verborgen und gebunden fühlt, denen nur der weckende Ruf fehlt, um aus den Ketten aufzuspringen, und die nun ihren in der Ehrfurcht der langen Zeit angesammelten Mut daran setzen will, unser Vaterland groß und stark

zu zeigen, Aber vielleicht ist das nur eine Stimmung von mir, wie die Sehnsucht ja in ihrer Not nach jeder dünnen Hoffnung greift.“¹⁰¹

Wovon ist in Österreich Abschied zu nehmen? Worauf zielt Bahrs Kritik am realen Zustand Österreichs? Über seine gleichsam biographisch von der Vater-Sohn bedingte erste Motivation an der liberalen Repräsentationskultur hinaus hat sie Bahr später zu einer umfassenderen historisch-psychologischen Debatte über das „Österreichische“ erweitert.¹⁰² Österreichs Jahrhunderte altes Abgewendetsein von Europa und von modernen Entwicklungen hat ein unüberschaubares Panorama von Kuriositäten im öffentlichen und politischen Leben erzeugt. In der gesellschaftlich repräsentativen „Nation der Hofräte“, dem „ärgsten Hochadel“ es hierzulande gäbe, findet Bahr diese historischen Paradoxien Österreichs am genauesten fassbar. In einer grotesken Weise verselbstständigt gegenüber der parlamentarischen Politik wie selbst noch gegenüber dem Kaiserhaus und gegenüber den Anliegen der Bürger sowieso entbehren sie jeder geistigen Selbständigkeit, jeder Reaktion und Partizipation an politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen; „auf Befehl gezeugt“, „von oben fingierte Menschen“ (den assimilierten Juden verwandt, so Bahr. „Der Wiener scheint nur auf den entwurzelten Juden gewartet zu haben. In diesem vollendet sich seine Geschichte“).¹⁰³ Die störrische Abgeschlossenheit Österreichs von Europa, die Kultivierung eines „Österreichischen“, das in der stilbildenden Beamtengesellschaft künstlich blieb in Gedanken, Gefühlen, ja bis in die Sprache hat einen tiefsitzenden Zweifel an sich selber in der Psychologie des Österreichers erzeugt, ein latentes Bewusstsein der Inkonsistenz, einen Mangel an Konsequenz, ja einen spielerisch-ironischen Opportunismus und Zynismus öffentlichen Angelegenheiten und Verantwortungen gegenüber. Es gibt in Wien, so Bahrs beredsam propagiertes Verdikt, kein seine geistigen Traditionen selbstbewusst verteidigendes Bürgertum, sondern nur eines, das sich selber „das Theater einer gebildeten Gesellschaft“ vormacht. Dieser Gesellschaft gegenüber tritt nun in Bahrs von zukunftsgerichteten antinomischen Pointierungen bestimmten Österreich-Bild ein anderer, den Dichtern ähnlicher, designierter Akteur dieser Epoche, nämlich Lueger. Hier, endlich, erscheint Bahr ein „Mann der Tat“ in Österreich. „Es war ein Aufstand der Wirklichkeit, dies darf man ja nicht verkennen; das Bedürfnis der kleinen Leute macht den Mund auf; das war der Lueger.“¹⁰⁴ So sehr Bahr diesen Lueger in seiner Aufstiegsperiode als Herold eines anderen, in seinem Habitus und seinen politischen Formulierungen authentischen Österreich stilisiert, so sehr hat er ihn später, Exzellenz geworden, als dürftigen Mimen seiner alten Rolle verhöhnt (vgl. 6.2.).

Bahrs an weltanschaulichen Zäsuren reiches, ja auf ständige Zäsuren hin programmiertes geistiges Wirken erfährt eine neue, gerade auch für sein Österreich-Bild bedeutsame Wendung, die sich in einer 1899 publizierten Artikelserie „Die Entdeckung der Provinz“ manifestiert. Sein Interesse verlagert sich von vor allem literarischen und sozialkritischen Kontroversen, die an die intellektuellen Zirkel der großen Städte, Wien und die großen europäischen Metropolen, gebunden waren, zu stärker kulturpolitischen Intentionen, das die Hoffnungen für eine fortschrittliche Entwicklung Österreichs ernüchert überträgt von den genialen Künstlerindividuen auf substantielle Traditionen der Provinz. Von der Provinz erhofft er, „den Stoß“; „vielleicht rüttelt und rafft sie uns doch endlich noch auf.“¹⁰⁵ „Österreich“ als Problem und als Aufgabe betrachtet löst die auf Wien und auf das Bewusstsein des urbanen Intellektuellen bezogene Diskursform ab. Ergänzt wird diese heteronome Wendung von Bahrs Denken durch eine etwa seit 1904 einsetzende intensivere Beschäftigung mit dem Katholizismus, die ihn schließlich zwar zu einem Glaubensregeln eifrig pflegenden Katholiken werden ließ, zu einem freilich, der auch noch als katholischer Christ sich der immer wieder klug ausgeglichenen

Spannung von schwärmerischer Heilseroberung und der Kirche als „Stab und Stein neuer Herrschaft“ bewusst war. In diesem unablässigen Ausgleich zwischen kluger Weltlichkeit und mystischem Transzendieren sah Bahr wohl eine Ressource für den Übergang von einem solipsistischen Ästhetentum zu einer auf Österreich bezogenen kulturpolitischen Mission.¹⁰⁶ Bahrs Hervorhebung der Bedeutung der Provinzen und Länder der Monarchie als deren wesenhaftes Element hat ihn bis in den ersten Weltkrieg hinein immer stärker in politische Stellungnahmen verwickelt. Um „wieder ein bißchen Österreichisch“ zu lernen, habe er, so schreibt er zu Beginn eines Reiseberichts, eine Fahrt in die südöstlichen Landesteile der Monarchie angetreten.

Die vorübergehend getrübt Beziehung Bahrs zu Hofmannsthal hat sich vor allem im Weltkrieg wohl auch auf der Basis ähnlicher kulturpolitischer Aktivität wieder intensiviert. Auch Bahr begrüßte den Krieg in der Hoffnung, er würde die österreichische Vielvölkermonarchie in dem gemeinsam bestandenen Gewaltakt stabilisieren. Ebenso wichtig erschien ihm aber die Restituierung der Einheit des Österreichischen und des Reichs-Deutschtums in der gemeinsamen Waffenbrüderschaft. Diese Einheit kann für Bahr aber nur verwirklicht werden, wenn das Deutsche Reich die Eigenart des historischen Imperiums der österreichischen Monarchie achtet, die also Heimat auch für die Kronländer und die südslawischen Nationalitäten zu sein, nach der nord-südlichen nun auch eine west-östliche Brücke zu werden.

An dieser auf Freiwilligkeit und Gleichberechtigung gegründeten Beheimatung aller Völker der Monarchie hat Bahr lebenslang festgehalten. Sein Monarchismus war auch von der Republik kaum zu überzeugen. Was er propagierte, hatte offensichtlich aber mit der politischen und staatsrechtlichen Wirklichkeit der österreichischen Monarchie nicht viel zu tun. Es ist das Bild eines idealen Österreich, eines zukünftigen Landes, das mit einer den Kompromiss verachtenden Energie dem nostalgischen Behagen, dem Selbstzweifel und der Ironie des realen Österreichers kritisch entgegensetzte. Noch in seinem Expressionismus-Buch – vorangestellt ein Muttergottesbild in Bauernmalerei – bleibt Bahr sich treu als der unruhige, auf Veränderung dringende Geist; er schämt sich für die Freunde, die, ehemals selber Avantgarde, jetzt so ungerecht gegenüber dem Expressionismus urteilen. „Ich aber will jung bleiben, wenigstens darin, daß ich noch immer nicht glauben kann, die Welt müsse plötzlich stillstehen.“

Als 1918 das alte Österreich unterging, notiert Bahr ins Tagebuch: „Nein, das entwichene war nie das meine. Und in hellen Augenblicken hab ich's auch oft genug deutlich ausgesprochen, dass mein Österreich in der Zukunft liegt . . .“¹⁰⁷

Nach 1918 wird die ästhetische Dimension von Bahrs Wirken als ein homo politicus in den Kriegsjahren und in einigen Jahren vor dem Krieg in besonderer Weise offenkundig. Sonderbar fremd und beziehungslos stand er, kaum anders als Hofmannsthal, in der weltanschaulich und politisch aggressiv aufgeheizten Atmosphäre des republikanischen Klein-Österreich. War sein bedeutsames Ziel als Literaturkritiker vor der Jahrhundertwende Österreich an Europa heranzuführen – er schuf das „Junge Österreich“ –, so bestand seine „politische“ Wendung etwa ab 1907/08 darin, die österreichische Monarchie, Altösterreich als historische, radikaldemokratische Utopie dieses Europa zu figurieren. Österreich, der „habsburgische Mythos“ wird zu einem von Dichtern politisierbaren Imaginationsraum, in dem, wie bei Bahr exemplarisch und pointiert, die diversesten und unvorhersehbarsten Ideologieelemente sich spontan collagieren lassen. Worin Bahr in jener ersten literaturreformerischen Aufgabe zweifellos bewusstseins- und stilbildend wirkte, das blieb für eine nachhaltige politische Wirkung Bahrs ein Hindernis. Bahrs Rezeptivität, seinem unablässigen Überwindungselan als Kennzeichen seiner „Modernität“ fehlt die Konsequenz, das kompromissfähige, politisch-strategische Kalkül. Nur wenige schätzten seine politische

Bedeutung, etwa Josef Redlich oder auch Hofmannsthal, dem gelegentlich allerdings auch Bahrs Katholizismus zuviel wurde. In diesem Katholizismus und als Entdecker der Provinz – im Übrigen auch in seinem literarischen Werk, das vielfach österreichische Themen behandelte – konnte der katholische Bürgersohn aus Linz freilich auch in einer Weise als Sachwalter gesamtösterreichischer Interessen auftreten, die seinen jüdischen Weggefährten verwehrt war. Dem stand auch seine oft bekundete Gegnerschaft gegen den Antisemitismus nicht im Weg, so Felix Salten in seinen Nachlass - Memoiren. Sie hätte ihn „keineswegs gehindert später die andere Seite einzunehmen.“

Später, nach 1918, nach dem Sturz der Monarchie und in der ersten österreichischen Republik, wird das ästhetisch und kulturpolitisch überhöhte Bild von Österreich und von Wien, an dem Hofmannsthal und Bahr in den letzten Jahrzehnten des Kaiserreichs so maßgeblich mitarbeiten, gerade auch in literarischen Auseinandersetzungen zu etwas heftig Umstrittenem. Joseph Strelkas Feststellung, dass „die alte Monarchie nach ihrem Untergang bedeutender, überlegender und rückhaltloser literarisch gepriesen wurde als zur Zeit ihres Bestandes“¹⁰⁸, gilt in diesen Attributierungen teilweise für die in historischer Sicht wohl „großen“ Autoren Österreichs im 20. Jahrhundert, für Hofmannsthal, Roth, Musil, kaum jedoch in der Weise, dass sie für die zeitgenössische Szene in einer wirklich repräsentativen Weise Geltung hätte. Vielmehr wurden, oft mit polemisch karikierender Schärfe diesem überhöhten Bilde von Österreich und Wien die Wirklichkeit oder, in den 20er Jahren v.a. von der Provinz her auch zunehmend, neue ideologische Ideale kontrastiert. Die gesellschaftlichen, moralischen und politischen Resultate des Krieges boten für diese Überprüfung genügenden Anlass. Soweit die Akteure auch ideologisch einander entfernt waren, in den rückblickenden Schlussfolgerungen kommen sie oft zu charakteristisch ähnlichen Ergebnissen.

Gerade die junge wenig anerkannte Generation expressionistischer Dichter nimmt diese Überprüfungen der Österreich-Bilder der repräsentativen Autoritäten, die nach 1914 z.T. auch noch ziemlich kriegslüstern sich tummeln, schonungslos sich vor. A l b e r t E h r e n s t e i n (1886-1950), um nur einen der jungen streitbaren Dichter des republikanischen Österreich zu zitieren, spricht von Wien als der „alte(n) kalte(n) Hure“. „Nun hungert unkt du unter deiner Laster Last: / Du hast ein Reich verpraßt, / Das nie den Armen nährte; / Der nie sich gegen der Gewalt Galgen empörte.“¹⁰⁹ (Vgl. dazu auch 7.3.3.).

Ganz ähnlich heißt es bei J o s e f W e i n h e b e r (1892-1945) in seinen volkstümlichen Versen („Elegie auf den Tod eines alten Wiener“, 1922):

„Um ein Grab mehr: Was tuts? Ach, wo bleibt der Trost großer Kultur, gegliederten Lebens Sinn:

[. . .]

Wien selbst ist tot . . . Dort tanzt eine fremde Stadt.

Drei Schaufeln Erde hinunter! Sie klagen an,

aber sie wecken – weint nur! – ein Totes nicht mehr.“¹¹⁰

Es war aber nicht nur diese expressionistisch-anarchistische Revolte, die die Liquidation des alten Österreich und seiner in der Residenzstadt verkörperten Mythen begrüßte, sondern – in einer fast providentiellen Weise – auch deren extreme Opposition, eine völkische Kulturideologie. Auch sie weinte dem Multinationalismus des Kaiserreichs keine Träne nach. R o b e r t H o h l b a u m (1886-1955), eine der

markanten Figuren der in den 20er Jahren rasch an Bedeutung gewinnenden nationalen Literaturbewegung (mehr dazu im Kap.8), erlebte 1918 „die Größe einer verstaubten, im Grunde verfehlten Idee, die der düstere Glanz eines tragischen Untergangs verschönte.“¹¹¹

Die Österreich – und die Wien-Satire erreichte jetzt ihre volle Entfaltung. Sie lebte von beidem: von der reichen Tradition der Motive und von den jetzt überall greifbaren Indizien ihrer Bestreitung in der politisch-gesellschaftlichen Realität sowohl wie, zuletzt noch, in seiner kommerziellen Ausbeutung.

„Österreich . . . Wer will davon etwas wissen? . . . Für die Neue Welt ist es ein alter Film, für die Alte ein Operettenrefrain, für Mitteleuropa eine Sorge, für Westeuropa eine Last, für die Literatur eine Schmutzkonzurrenz, für Deutschland ein Belang, für die Wiener ein Kerker, für die Berliner ein Diminutiv, für die Entwichenen ein Steckbrief, für die Weltgeschichte ein Alldruck, für die Buchhändler ein rotes Tuch – und für alle zusammen: eine Entbehrlichkeit. Oder, um es im Geist meiner neuen Heimat zu sagen: Österreich ist unaktuell/Die soinierten Gespenster, die von dort auszogen, um die Welt mit dem Evangelium des Kleingedruckten zu beglücken, haben seinem Marktwert vollends den Garaus gemacht.

Hoffte ich es also hiermit zur Aktualität wiederzuerwecken? . . . Oder schrieb ich bloß ein Totenbuch?

Staunen Sie, geneigter Leser:

Ich tue beides zugleich!“¹¹²

A n t o n K u h (1890-1941), der geniale Satiriker, der noch Karl Kraus Paroli bot, setzt fort und löst das Problem, erwartungsgemäß, so: „Indem ich von einem Heimatsbegriff Abschied nehme, wünsche ich, daß sich ihn die ganze Welt einverleibe.“ Die Satire, so scheint es hier, wird zu dem allein noch möglichen „Standpunkt“ in der Frage nach Österreich und dem Österreichtum. Die Satire allerdings schien jetzt und hier 1931 das Thema doch nicht ernst genug zu nehmen. Das Österreichtum, von dem Anton Kuh hier spricht, erwies sich jetzt doch mehr und mehr nur als ein fragiles literarisches und feuilletonistisches Konstrukt und Kuhs Satire nur als seine kritische Reflektion. Der Österreicher war sterblich.

R o b e r t M u s i l (1880-1942) hat mit dem, was seine Verteidiger und offenbar also auch seine kritischen Satiristen mit ihm vorhatten, insgesamt in Frage gestellt.

„Das österreichische Antlitz lächelte, weil es keine Muskeln mehr im Gesicht hatte. Es braucht nicht geleugnet zu werden, daß dadurch etwas Vornehmes, Leises, Maßvolles, Skeptisches usw. in die Wiener Sphäre kam; aber es war zu teuer erkaufte. Wenn nichts vorläge als diese >Wiener Kultur< mit ihrem esprit de finesse, der immer mehr zum Feuilletonismus entgeisterte, als diese Vornehmheit, die Kraft und Brutalität nicht mehr auseinanderzuhalten vermochte: so wäre das genug, um das Untertauchen in der deutschen Brause zu wünschen.

[. . .]

Die Rede von der österreichischen Kultur, die auf dem Boden des nationalen Mischstaats stärker erblühen soll als anderswo, diese so oft beteuerte Mission der sancta Austria, war eine niemals bewahrheitete Theorie; daß sie hartnäckig im Gegensatz zur Wirklichkeit festgehalten wurde, war der Trost von Leuten, welche den Bäcker nicht bezahlen können und sich mit Märchen sättigen.“¹¹³

Anmerkungen:

- ¹ Gerhart Baumann, F. Grillparzer, Frankfurt – Bonn 1966, S.11.
- ² Franz Grillparzer, Dichter über ihre Dichtungen, hg. v. Karl Pörnbacher. München 1970, S.167.
- ³ Zit. Franz Grillparzer. Sein Leben und Schaffen in Selbstzeugnissen. Hg. v. Gerhard Helbig, Leipzig 1957, S.340.
- ⁴ F. Grillparzer, Tagebuch 3503, 1839/40, in: Sämtl. Werke. Bd.3. Hg. v. P. Frank und K. Pörnbacher. München 1964, S.1024.
- ⁵ F. Grillparzer, Tagebuch 4296, 1861, in: ebd., S.916.
- ⁶ Vgl. Alfred Doppler, Eine österreichische Variante der deutschen Literatur, in: Zwischen Weimar und Wien. Hg. v. J. Holzer u.a. Innsbruck 1992, S.106 ff.
- ⁷ Vgl. dazu Monika Ritzer, Von Weimar nach Habsburg: Zur Entwicklung eines österreichischen Nationalbewußtseins bei F. Grillparzer, in: Jahrbuch für intern. Germanistik 29 (1997), Bd.1, S.105-131.
- ⁸ Vgl. F. Grillparzer [Worin unterscheiden sich die österreichischen Dichter von den Übrigen] [1837], in Sämtl. Werke, Bd.3, S.809 ff.
- ⁹ S.P. Scheichl, Franz Grillparzer zwischen Judenfeindschaft und Josephinismus, in: Conditio Judaica, Bd.1, a.a.O., S.147 f.
- ¹⁰ Einen der seltenen Anhaltspunkte für diese Thematik aufgreifend, reflektiert Michael Weber (in: Neophilologus 81, 1997, H.4, S. 583-599) über den Namen des „Spielmanns“. Er geht der Frage nach, in welcher Beziehung das Ethos des Spielmanns zu dem des biblischen Jakob steht, dem Gründer einer neuen Kultur und Zivilisation, der der Spielmann zum Opfer fällt.
- ¹¹ F. Grillparzer, Sämtl. Werke. Bd.3. A.a.O., S.629.
- ¹² F. Grillparzer, Dichter über ihre Dichtungen. A.a.O., S.244, 247 u. 249.
- ¹³ Claudio Magris, Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur, Salzburg 1988.
- ¹⁴ Vgl. Joseph P. Streckla, Zwischen Wirklichkeit und Traum. Das Wesen des Österreichischen in der Literatur. Tübingen – Basel 1994, S. 5.
- ¹⁵ Diese Haltung konkretisiert sich vor allem in der Reaktion vieler Intellektueller auf die nachachtundvierziger Ereignisse, vgl. dazu H. Lengauer, Das Wiener Feuilleton im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts, in: Lenau-Forum 10 (1977/78), v.a. S.64 ff. Lengauer bezieht sich v.a. auf Friedrich Uhl.
- ¹⁶ Vgl. dazu im Folgenden Ferdinand Kürnberger, Literarische Herzenssachen, Wien 1877. Darin v.a. Österreichs Grillparzer (S.281 ff.) und Grillparzers Lebensmaske (S.293 ff.).
- ¹⁷ William M. Johnston (Österreich. Kultur- und Geistesgeschichte, a.a.O.) spricht im Sinne dieser Kritik Kürnbergers von einem „therapeutischen Nihilismus“ bei Grillparzer und der Literatur des Biedermeier (S.38).
- ¹⁸ F. Kürnberger an Paul Heyse vom 10.3.1871. Zit. Jugend in Wien. Ausst. - Katalog Marbach. A.a.O., S.24.
- ¹⁹ Vgl. Andreas Wildhagen, Das politische Feuilleton F. Kürnbergers, Frankfurt – Bern –New York 1985, v.a. S.29 ff. u. S.234 ff.
- ²⁰ Friedrich Hebbel, Aus Wien und Österreich (1863), in: Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe. Bern 1970, S.316.
- ²¹ F. Hebbel, Das Komma im Frack (1858), in Säkularausgabe, Bd.12, Repr. Frankfurt 1970, S.197 f. Vgl. auch S.184/185.
- ²² Adalbert Stifter, Bunte Steine. Vorrede, in: Werke und Briefe. Bd.2.2. Hg. v. A. Doppler u. W. Frühwald. Stuttgart u.a. 1982, S.12.
- ²³ Vgl. Wolfgang Wiesmüller, „Wann werden die Völker Völker sein?“, in: A. Stifters schrecklich schöne Welt. Hg. v. R. Duhamel u.a. Antwerpen 1993, S.190 f.
- ²⁴ Vgl. Peter Schoenborn, A. Stifter, Tübingen – Basel 1999, S.358 f.
- ²⁵ Vgl. Martin Tielke, Sanftes Gesetz und historische Notwendigkeit. A. Stifter zwischen Restauration und Revolution. Frankfurt u.a. 1979, v.a. S.60 ff.
- ²⁶ Aufschlussreich dafür die Stifter gewidmeten Abschnitte in Alfred Doppler, Geschichte im Spiegel der Literatur, Innsbruck 1990.

²⁷ Hubert Lengauer, Kultur – Hauptstadt – Landschaft. Literarische Stadtansichten von Stifter bis auf den heutigen Tag, in: R. Duhamel (1993), S.130 f.

²⁸ A. Stifter, Briefwechsel. 3. Bd., in: Sämtl. Werke XIX. Hg. v. G. Wilhelm. Hildesheim 1972, S. 161.

²⁹ A. Stifter, Briefwechsel XXI, ebd., S. 309.

Ruth Brunngräber fasst in ihrer abschnittsweise noch immer aufschlussreichen Dissertation Stifters deutsch-österreichische Haltung so zusammen: „Stifters Haltung war die des stolzen Deutsch-Österreichers, der seinen Staat im Besitz verbriefter historischer Rechte und langgewohnter Machtausübung weiß, zugleich war er aber auch erfüllt von dem Kultur- und Sendungsbewußtsein des völkervereinenden Reichs, das den kleinen Völkern kraft seiner Machtfülle Bedeutung und v.a. auch Schutz vor dem Osten gewährte“ (R. B., A. Stifters Verhältnis zum historisch-politischen Leben seiner Zeit, Phil. Diss. Berlin 1952, S.34 f.).

³⁰ A. Stifter, Studien. Bd.2. Hg. v. Max Stefl. Mit einem Nachwort von W. Frühwald. Frankfurt 1989, S.711.

³¹ Vgl. Kurt Gerhard Fischer, Der jüdische Mensch in Stifters Dichtungs-Denken, in: Vierteljahresschrift des A. Stifter-Instituts 14 (1965), S.109-118.

³² Anton Bettelheim, F. v. Saars Leben u. Schaffen. Der Band leitet in zwei Teilen die Ausgabe der Werke Saars in 12 Bänden von Jakob Minor (Leipzig 1908) ein.

³³ A. v. Berger, Meine Beziehung zu F. v. Saar, in: Ders., Buch der Heimat, Bd.2, Berlin o. J., S.256.

³⁴ Vgl. Jean Chasne, Zum Determinismus bei Saar, in: F. v. Saar. Ein Wegbereiter der literarischen Moderne. Hg. v. K.K. Pohlheim, Bonn 1985, S.235-263.

³⁵ Joseph Peter Strelka, Das Österreichische in den ‚Wiener Elegien‘ F. v. Saars, in: ebd., S.178.

³⁶ F. v. Saar, Wiener Elegien, Heidelberg 1894, unpag. (XV. Elegie).

³⁷ F. v. Saar, Germania, in: Sämtl. Werke, 3. Bd. Hg. v. J. Minor, Leipzig 1912, S. 181.

³⁸ Vgl. Detlev v. Haberland, Ferd. v. Saar und das Judentum, in: Cosmographia Spiritualis. FS für Hanno Beck. Bonn 1983, S.28 ff.

³⁹ Vgl. Karlheinz Rossbacher, Der Prozeß der Zivilisation und sein Opfer. Vater und Sohn in F. v. Saars Novelle ‚Seligmann Hirsch‘, in: Conditio Judaica. 2.Teil. A.a.O., S.169-189.

⁴⁰ F. v. Saar, Judaea, in: Sämtl. Werke, 3. Bd. Hg. v. J. Minor. Leipzig 1912, S. 35.

⁴¹ Vgl. neben der zit. vieldiskutierten Studie von Cl. Magris v.a. Walter Weiss, Österreichische Literatur – eine Gefangene des habsburgischen Mythos?, Dt. Vierteljahresschrift für Lit. wiss. u. Geistesgeschichte 43 (1969), H.2, S.333-345. William M. Johnston, Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte, a.a.O., v.a. S.38 ff. Ulrich Greiner, Der Tod des Nachsommers. Über das „Österreichische“ in der österreichischen Literatur, in: Neue Rundschau 88 (1977), S.348-361.

⁴² Adalbert Stifter, Aus dem alten Wien. Hg. v. Otto Erich Deutsch. Frankfurt 1986, S.33 u. 279.

⁴³ Franz Xaver Castelli, Memoiren meines Lebens, München 1969 (zuerst Wien 1861).

⁴⁴ Vgl. ebd., S.262 ff.

⁴⁵ Friedrich Uhl, Wien und die Wiener, in: Wiener Meisterfeuilletons. Hg. v. Jörg Manthe. A.a.O., S.138 u. 145 (veröff. 1908 aus dem Nachlass). Vgl. im gleichen Band auch Ludwig Hevesi, Alt-Wien – Neu-Wien, S.188 ff.

⁴⁶ Die Bewunderung war durchaus gegenseitig. „Unter den Betheiligenden figurirten sie auf meiner Herzenstafel mit Nr.1“, schreibt Schlögl am 18.1.1873 an Kürnberger. Zit. Jugend in Wien. Ausst. – Katalog Marbach. A.a.O., S.26. Vgl. auch Kürnbergers Lob für Schlögls „Wiener Blut“ S.26 f.

⁴⁷ Friedrich Schlögl, Wienerisches, Wien – Teschen 1883, S.VIII.

⁴⁸ Literarischer Nachfolger Schlögls in diesem spezifischen Genre des Lokalfuilletons war Eduard Pötzl (1851-1914). Vgl. E.P. Wiener Skizzen, o. O., o. J. und Jung-Wien, o. O., o. J.

⁴⁹ Vgl. F. Schlögl, Alte „Achtundvierziger“, in: ebd., S.438 ff. u. 444 ff. Ders., Wiener-Blut, Wien 1873, S.248 f.

⁵⁰ Sehr ähnlich schildert der deutsche Jude Berthold Auerbach den Szenenwechsel auf den Straßen Wiens nach dem erkennbar werdenden Scheitern des Aufstandes (Tagebuch aus Wien, Breslau 1849, S.73 u. S. 214).

- ⁵¹ F. Schlögl, Drei Stunden (im ‚Mistgrübel‘) unter dem Ministerium ‚Jrecek-Habietinek‘, in: Wiener-Blut, a.a.O., S.392.
- ⁵² Vinzenz Chiavacci, Wiener vom Grund. Bilder aus dem Kleinleben der Großstadt. Wien – Teschen 1888, S.177 f.
- ⁵³ Vgl. dazu auch Fritz Stüber-Gunther, Wiener Humor, Leipzig 1913, S.100 ff.
- ⁵⁴ V. Chiacacci (1888).
- ⁵⁵ Vgl. L. Speidel, Ausgewählte Schriften. Hg. v. S. v. Radecki. Wedel 1947, S.332 ff.
- ⁵⁶ L. Speidel, Johann Nestroy, in: Ders., Persönlichkeiten, Berlin 1910, S.128 ff.
- ⁵⁷ Vgl. L. Speidel, Beethoven und sein Denkmal, in: Ausgew. Schriften, A.a.O., S.151.
- ⁵⁸ L. Speidel (1947), S.304.
- ⁵⁹ Vgl. Ludwig Speidel, Wiener Frauen und anderes Wienerische, S.126 u. 129/130.
- ⁶⁰ L. Speidel, Im Zeitalter Franz Josefs, in: Ders., Wiener Frauen, S.70.
- ⁶¹ Ebd., S.224 f. Vgl. dazu auch Speidels Feuilleton „H. Heines Memoiren“, in: Ders., Persönlichkeiten. A.a.O., v.a. S.178 ff.
- ⁶² Ebd., S.225 f.
- ⁶³ L. Speidel, Daniel Spitzer, in: Ders., Persönlichkeiten. A.a.O., S.330 ff.
- ⁶⁴ Vgl. die schöne Erinnerung des Kollegen und Freundes an Spitzer in L. H., Wiener Totentanz, Stuttgart 1899, S. 368 ff.
- ⁶⁵ Vgl. Daniel Spitzer, Wiener Spaziergänge. Bd.1. Hg. v. W. Obermaier. Wien 1985, S.101 ff. (Preußische Stimmung“ vom 11.2.1866 und „Kriegsgefahr und Wurstelprater“ vom 1.4.1866).
- ⁶⁶ Vgl. ebd., S.178-184.
- ⁶⁷ Matthias Nöllke, Daniel Spitzers Wiener Spaziergänge, Frankfurt u.a. 1994, S.81 f.
- ⁶⁸ Vgl. Daniel Spitzer, Hereinspaziert ins alte Wien, München 1970, S.145 ff. u. 181 ff.
- ⁶⁹ Auf die Widersprüche, in die Spitzer in einer charakteristischen Weise dabei gerät – als Deutschliberaler, liberaler Demokrat, Jude, Journalist –, verweist zusammengefasst treffend Felix Kreissler, Der Wiener Spaziergänger. Le Promeneur Viennois Daniel Spitzer, in: G. Ravy u. J. Benay (1999), S.138.
- ⁷⁰ Ebd., S.7 Vgl. dazu auch ebd., S.37, S.40 f u. S.55 f.
- ⁷¹ Ebd., S.90.
- ⁷² Vgl. das Nachwort von Karl Wagner zu einer Neuausgabe der „Wiener Elegien“ F. v. Saars (Wien 1997, S.71).
- ⁷³ Vgl. Wolfram Mauser, H. v. Hofmannsthal. Konfliktbewältigung und Werkstruktur. München 1977, S.58.
- ⁷⁴ R. Hirsch, Hofmannsthal und Stefan Groß. Zeugnisse und Briefe, in: R. Hirsch (1995), S.380/381.
- ⁷⁵ H. v. Hofmannsthal, F. v. Saar „Schloß Kostenitz“, in: Ges. Werke. Reden u. Aufsätze I. S.139.
- ⁷⁶ In welcher Weise dies gerade für Hofmannsthal gilt, belegt u.a. Lore Muerdel Dormer, „Wie die Blumen im Garten“. Hofmannsthals Vaterstadt Wien und die Quellen seiner Dramen, in: MAL, Bd.32 (1989), Nr.3/4, S.65-80.
- ⁷⁷ H. v. Hofmannsthal, Über Schnitzlers ‚Anatol‘, in: Rudolf Hirsch, Beiträge zum Verständnis H. v. Hofmannsthals. Nachträge und Register. Frankfurt 1998, S.558.
- ⁷⁸ W. Schmidt-Dengler, Decadence and Antiquity, in: Focus on Vienna 1990. A.a.O., S. 32f.
- ⁷⁹ H. v. Hofmannsthal – R. Strauss. Briefwechsel. Hg. v. Willi Schuh. Zürich – Freiburg i. Br. 1978, S.639.
- ⁸⁰ An L. v. Andrian schreibt Hofmannsthal am 24.8.(1913): „Wir müssen uns eingestehen, Poldy, wir haben eine Heimat, aber kein Vaterland – an dessen Stelle nur ein Gespenst. . .“ Nur bare Materie hielte dieses Österreich zusammen, ohne „Tendenz über den morgigen, ja den heutigen Tag hinaus“(Klaus Peter Deucker, Aus unbekannten Briefen H. v. Hofmannsthals an Felix Braun, in: Jb. des Freien Deutschen Hochstifts 1968, Tübingen 1968, S.396).
- ⁸¹ Zu Hofmannsthals Haltung und kulturpolitischer Aktivität im Krieg vgl. zuletzt kritisch Eberhard Sauermann, Hofmannsthals „Österreichischer Almanach“ auf das Jahr 1916 – ein Beitrag zur Geistesgeschichte oder zur Kriegspublizistik? In: DVjs 75 (2001), S.288-328 und

Matthias Mayer, Wiener Moderne im Krieg. Hofmannsthals „Österreichischer Almanach“, in: FAZ Nr. 176, 1.8.2001, S.N 5

⁸² H. v. Hofmannsthal an Ferd. Graf Colloredo vom 28.6.1916, in: H. v. H. – Josef Redlich. Briefwechsel. Hg. v. Helga Fußgänger, Frankfurt 1971, S.143.

⁸³ H. v. Hofmannsthal an Karl Graf Stürgkh vom 4.9.1915, in: H. v. Hofmannsthal – Josef Redlich. Briefwechsel. Hg. von Helga Fußgänger, Frankfurt 1971, S.136. Für Hofmannsthals „Idee Österreich“ und seine Vorstellung einer übernationalen Gemeinschaft des Geistes ist instruktiv v.a. auch der Briefwechsel mit Willy Haas (Hg. v. Rolf Italiaander. Berlin 1968).

Zu Hofmannsthals Verständnis der Bedeutung der Kultursphäre Österreichs im Vergleich zu der forcierten gesellschaftlichen Entwicklung im Deutschen Reich vgl. Gert Mattenklott, Der Begriff der kulturellen Räume bei Hofmannsthal, in: U. Renner und G. Schmid (Hg.), Hugo von Hofmannsthal. Freundschaften und Begegnungen mit deutschen Zeitgenossen. Würzburg 1991, S.19 ff.

⁸⁴ H. v. Hofmannsthal an C.J. Burckhardt vom 17.7.1921, in: H. v. H. – C.J. B. Briefwechsel. Hg. v. C.J. Burckhardt und Claudia Mertz-Rychner. Frankfurt 1956, S.57.

⁸⁵ Rudolf Alexander Schröder, Erster und letzter Besuch in Rodaun, in: Ges. Werke. Bd.2. Frankfurt 1952, S.830.

⁸⁶ H. v. Hofmannsthal, Wir Österreicher und Deutschland, in: Reden und Aufsätze II, Frankfurt 1979, S.390-396.

⁸⁷ H. v. Hofmannsthal Rede auf Grillparzer (1922), in Ges. Werke. Reden u. Aufsätze II. S.97 f.

⁸⁸ Vgl. dazu auch H. v. Hofmannsthal an Bodenhausen vom 10.7.1917, in: Briefwechsel (Berlin 1953), S.235 f.

⁸⁹ H. v. Hofmannsthal an Josef Redlich vom 28.11.1928, in: H. v. H. – J.R. Briefwechsel. Hg. v. Helga Fußgänger, Frankfurt 1971, S.116.

⁹⁰ C. J. Burckhardt, Erinnerung an Hofmannsthal, in: Ders., Begegnungen, Zürich 1958, S.120.

Zur kritischen Diskussion von Hofmannsthals „Idee Österreich“ und den sich daran anschließenden kulturpolitischen Initiativen vgl. u.a. Martin Stern, Hofmannsthals Wirklichkeit, in: Hofmannsthal-Forschungen II, 1974, S.7-22. Victor Suchy, Die „Österreichische Idee“ als konservative Staatsidee bei Hofmannsthal, Richard von Schaukal und Anton Wildgans, in: F. Aspöckl (Hg.), Staat und Gesellschaft in der modernen österreichischen Literatur, Wien 1977, S.21-43. J. Le Rider, L` idee autrichienne de Reich centre-européen selon H. v. Hofmannsthal, in: *Austriaca* (Rouen) 1993, S.137-154. G. Mattenklott, Hofmannsthals Votum für Europa, ebd., S.183-192.

⁹¹ H. v. Hofmannsthal an C.J. Burckhardt vom 17.7.1921, in: H. v. H. – C.J.B., a.a.O., S.58.

An Rodaun in den Kriegsjahren erinnert sich Erika Brecht so: „Draußen tobte – im dritten Jahr des Krieges – die chaotische Welt. Aber dieser eingefriedete Ort unter den Kastanien schien ihrem Gesetz enthoben.“ (E. Brecht, Erinnerungen an H. v. Hofmannsthal, Innsbruck 1946, S.10). Aus den gleichen Jahren stammt ein Brief an Eberhard von Bodenhausen: „Ist es nicht, als wenn ein Singvogel irgendwo am Fenster eines engen Hinterhofes hängend, singt und singt, indes schon das ganze Haus in Flammen steht? Ist es nicht so, wenn ich Dir heute sage: Laß mich, ich will das ‚Märchen‘ zu Ende schreiben? Und doch will ich, und so war es immer. Immer, Eberhard, immer ist so das Schöne entstanden, das beruhigt und tröstet und Dir so friedlich erscheint.“

⁹² H. v. Hofmannsthal (Hg.), Grillparzers politisches Vermächtnis, Leipzig 1915, S.6.

⁹³ H. v. Hofmannsthal an Marie Luise Borchardt vom 27.6.1929, in: H. v. H. – Rud. Borchardt. Briefwechsel. A.a.O., S.203.

⁹⁴ Hofmannsthal an Samuel Fischer am 12.3.1922. Zit. B.B. Fischer (1978), S.79.

⁹⁵ A. Schnitzler, Ohne Maske, a.a.O., S.53.

⁹⁶ Hermann Bahr, Selbstbildnis, Berlin 1923, S.280.

⁹⁷ H. Bahr, Liebe der Lebenden III. Tagebücher 1921-1923, Hildesheim o. J., S.306 (4.12.1923).

⁹⁸ Vgl. H. Bahr, *Austriaca*, Berlin 1911, v.a. S.112 ff.

⁹⁹ Vgl. Reinhard Urbach, Hermann Bahrs Wien, in: *Literatur und Kritik* 1985, S.406.

¹⁰⁰ H. Bahr, Ein neuer Dichter, in: *Die Zeit* vom 2.5.1896, S.76.

¹⁰¹ H. Bahr, *Austriaca*, a.a.O., S. 125.

-
- ¹⁰² J. P. Strelka (1994), S. 15.
- ¹⁰³ H. Bahr, Wien, Stuttgart 1906, S.69. Vgl. dazu auch H. Bahr, *Austriaca*, a.a.O., S.77 ff.
- ¹⁰⁴ H. Bahr, Österreichisches, in: *März*, Jg.3 (1909), S.18.
- ¹⁰⁵ H. Bahr, Die Entdeckung der Provinz, a.a.O., S. 2.
- ¹⁰⁶ H. Bahr, *Buch der Jugend*, Wien – Leipzig 1908, S.91 ff. Ferner ebd., S.122 ff.
- ¹⁰⁷ Zit. Fritz Fellner, *Austriaca: Ideologie und Politik in den Tagebüchern Hermann Bahrs*, in: *H. Bahr-Symposium. „Der Herr aus Linz“*. Hg. v. Margret Dietrich, Linz 1987, S.56.
- ¹⁰⁸ Vgl. dazu auch Monika Meister, Das kulturgeschichtliche Österreich-Bild im Wiener fin de siècle – dargestellt an der Grillparzer-Rezeption H. Bahrs, in: *Maske und Kothurn* 31 (1985), S. 193-202.
- ¹⁰⁹ Albert Ehrenstein, Wien, Berlin 1921, S.43.
- ¹¹⁰ Josef Weinheber, *Sämtliche Werke*. Bd. 2. Salzburg 1954, S. 168.
- ¹¹¹ Robert Hohlbaum, *Mein Leben*, Berlin 1936, S.35.
- ¹¹² Anton Kuh, *Der unsterbliche Österreicher*, München 1931, S.5.
- ¹¹³ Robert Musil, „Der Anschluß an Deutschland“, in: *Ges. Werke. Essays u. Reden*. Hg. v. A. Frisé. Reinbek 1983, S.1040 f.

6.3.2. Österreich- und Wien-Bilder in Saltens früher Literaturkritik

Er soll in seinem Haus in der Cottagegasse so wienerisch wie man es sich nur denken kann gelebt haben. An den Wänden ein Bild von Josef II. und eine Kopie des Canaletto - Bildes „Schloß Schönbrunn“, Büsten von Schubert und von König David mit der Harfe auf seinem Schreibtisch. Ein Bürger von Wien war er darum noch lange nicht, vielmehr von fernerer Herkunft – ungarischer, jüdischer –, bis ins reife Mannesalter wie es im Amtsdeutsch hieß „nach Budapest zuständig“. Aber er hatte es in Wien zu etwas gebracht, hatte sich wie so viele irgendwo aus dem Osten kommend in die Tradition Wiener und österreichischer Kultur innig eingelebt.¹

Saltens berufliche Anfänge als Journalist und als Schriftsteller sind verknüpft mit dem Entstehen einer neuen literarischen Richtung in Österreich, mit Jung-Wien, Jung-Österreich. In Sympathie und in Widerspruch beschäftigte sich diese neue Literatur in Österreich mit Deutschland, mit dem Preußendeutschland vor allem, mit dessen politischer und literarischer Kultur, in der zuletzt die naturalistische Moderne entstand, der Wiener Moderne in mancher Hinsicht Vorbild und Motivation, später Folie, vor der sie ihr Eigenes, ihr österreichisches Format zu entwickeln begann. In der Einleitung (Abschnitt 2.2.2.) ist dazu Näheres gesagt worden.

Österreich-Bilder entwickeln sich in den frühen 90er Jahren also in den literaturkritischen Diskursen der Jungwiener Moderne und zwar vor allem in einer dialektischen Auseinandersetzung mit Deutschland. Salten hat an der Präparierung dieser Positionen als junger Journalist in einer eigenartigen Weise teilgenommen. Es werden in seinen literaturkritischen Texten in einer aufschlussreichen Weise eigene ästhetisch-ideologische Prämissen lesbar, die nicht nur sein Verständnis der literarischen Moderne², sondern auch sein Österreich-Bild beeinflussen. Eingeführt hat sich Salten als Literaturkritiker um 1890 in der von Heinrich Lauser herausgegebenen „Allgemeinen Kunst-Chronik“ mit einem epigonalen Pathos, von dem man dem ehrgeizigen Novizen und dem abgebrochenen Gymnasiasten wohl einiges nachsehen muss. Es richtete sich vor allem gegen das, was dem jungen Wiener Kunstkritiker als „Programm“ in der Kunst entgegentrat (Vgl. dazu 2.2.2. und zu Salten v.a. 5.1). Also zuerst das des Berliner Naturalismus.

„Es ist seltsam, wie unwürdig, wie lächerlich der Lärm aller ästhetischen Waffengänge, allen Parteigewühles, dem man nur die Geißel die es vertriebe, wünschen möchte vor jedem Werke wahrer Kunstübung erscheint.“³

Aber der unerschrockene Debütant will sich auch von jenem anderen Ausdrucksbereich der Wiener Moderne noch nichts vormachen lassen, der unter französischem Vorbild vor allem als Poesie der Dekadenz des fin de siècle, Bahr zufolge, gleichsam die österreichische Antwort auf den deutschen Naturalismus ist. Felix Dörmanns Gedichtbände „Neurotica“ und „Sensationen“ waren dafür die ersten literarischen Manifestationen. Salten lobt einen Gedichtband des Österreichers Hermann Hango und grenzt ihn ab:

„Am allerwenigsten hat er mit den Nachäffern Griesebach`s (sic!) oder Baudelaires gemein, die – ohne ihre genialen Vorbilder zu erreichen – in künstlich bis zur Ekstase gesteigerter Leidenschaftlichkeit sich in affektierter Raserei gefallen, mit ihrem ‚verzehrten

Mark und verdorrten Hirn' kokettieren, und diese nachgeahmte fäulnisduftende Poesie in krankhaftem Größenwahn für eine siegreiche und, noch mehr, für eine originale Kunstrichtung ausgeben möchten."⁴

Der junge Kritiker tritt „in unseren Tagen der Nirwana - Duselei und der ‚moral insanity‘, der bis in die Schulen fressenden Selbstmordsucht“ einer literarischen Kultivierung impressionabler Willensschwäche entgegen, fordert „Eigenes“, „Selbsterlebtes“, „Dezidiertes“. Von einem Roman des Österreichers Torresani ist Salten fasziniert, insbesondere von der Gestalt des Barons Granyi darin: „Eine Raubtiernatur mit ihrer Katzenfeigheit und ihrem Löwenmut“. „Von seinen Leidenschaften hingerissen, erst ein Verschwender, dann ein Lump.“ „Ein Flammenherd aller möglichen niederen, verzehrenden Begierden, dieser Allerweltskerl.“⁵ Hebt Salten an Torresanis Roman die Bedeutung der „Seelenschilderung“ hervor, so scheint sie sich weniger zu richten auf die poetische Darstellung individueller Komplexität, sondern ihr Gegenstand sind vor allem Gestalten noch nicht individuierten, moralisch und psychologisch unkomplexen, entdifferenzierten Lebens.

Die revolutionäre, „flammende“ Rhetorik – „flammend“ einer der Lieblingsvokabeln – ‚mit der Salten das Buchreferat „modernisiert“, springt ins Ohr. Noch nicht ganz eindeutig ist aber, wohin, auf welche Vorstellung und welchen Begriff des Neuen der aufrührerische Ton zielt und vor allem, was daran der spezifisch österreichische Beitrag ist. Salten perhorresziert das „Programm“ in der Literatur, also fraglos vor allem das naturalistische aus Deutschland, weil es seiner Vorstellung von der singulären und unberechenbaren schöpferischen Persönlichkeit zuwiderläuft „... daß sich mit jedem Verse das Antlitz dessen, der ihn geschrieben, Zug um Zug malt“, hebt er an Hangos lyrischen Arbeiten hervor. Programm im Kunstschaffen erzeugt, so Saltens Stellungnahmen, „Tendenz“ - Literatur, ist Ausdruck des „Philiströsen“ der Kunstgesinnung, Ermöglichung einer „Mode des Modernen“, des „erfolgsbegierigen Spekulant“ in der Literatur. Was dennoch dem „Neuen“ in den Themen, Stilformen, in der literarischen Sprache und überhaupt in der Initiation einer neuen öffentlichen Debatte über Kunst entscheidende Anregung vermittelt, das kommt, daran lässt Salten in seinen frühen Kritiken, also etwa bis 1894, keinen Zweifel, aber eben doch nicht aus Österreich, sondern aus Deutschland (Hauptmann insbesondere, daneben Einzelnes von Kurt Henckell oder Georg Hirschfeld), aus Skandinavien (Ibsen vor allen) und bemerkenswerterweise auch aus der russischen Literatur (Tolstoi!). Es sind bedeutende Einzelne, ganz außerhalb jeglichen Dichtungsprogramms stehend.

Worin aber die doppeldeutige Beziehung des Jungen Österreich in der Stimme Saltens zu der reichsdeutschen Kultur insgesamt besteht, wird noch etwas deutlicher in einer Besprechung der Werke des Österreichers Karl Ferdinand von Torresani, den Salten in einer bemerkenswerten Formulierung zum „vaterländischen“ Dichter ernennt.

Er lobt Torresanis Fähigkeit zum „frisch aufquellende(n) Humor, die erstaunliche Plastik mit der er seine Gestalten zu formen vermag, die Grazie seiner echtösterreichischen Ausdrucksweise, die überraschende Gabe, alle anderen Völker, Ungarn, Böhmen, Italiener, Franzosen, Engländer u.a. durch ausgezeichnete Wiedergabe ihres gebrochenen Deutsch zu charakterisieren, die gründliche Beherrschung der österreichischen Dialekte selbst verleihen seinen Büchern eine sprudelnde Lebendigkeit. Dazu kommt noch in der ‚Juckerkomtesse‘ eine wahrhaft poetische Anschauung der Natur, eine Kraft in der Schilderung dieser Stimmungsbilder der Natur, bei denen man sich sagen muss, dass dies doch mehr bedeutet, als die Leistung eines ‚flotten Erzählers‘. [. . .] Es gehört mit zu der Eigenart Torresani's, von diesen Höhen moderner Darstellungskunst, sowie aus der meisterhaften Schilderung des

574

Klosterlebens der Juckerkomtesse plötzlich in eine ganz veraltete naive Erzählweise zu verfallen, wie ein gewisser Mangel an literarischem Muth mit zu der Liebenswürdigkeit seines Auftretens gehört. Er vermeidet es mit peinlicher Ängstlichkeit, nach irgend einer Seite hin anzustoßen, irgend jemandes Gefühle zu verletzen.“⁶

In dem differenzierten Urteil schieben mehrere Urteilsebenen sich ineinander. Im literarisch technischen Aspekt verknüpft Torresanis Roman, so Salten, scheinbar unreflektiert eine fortgeschrittene, moderne Darstellungsform mit Übergängen in eine traditionelle, „naive“ literarische Erzähltechnik. Neben diesem formalen Kriterium, in dem der repräsentative Dichter Österreichs offenbar nicht durchweg die Höhe dessen hält, was die moderne Literatur in ihren fortgeschrittensten Erscheinungsformen entwickelt hat, operiert Saltens Kritik mit Kriterien kultureller Mentalität und Psychologie, die Torresanis Arbeiten vielerlei Zugeständnis, ja Sympathie erwirbt. In den Fragen der literarischen Revolution der Moderne soweit sie also deren thematische und technische Aspekte und überhaupt eine Motorik des Wandels betreffen, räumt Salten also durchaus der in großen schöpferischen Einzelpersonlichkeiten repräsentierten Moderne in den Ländern außerhalb Österreichs einen Vorrang ein; auch der naturalistischen Moderne in Deutschland als einer außenseiterhaften Bewegung, die etwa die mit „teutonischem“ Eifer gespielte „Sittlichkeitskomödie“, mit der schon Heine zu tun bekam, aufs Neue reizte und entlarvte.

Der Mechanismus, zugunsten und zuungunsten der literarischen Kultur in Österreich, wird nicht erst in den Diskrepanzen und Inkongruenzen der Entwicklung der Moderne in Deutschland und Österreich erkennbar. Salten spricht von den Entwicklungsbedingungen der „Schaubühne“ in den beiden Ländern in seiner Schrift über das Wiener Theater (1848-1898).

„Nirgends in Deutschland sind diese Bedingungen immer in so reichem Masse vorhanden gewesen, als in Oesterreich. Hier, an der Schwelle Italiens, übte man, berührt und befeuert von alten Culturen, Auge und Ohr, trank die melodienreiche Heiterkeit italischer Musik, Baukunst und Malerei, horchte auf die reichen Accente der Sprache des Nachbarvolkes, und in der Lieblichkeit der Landschaft entwickelte sich unter einer warmen, freundlichen Sonne ein warm und fröhlich fühlender Menschenschlag, ein künstlerisch beweglicher, schnell mit der Empfindung begreifender Volksgeist. Hier, wo die Sinnenfreude Mozart'scher Musik in alle Herzen zog, wo die Lieder Schubert's wie jubelnde Lerchen über blühende Felder aufflogen, wo die Menuettlinien einer reizvoll in sich verschnörkelten Kunst von den Barockfassaden der Paläste grüssten, besass man ein hohes, nie zu erlernendes Geheimnis, den Zauber der Stimmung. blieb man in Oesterreich hinter den Zeitläufen zurück, so geschah das – grosse, äussere Ursachen abgerechnet – mit dem Leichtsinn der Begabten, mit jener fidelen Sorglosigkeit, die sich nicht anstrengen will, weil sie ja ohnehin Alles von selbst zu können glaubt, wenn's einmal wirklich sein muss; mit der beständigen Lust am mühelosen Geniessen, zu der das lachende Land und die immer lächelnde Stadt einladen.“⁷

Worauf Salten – hier durchaus zwiespältig – insistiert, ist eine Suprematie Österreichs in einem Habitus praktischer kultureller Werte, solchen etwa der Fähigkeit der Vermittlung, des Geschmacks, der Einfühlung und der poetischen Anschauung. Salten hebt neben der Privilegierung auch das Dilemma des Kunstverständes in Österreich hervor, ein Hemmnis wohl gerade auch für den Literaturdiskurs der Moderne. Programm, Organisation und Clique – dazu, so Salten, ist österreichisches Kunsttalent nicht in der Lage, zu „Gründungs“ - Talent. Umsonst darum der Einwand, dass Anzengruber in Wien schon Jahrzehnte vorher erfand, was Holz und Schlaf im organisierten Zusammenwirken mit der Berliner „Freien Bühne“ gelang. Er, Anzengruber, so Salten, „ist daran zugrunde gegangen, daß es bei uns keine Manager gibt,

keine Macher, die etwas gründen wollen.“⁸ Dies Verharren in einem anstrengungslosen Künstlerhabitus in Österreich war von den Bildungsvoraussetzungen Saltens her sicher auch als sehr ernsthafter Einwand zu betrachten.

Die Implikation der These hat aber, so scheint es, auch eine wiederum antideutsche Tendenz. Ein spezifisch österreichischer Charakter wird formuliert vor allem gegen die Kultur des nördlichen Deutschland, Berlins, Brandenburgs; gegen eine siegreiche Kultur freilich. Das 19. Jahrhundert, so Salten in einem Kommentar zum Heine-Tag im Dezember 1899⁹, hat vielerlei Namen erhalten – „sollte man ihm auch einmal seine richtigen Titel geben, das preußische Jahrhundert, das Jahrhundert des sittlichen Ernstes, das Philister-Jahrhundert. Zum Parade fortschritt der Kultur wird mit Trommeln und Pfeifen der Grenadiermarsch geblasen. Alles geht taktfest, mit Richtung und Linie; eine imposante Frontentwicklung der Biederkeit vollzieht sich mit dem üblichen Gepränge, und unter den Tritten des stramm gewordenen Philisterium erzittert die Erde.“ In einer Rezension zweier Theaterstücke von zwei reichsdeutschen Zeitgenossen spricht Salten von einem Mangel an „süddeutsche(m) Zartgefühl und Takt“ in ihnen, „auf den man hierzulande einigen Wert legt.“¹⁰ Mit heftiger Aggression aber tritt Salten der „offiziellen“ reichsdeutschen Literatur entgegen und dem, was er in ihr widergespiegelt findet von dem „Trommelwirbel der Nationalitätsprotzerei“ und von dem „Heil - Dir - im Siegerkranz - Jubel“ – „ein ödes Zeichen üppig wuchernder Barbarei“, so Salten, in jener Literatur, die er von Felix Dahn und Ernst von Wildenbruch vor allem vertreten sieht. Mit ihr identifiziert sich auch noch ein Vierteljahrhundert nach Sedan ein repräsentatives Kulturpublikum im Deutschen Reich, das die französische „Kotpoesie“ verachtet und gegen das Heine-Denkmal auftritt, weil sie Heine nicht zu den Deutschen zählt. Saltens üble Laune fing schon an, als er bei der Aufführung von Heinrich Stobitzers „Die Barbaren“ im Raimund-Theater einer bestimmten Sorte von Besuchern gewahr wurde . . . „Damen und Herren angetan mit jener geschmacklosen Zweckmäßigkeit, welche alljährlich aus der Mark Brandenburg und den umliegenden Gegenden in die österreichischen Alpenländer importiert wird“; „Fabrikanten von Neu - Ruppin und Posemuckel“ vermutet Salten.¹¹ Saltens ironischer Tadel markiert überaus deutlich die habituelle Kunstferne des dominierenden deutschen Kulturbewusstseins unter dem Gesichtspunkt vor allem seiner Fusion mit dem expandierenden Machtbewusstsein der Deutschen, seines platten Rationalismus der Zweckmäßigkeit sowohl wie seiner Beschränktheit im Nationalen und Provinziellen und seiner „modernen“ Wissenschaft, die „dem Philisterium jetzt zu besserer Beweisführung“ gegen Heinrich Heine verhilft.

„Die Rassentheorie besitzen wir jetzt, und aus dem Blut heraus werden Zusammengehörigkeiten konstatiert. Nach Schädelmessungen, Haarfarbe und Knochenbau können sie es jetzt unumstößlich feststellen: Er war nicht unser!“¹²

Jahrzehnte später hat Salten die Herrschaft des „konsequenten Naturalismus“ in der Epoche um 1900 noch als Reflex des „Anno 66 und 70 siegreich gebliebenen preußischen Protestantismus“ gesehen und mit ihm auch die „grundlose und ungerechte Geringschätzung des Oesterreichertums.“¹³

Etwas von dieser Kritik einer neuen ästhetischen Avantgarde gegenüber einem affirmativen, triumphalistischen Kulturbewusstsein bestimmt auch Saltens Entdeckung einer „vaterländischen“ Literatur in Österreich. Die pathetische Formel soll freilich hinweisen auf eine literarische Ahnenreihe der bislang Geringgeschätzten, Missachteten, auf dichterische Persönlichkeiten, die in sich selber, „echtösterreichisch“, eine pathosferne Bescheidenheit, Publikumsscheu und jene „weiche Autopsychologie“

des Österreichertums verkörpern, ungeeignet zum Staatsdichtertum. Marie von Ebner-Eschenbach widmet Salten hymnische Verszeilen.¹⁴ In dem etwas manierten Ton der Devotion drückt sich Selbstbewusstsein aus, wenn Salten Grillparzer 100.Geburtstag unter den glücklichen Zeitumständen feiert, dass „eine neue Generation“, „ein neues Geschlecht“ dem ehemals Missachteten neue Würdigung widerfahren lässt. „Machtvolle Kundgebungen österreichischen Geistes“ feiern den „Unsterblichen“.¹⁵ Es geht hier – im eigenen Lager gewissermaßen – offensichtlich auch um eine Neubewertung dieser eigenen literarischen Tradition, es geht um eine opponierende Auseinandersetzung mit der liberalen Vätergeneration, die diese eigene Kunst Österreichs zugunsten einer im historischen Format europäisch-universellen, approbierten Kunst bzw. der Weimarer Klassik soweit es die literarischen Vorlieben betraf, vernachlässigte. Die neue Literatur, die in Österreich entstehen soll, kritisiert freilich nicht nur das Kulturprogramm der liberalen Epoche, sondern auch die Unglaubwürdigkeit und das Desaster ihrer politischen Ideale in Österreich: Halbheiten, Kompromisshaftigkeit, „offizielle Phrasen“, die „geglaubt oder respektiert werden, weil sie zum großen Haushalte notwendig sind.“ „Feigheit, die an Schlagworte sich klammert.“ Saltens Opposition erscheint hier keineswegs freilich so pointiert wie etwa bei dem ehemals deutschnationalen Nichtjuden Bahr, der hier unbefangener gegen das vor allem jüdisch bestimmte liberale Milieu in Wien reden konnte. Salten liegt es näher, die Polemik dann doch im Theater fortzusetzen. Mobilisiert wird die Kraft kreativer Ideen im Bereich des Reflektorischen und Künstlerischen. In Kunst, Theater, Feuilleton ließ sich noch beherzt das Wort ergreifen: „Abrechnung halten mit Schuß und Stich.“

„Aus der Feigheit des Lebens, aus den Halbheiten des Alltags, aus seinen Kompromissen, und aus dem Dahinschleppen unentschiedener Wirren kommt und die intensive Sehnsucht nach dem Dezierten, nach den tiefen Atemzügen großer Entschlüsse, nach den entscheidenden Momenten frei gewordener Kräfte. Das gibt die Freude an der energischen Geste des Dramas, die Lust an den klärenden Szenen, nach welchen der Vorhang fallen kann.“¹⁶

Dennoch scheinen die Aspekte eines Bildes von Österreich, wie sie Salten im Zusammenhang seiner frühen literaturkritischen Äußerungen entwirft, durchaus nicht ganz in Übereinstimmung zu dem vor allem vom Frühwerk Hofmannsthals und Andrians abgeleiteten Jungwien - Klischee der spätzeitlichen, ästhetisch-retrospektiven Verklärung einer alt gewordenen Kultur; umso markanter werden die Differenzen, je mehr Saltens Urteil auf dem Erfolgsweg des Kritikers und Feuilletonisten an Selbständigkeit gewinnt. „Es will Alles anders werden, Innen und Außen“, und: „Weg frei für Leute, die ein Ziel haben“¹⁷, proklamiert Salten am Beginn der neuen Theatersaison 1897 mit pathetischem Vertrauen auf Zukunft und Wandel. Wien wird modernisiert. Straßen sind aufgerissen, es werden neue Gasleitungen installiert. Salten widmet dem Verschwinden Altwiener Prospekte einige nostalgische Sätze. Aber, hier unausgesprochen, Wien wird auch „nach innen“ modernisiert: ein Lueger steht jetzt endlich vor seinem Ziel, vor der Inthronisierung als Stadtoberhaupt. Leise Kritik, Selbstkritik, wird laut, wenn Salten „unser eigenes lässiges, unstrebsames Wesen“ tadelt, das „keine Neugierde“ für „die Größe der kommenden Dinge“ aufzubringen vermag. Sein Blick in Österreichs Vergangenheit ist ohne erklärende restaurative Tendenz, eher scheinen Retrospektive und Zukunftsorientiertheit fundiert in einer faszinierten Vorstellung des Lebens als ewigem Wechsel, als urwüchsig naturhaftes Werden und Vergehen und darum ohne soviel Skepsis und kritische Reserve gegenüber Zukunft und möglichem Fortschritt. „Der große Unternehmer muß die kleinen ruinieren, der große Wurstel richtet die Kleinen zugrunde. Das ist der Lauf der Welt.“¹⁸ „Cultur“, Salten setzt den Begriff in Anführungszeichen, beschreibt er als all die „unzulänglichen Bemühungen um

Wohlfahrt, um Bildung, um Kunst und Menschlichkeit.“ Ihre Wirksamkeit tritt ihm vor allem in der Großstadt entgegen, in Wien. Dem Leben in ihr ist das ländliche, naturnahe „Degradation.“

Saltens eigentliche journalistische Karriere begann etwa Mitte der 90er Jahre mit der Tätigkeit bei der „Wiener Allgemeinen Zeitung“ in höchst unruhigen Zeiten sowohl in Wien, wo die von Lueger beherrschten Wahlkämpfe die öffentliche Meinung in Wallung brachte als auch für die Monarchie selber, deren absehbares Ende dem vielfach nostalgischem Wien – und Österreich – Feuilletonismus Nahrung gab. „Irgendein ein abschließendes Werk“ über Wien zu schaffen, empfindet 1897 auch Salten in einer Rezension von Bahrs „Das Tschaperl“ („Ein Wiener Stück“) als eine dringende Notwendigkeit. In ihm sei die Summe zu ziehen aus all dem „was wir als wienerisch fühlen. Zwei Ursachen haben, neben unzähligen anderen, diese Forderung wachgerufen. Einmal die neuen lebhaften Beziehungen, welche eine junge Literatur zu der Stadt, in der sie emporwuchs, gefunden, und dann die Zustände in unserem heutigen Wien, welche seit längerer Zeit nicht so prägnant und zur dichterischen Bearbeitung herausfordernd gewesen sind.“¹⁹ Höchst selten sind wohl im Umkreis der Jungwiener Literatur um 1900 Hinweise dieser Art, zumindest als Gedankenkonstellation wie hier formuliert worden: Bezüge in einem literarischen Werk über Wien also herzustellen zwischen dem Interesse der „Jungen Literatur“ an der Haupt- und Residenzstadt dieses alten Reiches und den „Zustände(n) in unserem heutigen Wien“, gemeint können wiederum vor allem nur die von Lueger stimulierten und dominierten Zustände sein. Man werde sich aber wohl sehr unbeliebt machen mit einem solchen Werk, argwöhnt Salten. Anknüpfungspunkte für ein solches Porträt der Stadt Wien in dem geforderten „Wiener Stück“ oder „Wiener Roman“ böten in der Tat die Reflektionen Wiener Kultur in der „Jungen Literatur“ dieser Stadt und in der neuen politischen Bewegung, die sich um Lueger schart.

Aus Anlass der Ausstellung zu Schuberts 100.Geburtstag im Künstlerhaus hat Salten die Traditionsspuren des Wien-Verhältnisses der jungen Dichter auf eben jenen Kreis um Schubert im Vormärz bezogen.

„Bis auf die heutigen Tage, in denen es sich wieder zu regen beginnt, hat man seither nicht wieder so deutlich das Empfinden für wienerisches Wesen und wienerische Art gehabt. An die Stelle jener weichen, zärtlichen Autopsychologie der Wiener Künstler ist ein pöbelhafter Lokalpatriotismus, oder, in Epochen des wirtschaftlichen Aufschwunges, eine Brettl -Empfindsamkeit getreten, welche von den Zeiten Schubert's, Grillparzer's und Bauernfeld's her die Schwärmerei für Landpartie, Stephansturm, Wienerwald und die ‚Beisel‘ - Poesie übernommen hat.“

Heute erst, fährt Salten fort, lernen wir jene Künstler „als Verwandte empfinden und gelangen durch sie zu dem Bewusstsein der Eigentümlichkeiten unserer Kultur.“²⁰

Wienertum erscheint hier kontrovers in mehreren Gesinnungen repräsentiert. Das „Junge Wien“ beansprucht eine intime Nähe zu ihm, das was mit ihm gesellschaftlich und aktuell politisch darum konkurriert und sich wienerisch artikuliert, ist pöbelhaft und Kitsch. Es ist ein exklusives, ästhetisches Wien-Verhältnis, was dieses „Junge Wien“ der Dichter zu diesem Anspruch ermächtigt, es leitet sich ab aus künstlerischen Traditionen und Korrespondenzen in dieser Stadt. Was sich jetzt und zum ersten Mal mit Selbstbewusstsein in einer breiteren gesellschaftlichen Bewegung darauf beruft, ist, so Saltens Ansicht, unbefugter Machtanspruch, herabgesunkene

Kultur und unbekümmertes Geschäft, ohne Verständnis gerade für jene subtile, umständliche Introvertiertheit des wienersischen Wesens. Salten konfrontiert dieses irritierend neuartige Wienertum mit dessen kulturellen Traditionen bemerkenswerterweise hier vor allem aus der Zeit des Vormärzes und deren künstlerischen Reaktionsbildungen auf strenge Beaufsichtigung auch des Kunstwesens. In diesem Vergleich muss dieses neu sich erhebende Wienertum unterliegen. Es ist freilich ein beschränkter Vergleich, den der Literaturkritiker hier vornimmt, begrenzt auf ästhetische und kulturpsychologische Gesichtspunkte. Ästhetische Schulbildung von jungen Literaten, in großer Mehrzahl Juden, bemächtigen sich derart, so scheint es, in ihrer Konfrontation mit einer politisch-gesellschaftlichen Bewegung geradezu des Wienertums in der Form einer umfassenden Interpretationskompetenz. Sie bestätigt ihr eigenes von den Wortführern jener Bewegung in Frage gestelltes Wienertum, indem sie dem anderen Lager Missverständnis und Unkenntnis ihrer eigenen Tradition vorwirft, dieses so interpretierte Wienertum überhaupt als für robusten, gleichsam „demokratischen“ Lokalpatriotismus ungeeignet erklärt. D i e s e s Wienertum traf sie offenbar überraschend und unvorbereitet. Es motiviert darum umso mehr die etwas skurrile Allüre der so jungen Dichter Definitionsvollmacht zu beanspruchen.

Noch in einer anderen Hinsicht ist diese Machtausübung reizvoll. In der Einleitung zu seinen Betrachtungen über die Schubert-Ausstellung erwägt Salten den Gedanken, dass Goethe zu irgendeinem Jubiläum in Weimar ähnliches widerführe wie Schubert jetzt in Wien. Alle großen und kleinen Schauplätze des gelehrten und auch des politischen Lebens der „Goethezeit“ von Paris und Rom bis Petersburg wären hier zu präsentieren. „Und in dieser Fülle ginge das kleine, unindividuelle Weimar völlig unter“. Es war „nur zufällig der und mehr durch äußere Umstände der Ort gewesen, an welchem all das Bedeutende vor sich gegangen.“

„Anders ist es bei Franz Schubert und bei der Ausstellung, die zur Feier seines hundersten Geburtstages seinen Namen trägt. Wie bei der Goethe-Ausstellung die ganze Welt mitreden würde, so spricht bei Schubert immer wieder und deutlich vernehmbar Wien mit, Wien klingt aus jedem Liede, es redet aus allen Bildern, immer wieder ist man von Schubert aus auf die Stadt gewiesen, in der er geboren wurde und gelebt hat. Sie gilt gleichsam als Vorbedingung seines Entstehens. Wien und Schubert ergänzen sich, wie Ursache und Wirkung.“

Exponiert ist wieder die deutsch-österreichische Antinomie. Im Werk seiner Großen ist Deutschland nicht repräsentiert, weder in einem stilprägenden metropoliten Leben, noch in charakteristischer Weise durch seine Provinz. Das Gegenteil davon: Wien und seine Künstler, so Saltens apodiktische These. Indem das „Junge Wien“ auch hier sich auf die gegenüber Deutschland unvergleichliche und eigenartige Kultursubstanz und künstlerisch disponierte Kulturpsychologie Wiens beruft, versucht sie sich zu individualisieren und zu behaupten gegenüber den primären und nachhaltig wirkenden ästhetischen Innovationsimpulsen aus Deutschland, dessen moderne Metropolen dafür wiederum geeigneter schienen.

Versucht man diese ersten im Zusammenhang literaturkritischer Diskurse erfolgten Äußerungen Saltens im Hinblick darauf kurz zunächst einmal zusammenzufassen, was sie an Kennzeichnungen für so etwas wie ein Bild von Österreich enthalten, so ergeben sich einige charakteristische, wenngleich keineswegs

widerspruchslose Markierungen und Konstellationen. Sie werden gesetzt innerhalb verschiedener Konfliktzonen, die sich beziehen auf das "Neuwienertum" Luegers, auf die Kultur des Liberalismus in Österreich, aber auch, in sich wandelnden kritischen Akzentuierungen, auf die spezifisch österreichische und die deutsche Kulturtradition.

Im Begriff des (literarischen) „Programms“ findet diese Ambivalenz Saltens einen exemplarischen Ausdruck. Er fällt für den ganz jungen Kritiker zunächst unter ein Verdikt, er wird einem kunstfremden Management, das er vor allem im Deutschen Reich am Werk sieht, zugeordnet. Deutlich genug allerdings wird im Gegensatz zu dieser Ablehnung auch der Respekt vor dieser Leistung, die Salten vor allem dem „Gründungstalent“ zuschreibt, der Befähigung zur Entschiedenheit, zum „Dezidierten“, die der habitualisierten Kultur in Österreich im Gegensatz also zu der in Deutschland mangle. Nach diesen ersten in ihren Präferenzen durchaus gemischten Einlassungen wird von Salten allerdings bald eigenes „Gründungstalent“ mobilisiert, das der österreichischen Kultursubstanz im Gesamtbereich deutschsprachiger Kultur eine überlegene Qualität auch für die Begründung einer literarischen Moderne zuspricht. Hier fehlt es nicht an kräftigen, revanchistischen Seitenhieben gegen den provinziellen, kunstfremden Rationalismus des Reichsdeutschtums. Der feiert seine Triumphe eher in der Wissenschaft, gegenüber der sich Salten auch nicht den Hinweis auf ihre rasstheoretische Ausbildung in Deutschland verkneift.

Die ideologischen Positionen, die in Saltens frühen Literaturkommentaren sich schon andeuten, setzen ihn, so scheint es freilich, in Distanz zu beiden. Die Vorstellung vom „Leben“ als etwas Regellosem, Indeterminiertem steht sowohl mit jenem traditionellen österreichischen Kulturhabitus als auch mit der modernen Ästhetik der Dekadenz und wesentlichen Strömungen des Naturalismus, der die sozialökonomische und triebhafte Bedingtheit menschlichen Handelns betonte, in einer scheinbar inhaltlichen Differenz. Kaum vereinbar scheint sie jedenfalls mit jenem vielbeschworenen austriazistischen Kulturmotiv der Vermittlung, der Entsagung, der „Halbheiten“. Der entsagenden Geste verschließt sich Salten, es gelte, der "Größe der kommenden Dinge" sich zuzuwenden. Das Motiv der "Entsagung" war für einen jungen, strebsamen Literaten mit den biographischen Erfahrungen Saltens sicher kein naheliegender Impulsgeber. Auch nicht für das Metier jener journalistischen Tätigkeit, in dem er mit diesen Äußerungen debütierte, in dem er Großes wirken wollte: „Weg frei für Leute, die ein Ziel haben.“

„Innerösterreichisch“ gleichsam profiliert sich Saltens Bild von Österreich und Wien in zwei Frontstellungen. Zum einen in der Kritik des Liberalismus der Vätergeneration, die mehr einem europäisch-universellen, „weimarischen“ Ideal huldigte, die speziell österreichische Literaturtradition gering schätzte. Zum anderen in der Polemik gegen das luegerisch christsoziale Wienertum, das diese Stadtkultur ganz neu und beherrschend zu definieren schien. Gegen diese vehemente und beunruhigende Volksbewegung konstruiert der Literat ein Wienertum aus Facetten der künstlerischen Tradition Wiens im 19.Jahrhundert; in dieser Form nicht nur gegen das bodenständig vulgäre Wienertum gerichtet, sondern auch mit substantialistischen Prämissen gegen das gleichsam substanzlose, unstet heimatlose deutsche Kulturbewusstsein, wie dies der Vergleich zwischen dem Wien Schuberts und dem Weimar Goethes hervorhob.

Anmerkungen:

¹ Die folgenden Ausführungen beziehen sich vor allem auf die Zeit vor dem ersten Weltkrieg; zum einen, weil die bekannten Schriften und Feuilleton-Sammlungen Saltens über Österreich und Wien aus der Zeit vor 1914 stammen, zum anderen, weil die Zeit der ersten Republik gänzlich veränderte historische Bedingungen für ein Österreich-Bewusstsein schufen. In den entsprechenden Abschnitten dieser Studie, die die Zeit nach 1918 betreffen, wird von Saltens Austriazismus daher nochmals die Rede sein.

² Vgl. dazu Abschnitt 2.2.2. des Einleitungs-Kapitels.

³ FS, Romane und Novellen, in: AkChr 14 (1890), S.732.

⁴ FS, „Zum Licht“. Gedichte von Hermann Hango, in: AkChr 14 (1890), S.644.

⁵ FS, „Mit tausend Masten“ – „Auf gerettetem Kahn“. Von Karl Baron von Torresani, in: AkChr 15 (1891), S.112 f.

⁶ FS, „Die Juckerkomtesse“, in: AkChr 15 (1891), S.720.

⁷ FS, Wiener Theater (1848 bis 1898), Wien 1900, S.1 f.

⁸ FS („Martin Finder“), Artur Moeller-Bruck: die moderne Literatur in Gruppen- und Einzeldarstellungen. Bd. X. Das junge Wien, in: Die Zeit von 24.3.1902, S.127.

⁹ FS, Zum Heine-Tag, in: WAZ vom 14.12.1899, S.2.

¹⁰ FS, Deutsches Volkstheater („Im Forsthaue“ von Richard Skowronek und „Fräulein Witwe“ von Ludwig Fulda), in: WAZ vom 25.2.1896, S.2.

¹¹ FS, Raimund-Theater, in: WAZ vom 21.12.1895 (Beilage), S.7.

¹² FS, Zum Heine-Tag, a.a.O., S.2.

¹³ FS, Der junge Hofmannsthal, in: Vossische Zeitung vom 23.7.1929 (Archiv Bibliographia Judaica, Frankfurt/M.).

¹⁴ FS, An Marie von Ebner Eschenbach, in: An der schönen blauen Donau 5 (1890), H.20, S.462.

¹⁵ FS, Grillparzer`s hunderster Geburtstag, in: AkChr 15 (1891), S.360.

¹⁶ FS, Burgtheater, in: WAZ vom 22.2.1896, S.3.

¹⁷ FS, Herbstgang, in: WAZ vom 30.9.1897, S.3.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ FS, Carl-Theater, in: WAZ vom 2.3.1897, S.5.

²⁰ FS, Künstlerhaus, in: WAZ vom 11.2.1897, S.2.

6.3.3. Österreich

Österreich, dies wurde in der Einleitung zu diesem Kapitel deutlich, war nicht nur die Bezeichnung eines geographischen Ortes oder eines staatsrechtlichen Gebildes, es wurde in literarischen Reflexionen zur Bezeichnung eines mythenhaft umrankten Gebildes, schließlich einer „Idee“. Und der intellektuelle und künstlerische Prozess dieser Überhöhung vollzog sich bezeichnenderweise in der Epoche der Destabilisierung und des Zerfalls der realen historischen Existenz dessen, was der Begriff bestimmte. Der Mythos irrte weiter durch die verzerrten geistigen Debatten, als sein historisches Substrat, die Monarchie, längst unwiederbringlich aufgelöst war. Salten hat in den Jahren und Jahrzehnten nach 1900 publizistisch einflussreich an diesem Österreich-Bild mitgearbeitet. Bemerkenswert vor allem durch den 1909 erschienen Band „Das Österreichische Antlitz“.

Dass Salten selber als Mensch und als Schriftsteller all das verkörperte, was man sich außerhalb Österreichs unter einem Österreicher vorstellte, bezeugen viele Äußerungen von Zeitgenossen. Unter ihnen die von Rilke, der über Salten an Hedwig Fischer schreibt:

„Ich hab seinen Umgang gern, in dem alle österreichischen Eigenschaften beisammen sind, gut gehalten und hell wie in einem Etui. Und in seinen Anschauungen ist so viel Liebenswürdiges, ohne daß er sich dabei etwas abhandeln läßt.“¹

Am Ende des Sammelbandes „Das Österreichische Antlitz“ steht ein Portrait unter eben diesem Titel.²

„Das Österreichische Antlitz“ ist das des Kaisers. Auch mit anderen Physiognomien, so Saltens Idee, ließe in einem Epochenarchiv von Gesichtern gleichsam sich österreichische Geschichte wie etwa diese zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts anschaulich erklären: mit dem Andrassys, des Grafen Taaffe, mit Girardi oder Johann Strauß etwa. Keine freilich ist markanter, „bodenständiger“ als die des alten Kaisers, dessen 60jähriges Thronjubiläum 1909 zu feiern war.³ Bodenständig ist Franz Josef, im Gegensatz zu fast allen anderen europäischen Regenten, durchaus auch seiner Herkunft nach; er ist in Schönbrunn geboren. Warum Franz Josef in solch charakteristischer Weise „ein Typus in Österreich“ ist, „diesem Lande eingeboren und verwurzelt“, darüber, so Salten, gibt sein Gesicht und seine Gestalt evidente Auskunft. Jeder muss es „für ein österreichisches Gesicht erkennen“; „eigentlich ein wienerisches Gesicht.“ Die Physiognomie des Kaisers österreichisch zu profilieren, dafür steht Salten zum Vergleich abermals der Regent Preußendeutschlands bereit. Hier der junge Franz Josef mit den „heiter schwellenden Lippen, mit den weichen, zärtlichen Linien, mit dieser sanften, gleichsam musikalischen Anmut“, dort der Prinz Wilhelm „mit dem schmalen, fest zusammengepreßten Mund, mit den streng in sich verhaltenen Zügen und dem gewissermaßen sachlichen Ausdruck.“ „Man könnte sagen: jenes ist ein katholisches und dieses ein protestantisches Antlitz.“ Auf den Bildern des Kaisers in Zivil „kommt's erst recht heraus [.] das kann nur ein Österreicher sein. Nicht wahr?“ Hat das suggestiv Überredende dieses parlierenden Feuilletonstils erst einen Anknüpfungspunkt, einen Auslöser gleichsam gefunden, gibt es kein Halten mehr: das ehrwürdige Prestige des jetzt, 1908, 60 Jahre regierenden österreichischen Kaisers wird nutzbar gemacht, das Österreichertum propagandistisch zu erhöhen. Es soll für Österreich werben. Saltens zwanglos konziliante Plauderei rückt dafür originell und unterhaltsam die mimischen und gestischen Details in den Mittelpunkt und verknüpft sie mit Wertungen, die traditionale

Mentalitäts- und Verhaltensformen und signifikanten Eigensinn moderner Vergesellschaftung kontrastiert.

„Wenn man die leicht geneigte Haltung des Kopfes, diesen unauffällig federnden, sorglosen und anmutigen Gang, dieses Sich - schmal - machen für österreichisch hält, dieses mit angedrücktem Oberarm, aus dem Ellbogen vollführte, runde Agieren, diesen um und um mit Freundlichkeit gepolsterten Stolz, diese verbindliche Kunst, lächelnd zu distanzieren, wenn man dies alles für österreichisch hält und dann erst den Kaiser beobachtet, merkt man erst, wie österreichisch Franz Josef ist, aber auch wie Franz - Josef - mäßig die Österreicher geworden sind [. . .] Österreichisch ist sein Hang zum Unauffälligen, sein kultivierter Geschmack, der allem Gellenden, allem Schmetternden, allem Unterstrichenen und überlaut Betonten abhold ist. Österreichisch, wie seine Haltung, die nicht bolzengerade, nicht ‚stramm‘ mit aufgeworfenem Kopf soldatischen Geist zu markieren strebt, ist seine Diskretion, die vor allem Theatralischen, vor allem Exaltierten als vor etwas Unmöglichem scheu zurückweicht. Österreichisch ist dieses subtile Taktgefühl, das in Befangenheit gerät, wenn es repräsentierend obenan stehen soll, dieses Taktgefühl, das eher schüchtern wird, als daß es vermöchte, aufzutrumphen. Österreichisch ist diese Art der gleichmäßigen, lautlosen Arbeit, dieses treue Hängen an ein paar Gewohnheiten, an ein paar lieb gewordenen Erdenplätzen. [Wien – Ischl – Ischl – Wien.] Und dieses zuverlässige Zufriedensein in den alten Gewohnheiten und in den alten Wohnungen ist österreichisch. Österreichisch ist auch diese Kultur der Seele, die es vermag, daß man die schwersten Dinge mitmacht, durchmacht, und der Welt doch immer ein lächelndes Antlitz zeigt. Und dieses Ablehnen allzu laut schreiender Lobredner, dieses stille Beiseitegehen, dies Einsamkeitsleben ist österreichisch.“

Plakatiert wird hier der österreichische Kaiser als Inkarnation aller inneren und äußeren Eigenschaften des Österreichertums. Werbend herausgestellt wird der Kaiser nicht als Führer und Regent eines Reichs, sondern als Verkörperung, als – eine Saltensche Lieblingsvokabel – als „Extrakt“ der Gemütskräfte – nicht aller Völker seines Reichs, wohl aber der spezifisch österreichischen, die es ihm ermöglicht, das vielgestaltige Ganze auch zusammenzufassen. Bedeutsam erscheint hier „das Österreichische“ nicht als viel umstrittener expliziter oder impliziter Dominanzanspruch des Deutschösterreichertums in der Vielvölkermonarchie, sondern als natürliche Designation des Herrschens aufgrund gemüthafter, charakterlicher Befähigung. Dies geschieht durchaus, so scheint es, mit einem frühen Verständnis wirkungsbewusster public relations. Der Kaiser und das Land, die Menschen spiegeln sich ineinander, in jedem Österreicher begegnet man Franz Josef. Einem Verkaufsgespräch gleichsam nachstrukturiert vollzieht sich diese „Verwandlung“ in der lockeren Textur von Saltens sprachlicher Ausdrucksform. Was am Anfang noch als Voraussetzung und Annahme stipuliert wird, wird schnell zur bestimmten These, zu Proklamationen des Österreichischen, zum parataktischen „Österreichisch ist . . .!“ Auch seinerzeit schon verfügbare Klischee werden dabei ausgewalzt, in persuasiver Redundanz verwendet, Tantologien dabei nicht scheuend, manche aparte begriffliche Rundung wird hinzugefügt, aber die Thesen werden vielfach auch „einleuchtend“ physiognomisch differenziert.

Das belebte Plakat des Kaisers soll für die Kultur, wohl gerade auch für die sonderliche künstlerische und literarische Kultur dieses Österreichertums sowohl gegenüber den westeuropäischen Nachbarstaaten wie gegenüber dem kraftstrotzenden deutschen Nachbarvolk werben, die diese österreichische Monarchie als Hort des ancien regime und als diffizilen anachronistischen Problemfall in Europa sehen.

Die implizite Pointe, die hier vor allem gegen den deutschen Kaiser gerichtet ist, ist unüberhörbar.⁴ An dem nimmt Salten im „Buch der Könige“ im Besonderen seine Zwanghaftigkeit und seinen posierenden Habitus wahr; einer, der „zu einer majestätischen Herrschermiene sich zwingt“, einer von jenen, „die ihre eigene Wirkung auf andere ständig

kontrollieren“, ein „disparater“ Mensch, so Salten, der ihn an den „korsischen Parvenu“ erinnert. Jenes Beiseitestehen, das „Einsamkeitsleben“ des Österreicherers verklärt das Kaiser-Portrait zu spezifisch kultureller Symbolik, differenziert von praktischer Tüchtigkeit, ökonomischem und politischem Fortschritt und öffentlichem Sich – geltend – machen. Gerade in diesem Mangel an Bereitschaft und Fähigkeit zu öffentlicher Erklärung und Kontroverse sieht Salten eine Mentalitätsbestimmung des Österreichischen. Sie gereicht ihm zwar kulturpsychologisch, nicht aber künstlerisch und politisch innovativ, im Zeitalter der Manifeste, Kampagnen, Nationalismen- und Gruppenbildungen zumal, zum Vorteil. Auch hier ist zum genaueren Verständnis der Propaganda intertextuell das Portrait des deutschen Kaisers von Bedeutung. Das erste, was Salten physiognomisch an ihm markant erscheint, ist dessen Schnurrbart, „hochfahrend, jäh und drohend“, „einfach ein Programm, eine sichtbar gewordene, emporgezwirbelte Gesinnung.“ Wie anders der Österreicher! Anmut und Sorglosigkeit im Verhalten des kaiserlichen Protagonisten kennzeichnen diese kulturpsychologische Prädestination, den (selbst)-zufriedenen, gepolsterten Stolz, kennzeichnen aber auch, so wurde im vorherigen Abschnitt über Saltens frühe literaturkritische Erklärungen noch offenkundiger, sein eigentliches Kunstdefizit, (sein Politikdefizit!) seinen Antiavantgardismus. An die Stelle von Kultur (und stets ebenso auf die Politik zu beziehen) als Streitpotential und artikulierter Antithese tritt, so Saltens Portrait, in Österreich der „kultivierte Geschmack“, der das Mögliche und vor allem das Unmögliche kategorisch und reflexhaft bis in den Verhaltenshabitus hinein definiert. Es ist eine Kategorie mit substantialistischen Prämissen, die Kultur – vom Monarchen eines jahrhundertealten Herrscherhauses repräsentiert – in den „bürgerlichen“ Alltag hineinholt. Mit Nachdruck betont Salten, dass es sich nicht um eine bloße Nachahmung des Kaisers handelt. „Hier aber ist kein Zwischenraum, der eine kopierte Art vom wahren Wesen trennt.“ Wiederum anders im Preußendeutschland: unter dem Regiment Wilhelms haben „die Schnurrbärte einen fabelhaften Aufschwung genommen [. . .] Man kennt den Untertan, wenn man seinen Schnurrbart kennt.“ Menschliche Konzilianz, Kultivierung, Geschmack, vom Kaiser, an den „eine tiefe Verwandtschaft des Blutes und der Rasse“ alle Österreicher binden, personifiziert, bilden derart einen hartnäckigen Widerstand gegen die kritische Modernität der Kultur, zugleich freilich auch einen Widerstand gegen deren offizielle, repräsentative und modische Denaturierung. „Österreich“ wirbt in diesem Portrait des Kaisers gleichsam für einen vorästhetischen Impressionismus als Antithese, ja als Refugium gegenüber moderner Vergesellschaftung und Rationalisierung auch in der Kunst in einer Form, die die Sozialpsychologie Arnold Gehlens etwa ein halbes Jahrhundert später „kulturelle Entlastung“ nannte.

In einem solchen Verständnis der hier offensichtlich proösterreichischen Kundgebung Saltens sind intertextuelle Bezüge (vgl. 6.3.2.) natürlich mitgelesen. Sie verweisen zum einen auf sachliche Probleme, die Salten andeutet, kaum aber explizit, sie verweisen zum anderen aber auch schon auf die ideologische Ambivalenz seines Österreichertums.

Sicher nimmt diese Präparierung des Österreichertums in Saltens Portrait literarische Motive des 19.Jahrhunderts auf, wie sie in der Einleitung zu diesem Kapitel dargestellt worden sind. Diese hatten freilich sehr reale Entsprechungen im Wienertum, unter den „vornehmen“ Wienern wenigstens, so Salten, unter denjenigen, „die das Wienertum Schuberts, Lanners und der Strauß-Walzer repräsentieren.“ „Die waren wie er“, wie der Kaiser. Deutlich wird, wie sehr ein Künstler der Jahrhundertwende (ein jüdischer Künstler!) wie Salten das Österreicher- bzw. Wienertum des 19.Jahrhunderts identifiziert und homogenisiert zunächst durch den Kaiser, seinen regierenden Repräsentanten. Sodann aber auch durch seine kulturellen Bezüge, mit der 1908 im Wien Luegers freilich vielsagenden Beschränkung auf die „vornehmen“

Wiener. Ein Österreichertum offenbar, das er und andere sich malten, synthetisierten. Um 1900 – „die Zeit aber rollt unaufhaltsam dahin. Und wahrscheinlich gibt es heute schon einen anderen, einen neuösterreichischen Typus“ – . . . um 1900 also, als diese Fiktionen langsam offenbar wurden, erscheint ihm der Kaiser Franz Josef, erscheint ihm mithin auch das Werbe-Plakat, das er eingangs entwarf, dann doch wie eine Figur in einem Biedermeier-Gemälde, wie eine „Kriehuber - Figur“.

Salten's Feuilletonismus vermag solche Stimmungen und Bezüge, kritische und affirmative reflexionslos meist ineinander übergehend, oft sehr fassbar und anschaulich darzustellen. Als Österreicher – wenn ihn, den jüdischen Künstler, jene Neuösterreicher als Deutschösterreicher gelten ließen – hat er sich zu dem, was der Kaiser an österreichischer Kultur repräsentierte wohl gern und leidenschaftlich bekannt (vgl. dazu auch einleitend 2.2.1.). Als Schriftsteller und Literaturjournalist konnte er dies aber nicht ohne Vorbehalt. Jenem Immobilismus des steten Sich – ein – Findens „in den alten Gewohnheiten und in den alten Wohnungen“, das ihm hier so österreichisch gemütvoll und verlässlich erschien, hat er vielfach, auch in den Beiträgen zu dem „Österreichischen Antlitz“, deutlich widersprochen. In dem Namen „Radetzky“ klang Salten alles auf, was dem österreichischem Wesen auch mangelte:

„In dem Namen ist eine große Kraft: Radetzky. Sein Klang hat etwas Couragiertes. Er tönt wie heller Trommelschlag, und eine Trompete schmettert dazu [. . .] Ein Feldherr [. . .] Unsere Zeit kennt keine Feldherren.“⁵

Nur teilweise und ambivalent und gleichsam nur im feuilletonistischen Diskurs erscheint Salten also diesem gegebenen Österreichertum assimilierbar. Im Portrait des Stelzer im Rodaun, das Salten das „Wirtshaus von Österreich“ nennt, wird diese Differenz von feuilletonistischem und ideologischem Diskurs greifbar.⁶ Es soll hier dem Kaiser-Portrait als ein anderes „österreichisches Antlitz“ kontrastiert werden.

Salten schildert die bewegte Szenerie des Wirtshausgartens . . . „Der Kleine da mag ein Liechtenstein, der andere ein Auersperg sein, der hübsche Pagenkopf dort ein Taxis. Diese kleinen Buben werden nebenan in der Jesuitenschule erzogen. Fünfzig Schritte vom Stelzer liegt das Kalksburg Kloster, darin diese Kinder aufwachsen, die jetzt schon so offiziell und so österreichisch aussehen.

Kalksburg . . . in dieser Küche wird der österreichische Geist zubereitet, wird gemischt und gewürzt, gedämpft und abgebrüht. In die Jesuitenschule gehen alle, die geboren sind, dieses Land zu regieren. Katholische Verhaltenseigenheit, Kunst des Lavierens, innerliches Gebundensein, Technik der kleinen Lüge und der feingesponnenen Intrigen, Demut und Beschränktheit, Stolz und Gehorsam, Andacht, Aberglaube, Snobismus, Weisheit und Mißtrauen, Liebe zu allem Hergebrachten, Widerstand und Tücke gegen alles Neue, und noch viele andere Dinge werden hier in die Menschen gepflanzt, Dinge, die man bei uns sogleich begreift und erkennt, wenn man nur ‚Kalksburg‘ sagt. Hier wuchsen die Gegner Josefs des Zweiten auf, hier wurden die Minister des Kaiser Franz, die Diplomaten des Kaisers Ferdinand, die Ratgeber, Botschafter und Statthalter Franz Josefs erzogen. Von hier aus nahmen sie ihren Weg. Und ihr erster Weg war immer zum Stelzer. Hier ward, in der Kalksburg Jesuitenschule, der staatsmännische Geist gebildet, der die Habsburger Monarchie vom Deutschen Reich löste, der nach Achtundvierzig die Reaktion verhängte, der auf den lombardischen Schlachtfeldern unser Blut vergoß, der gegen das protestantische Preußen trieb und uns zu Königgrätz brachte. Hier wird das pfaffenbeherrschte, christlich-soziale Österreich jetzt machtvoll wieder aufgerichtet. In dieser Waffenschmiede der Jesuiten wird unser Adel für Rom und seine Kirche gerüstet.“

Was zunächst wie eine belanglos hingeworfene Schilderung einer improvisierten Kinderspielerei klingt, was sich ausnimmt wie ein subalternes Genre-Gemälde des ancien regime, das schlägt plötzlich um in gereizte Attacke. Auf die heitere Szenerie des Wirtshausgartens fällt, unvermittelt, der Schatten düsterer Diagnose und Prophetie österreichischer Geschichte und Gegenwart. Die bloße Nennung eines Namens scheint, der Impulslogik des feuilletonistischen Diskurses folgend, zu genügen: Kalksburg. Der vornehm reservierte Bezirk des Jesuitenstifts in unmittelbarer Nähe des Stelzer provoziert. Kalksburg, so wird hier erkennbar, ist der Name all dessen, was Salten an Österreich als einem staatlichen und gesellschaftlichen Gebilde problematisch erscheint. Der Name zeichnet realgeschichtlich für Salten die Depressionskurve der österreichischen Monarchie seit Josef dem II. in der Serie aller markanten Niederlagen, zu denen bemerkenswerterweise auch die schuldhaften Trennungen vom Deutschen Reich gehören. Der Geist von Kalksburg ist mental und gesellschaftlich Ausdruck einer pathologischen Markierung österreichischen Geistes in seinen Eliten. Was Saltens Wirtshausfeuilleton hier so düster erregt, ist zweifellos die konfessionell katholische Bestimmung dieses Geistes und dieser Erziehungsmacht, die Österreichs Geschicke lenkt. Sie lenkt sie noch immer und sie schöpft neue Kraft aus der neuösterreichisch-kleinbürgerlichen Antisemitenpartei der Christlichsozialen, deren historische Bedeutung, deren „Modernität“ Salten – und darin ist er noch ganz den Konventionen eines liberalen jüdischen Intellektuellen verpflichtet – nicht begreifen kann. Seine Invektive steigert sich zu einem Pathos der konspirativen Anklage gegenüber dieser so diskret wirksamen katholischen Institution. Kalksburg als ein anonym, monströs kafkaesker Machtapparat im Zentrum der österreichischen Monarchie. In der insistierenden Kritik, von aufklärerischen Grundmotiven und Feindbildern geleitet, wird nicht nur der politische Widerspruch gegen die klerikale Verfassung dieser jesuitischen Führungsakademie des Staates hörbar, sondern auch der Widerwille gegen die unmilitante und dennoch hartnäckige Exklusivität dieses ungreifbaren geistlich-weltlichen Zirkels. In Kalksburg wird, so Salten, jener Initiationsritus vollzogen, der den österreichischen Adel auf römisch-katholische Kirchenobödienz verpflichtet. Die Prinzipien sind hier so unwandelbar wie das gesellschaftliche Personal, das sie für die Leitung des Staates rekrutiert und bildet und das schon physiognomisch, in seinen Gesichtern so abgerichtet, so charakteristisch und offiziell österreichisch ihm erscheint. Saltens unverhohlenen Zorn erregt – neben seinem Antiklerikalismus – vor allem wohl diese fest zementierte Rekrutierungsprozedur, die Identifikation von deren sozialem Substrat und deren Bildungskriterien mit dem Österreichertum. „Nur zu begreiflich“, so Salten in „Wiener Adel“ mit revolutionärem Ingrim, „wenn der Adel mit den Pfaffen übereinstimmt, daß diese Welt aufs Beste eingerichtet ist, und daß es Sünde wäre, an dem ‚Bestehenden‘ zu ‚rütteln‘!“⁷ An dieser historisch fest statuierten Privilegstruktur von Adel und Kirche in Österreich, der im Vergleich zum übrigen Europa einzigartig „strengen Sonderung der Gesellschaftsschichten“⁸ bricht sich alles intellektuelle, moralische, politische oder auch künstlerische Avancement, weil es kränkend die Kriterien der Wertung und Zulassung vor allem mit dem Geburtsprivileg starr verknüpft. Tradition, das wusste Salten nur zu gut, bedeutet bei aller zu Bildern verdichteten „Lebensfülle“, die die feuilletonistische Betrachtung reizt und reizvoll macht, auch Tradierung des gesellschaftlichen Vorurteils und des Privilegs. Darin vor allem scheint Salten „Widerstand und Tücke gegen alles Neue“ dieses „Kalksburger Systems“ als österreichische Malaise begründet. So regelmäßig wie hilflos (und folgenlos für den Feuilletonismus) ist darum auch die Kritik an der geistigen Trägheit, dem Mangel an Bildung und intellektueller Neugier in Österreichs Aristokratie. Auch in einigen dramatischen Versuchen Saltens wie den drei Einaktern „Vom andern Ufer“ (insbesondere „Graf Festenberg“ und „Der Ernst des

Lebens“) ist aristokratisches Milieu und Verhalten Gegenstand der Kritik.⁹ Auch durch fremde Notabilitäten, will die Wiener „haute aristocratie“, ganz anders als das vornehme Publikum etwa in London, Paris, Petersburg oder Berlin, so Salten, nicht „geniert sein.“ Mit dem Tod des Kronprinzen, so Salten weiter, zerstoßen letzte Versuche „Männer von Geist neben Männern von Herkunft zur Geselligkeit heranzuziehen.“¹⁰ Pointiert ist hier, wie in anderer Weise auch in dem Kaiser-Portrait, ein sozialkritisches Motiv von Saltens Österreich-Bild. War es dort das (luegersche) Neuösterreichertum, gegen das sich Saltens Austriaismus wandte, so ist es hier ein sesshaftes Altösterreichertum gleichsam, mit dem Salten sich nicht befreunden kann. Zwischen beiden sucht Salten einen Platz für eine eigene Macht, für die der selbstbewussten Kultur und des Intellektuellentums. Mit dem verstorbenen Kronprinzen und dessen Ambition scheint ihm – unausgesprochene Kritik damit auch an dem alten Kaiser – eine letzte Chance dahin, durch den Kontakt von „Geist und Herkunft“ Österreichs zu modernisieren. Wie charakteristisch Salten von dem Bewusstsein dieser neuen und modernen Macht geprägt ist, als jüdischer Intellektueller und Künstler in Österreich zumal, kennzeichnen seine Epochalisierungen österreichischer Geschichte im 19. Jahrhundert. Die Kaiser-Franz-Zeit: beseelt durch Innigkeit der Verbindung von Kavalieren und Künstlern. Achtundvierzig: der Sieg des ancien regime. Die 60er und 70er Jahre: „... in denen Österreich einen geistigen Aufschwung und geistige Befreiung erlebte“ (so im Bösendorfer-Portrait in den „Geistern der Zeit“). Die 80er und 90er Jahre: „eine trübe, lauwarne Zeit.“

Der schnelle, ganz unvorbereitete Wechsel des Themas vom freundlichen Bilderbogen junger Köpfe der österreichischen Hocharistokratie im Wirtshausgarten des Stelzer zum politischen und gesellschaftlichen Raisonnement markiert anschaulich die erwähnte Differenz und die Widersprüchlichkeit zwischen den literarischen Motivationen des Wiener Feuilletons und dem ideologischen und insgeheim sozialkritischen Diskurs in Saltens journalistischer Arbeit über Österreich. Das traditionsverbürgte Prestige klangvoller Namen liefert seiner feuilletonistischen Plauderei Anhaltspunkte und Motive – wie sieht ein Auersperg aus, wie ein Liechtenstein oder Taxis? Er bedient sich dort in der sanktionierten Galeriewelt der noblen Familien, um sie im gleichen Atemzug auf der Ebene ihrer legitimistischen Machtverkörperung fast als gar nicht unterscheidbar, schon in jungen Jahren als gesichtslos, unindividuell und uniformiert, physiognomisch wie geistig, zu denunzieren; um sie, weiter im folgenden Absatz, als Exponenten des ancien regime bloßzustellen.

Deutlicher noch einmal wird diese Reibung zwischen dem Österreich-Feuilletonismus und dem ideologischen Ressentiment bei Salten in seinem Mariazell-Portrait im „Österreichischen Antlitz“.¹¹ Saltens prinzipieller, sein stets reagierender Antiklerikalismus motiviert hier gerade das Verdikt über das katholische Österreichertum.¹² Mit Mariazell, so hebt er in der Einleitung hervor, hat man den „Schlüssel zu einer der innersten Kammern des österreichischen Herzens“ in der Hand. Salten beschreibt sehr farbig und mit einer novellistischen Prägnanz der Stimmungsschilderung den Zug der Prozessionen, die sich von allen Seiten der Wallfahrtskirche nähern, die Landschaft um sie herum, die Spannung und Andacht der Gläubigen.

Saltens Weg nach Mariazell ist freilich nicht der des glaubensfrommen Österreicher, für ihn beginnt „hinter Mürzsteg, wo an den Tannenweg gelehnt das kleine Jagdschloß des Kaisers mit geschlossenen Fenstern schlummert, hinter Mürzsteg also beginnt die Jetztzeit, das Heute, das zwanzigste Jahrhundert, so langsam zu versinken. Und bis man in Mariazell ankommt, liegt es weit zurück.“ Dort angekommen schreitet man „den Hügel niederwärts, geht die Anhöhen zum Wald hinauf: überall sieht man die Kirche, sieht ihre drei

stolzen Türme emporragen. Sie beherrscht das Land! Man schaut in dies Gewimmel von zahllosen Menschen, schaut auf die Wagen, die von allen Seiten heranrollen, auf das Treiben vor den Buden, und man versucht ein paar Namen zu denken, versucht sie laut auszusprechen, hier in dieser vom Duft des Weihrauchs, vom Geläute der Glocken erfüllten Luft: Friedrich Schiller . . . richtig, den hat ja ein strebender österreichischer Geistesritter neulich im Wiener Rathaus zum Katholischen gemacht. Zum Ehrenbürger von Mariazell. Aber andere: Pasteur . . . Nietzsche . . . Oder: Ojama . . . Togo . . . oder Stendhal . . . Maupassant . . . Zola . . . Sie haben hier einen fremden Klang, wie von weither, aus fernen Ländern, das gar nicht an diese Landschaft grenzen. Namen aus dem neunzehnten Jahrhundert, die hier noch nicht, noch lange nicht angebrochen ist. Namen, die man aus einer Erinnerung holt, aus einem Bewußtsein, das selbst einzuschlummern beginnt, hier in Mariazell. Dort aber zieht am Saum des Waldes, eine neue Prozession heran. Seidene Kirchenfahnen, die sich bauschen, rote Fahnen, blaue Fahnen, mit baumelnden Goldquasten. Gesang und Glockengeläute. Nächstens aber kommt die Eisenbahn auch hierher, und die Massenzufuhr per Dampf, die sie in Lourdes jetzt eingestellt haben, lebt in Steiermark wieder auf. Dann wird man rascher noch als jetzt, und mit allem modernen Komfort aus der Jetztzeit, in die Vergangenheit hineinfahren können.“

Nachweise genauer persönlicher Kenntnisse zunächst auch hier, Beteuerungen liebevoller Vertrautheit mit Landschaft und kaiserlichen Refugien. Die Stadt Wien liegt weit zurück, bald hinter ihr, „hinter Müritzsteg“, aber beginnt eine andere Welt. Zwei Welten also: die Stadt Wien eine, wenn auch offenbar heikle, gefährdete Bastion der „Jetztzeit“ und in der sie umschließenden Provinz eine Welt der Vergangenheit, der Vorvergangenheit, so scheint es. Ihr Zentrum das österreichische Erzheiligum Mariazell. Salten schildert die Szene dort und er widersteht hier, was er sonst selten tut, der Versuchung, das Treiben der Massen lebensphilosophisch zu illuminieren. Stärker ist hier der ablehnende Affekt, der kritische Impuls. Widerspenstig versucht sein Feuilleton hier abgewendet von dem katholischen Simsalabim des Wallfahrtsortes, das er so anschaulich und intim österreichkundig schildert, einen gegenwartsbezogenen Diskurs durchzusetzen. Unüberhörbar ist die Gegenwehr, denn er weiß, dass das nicht nur bigotte Zauberei ist, die hier um das österreichische Erzheiligum herum betrieben wird, sondern dass das im christlich-sozialen Österreich durchaus eine aktuell bedeutsame, volkstümliche Renovation katholischen Kulturbewusstseins demonstriert. Er weiß und hier wird das Plädoyer auch schon etwas resignativ und zynisch, dass das Lügenhafte dieses Spuks eine Unzerstörbarkeit besitzt. Eisenbahn und aller technische und rationale Fortschritt, der bald auch Mariazell erreichen wird, wird dem nichts anhaben können. Was hier unappellierbare Gewissheit wird, ist, dass Österreich zu aller kritischen Tradition des Geistes seit Schiller, so Salten, quer steht. Hier zeigt sich dieses Österreich als unangefochtene Festung der Gegenreformation und des antiaufklärerischen, des österreichischen Barock. Was Salten diesem traditionell glaubensfrommen, aber auch kulturpolitisch regsamen katholischen Österreich entgegensetzt, bleibt hier, wie vorher schon, recht unkonkret und parolenhaft: die Jetztzeit, das Heute, und Namen, die scheinbar die Hohlräume dieses „Neuen“ füllen sollen. Klar wird immerhin, dies markieren Saltens Ausführungen, was für eine starke und höchst resistente Feindschaft gegenüber Moderne und Fortschritt, deren Zusammenhang Salten positiv festhält, die „innersten Kammern des österreichischen Herzens“ bestimmen. Eine Desillusionierung, zumindest eine Ambivalenz, die hier ideologisch gegenüber Saltens früherem ästhetischen Versuch eine österreichische Kunstmoderne aus autochthonen Traditionen zu propagieren deutlich wird.

Feststellungen darüber, welche Bedeutung der Tradition in der Kultur und im öffentlichen Leben der österreichischen Monarchie zukommen, bleiben in Saltens Feuilletonismus schwankend. Gegenüber dem, was ihm bedenklich und unheilvoll an den überlieferten Gesinnungen des Österreichertums erschien, artikuliert die Einleitung

zu Saltens „Thronrede“ - Feuilleton eine pathetische und eine höchst respektvolle Rezeption von Traditionsbeständen österreichischer Geschichte.¹³

„Das sind nun wieder sechs Jahre her, seit der Thron zuletzt hier aufgerichtet ward, wie heute, in diesem alten Prunksaal, damit der Kaiser von seinem Herrschersitz aus so feierlich zum Reichsrat spreche. Eine Formalität. Aber sie bedeutet so viel. Ist das äußere Zeichen einer Idee, die ihren Tiefsinn und ihren Pomp nicht anders mitteilen kann, als durch feierliche äußere Zeichen. Daß weiße Straußenfedern den Baldachin zu des Kaisers Häupten krönen, spricht vom Wappenschmuck, ritterlicher Helmzier von einst. In der Gegenwart heraldisch beredsame Vergangenheit. Daß die Garde dasteht, den Säbel gezückt, eine Formalität; aber das äußere Zeichen einer Idee. Daß der Mann zur Rechten des Thrones in seinen Händen das blanke Reichsschwert hält, während der Kaiser spricht, eine Formalität. Denkt man der Stadt, die jetzt im Drang des geschäftigen Tages tausendfältig da draußen diesen Saal umbraust, denkt man über die Stadt hinaus, weit in die Ferne, zu anderen Städten, zu den Provinzen, millionenfach bevölkert und belebt, und öffnet sein Auge dann dem Bilde wieder, das dieser Saal hier bietet, dann ist dieser ganze Raum hier die Szene einer bedeutenden und erhabenen Handlung, ist erfüllt von Sinn und Bedeutung, jede Geste schwer von Inhalt, beredsam durch die Kraft des langsam Gewordenen, beladen von Erinnerung, von Vergangenheit ganzer Völker, bedeckt von den Spuren verjährter Kämpfe um Recht und Vorrecht. Man kann menschliches Gepränge belächeln, kann für sich den äußeren Glanz eines Schauspiels mit einem ironischen Wischer auslöschen und sich damit das Blinzeln geblendeter Augen sparen. Aber es zeigt von wenig Witz, so witzig zu sein. Und von wenig Lebensgefühl, die Schönheit solcher Lebensfülle zu verkennen.“

Wie in einem feierlichen Introitus setzt Saltens Darstellung ein. Die erhabenen hypotaktische Satzkonstruktion scheint ihm am ehesten das Maestro der Stimmung auszudrücken. Der stets wirkungsbedachte Sprachkünstler im Feuilleton lässt dann aber Serien elliptischer Satzformen (Parallelismen, Archaismen, Anakoluthe) folgen. Das Pompöse des Rituals scheint Salten bis in das erkennbare Bemühen um syntaktische Rhythmik hinein bedeutsam genug, um es sprachlich nachzudrechseln. (Für die Formulierung „denkt man der Stadt“ empfangt er wohl zurecht die Strafe, die Karl Kraus so oft an ihm vollzog).

Wahrhaft verherrlicht wird hier das österreichische Kaiserreich, verkörpert in dem Monarchen, „gehüllt in den ältesten Purpur Europas“, dargestellt in all den bedeutsamen Ritualen und Insignien seiner glanzvollen Macht. Salten verteidigt dieses hochsymbolische Zeremoniell nicht nur weil es so viele ausdrucksvolle Leit motive der Geschichte der österreichischen Monarchie vorstellt, sondern weil es ihm darüber hinaus als Ausdruck von „Lebensfülle“ gilt. Tradition imponiert Salten als bilderreiches Sediment des „Lebens“. Darin offenbaren Saltens so oft lebensphilosophische Deutungen eine reaktionäre Tendenz.

Im feuilletonistischen Schreiben aber erzielt diese Traditions - Emblematisierung eine expressive Funktion insbesondere da, wo sie als etwas Beharrendes, Determiniertes und Heteronomes unter einen Spannungsbogen mit dem Sichverändernden und Kontingenten gestellt wird. „Unbewegt und hoch über jedem Niveau, auf dem man noch nach Wirkung strebt, klingt seine Stimme. Unnahbar für Zustimmung und Beifall“, so Salten über die Thronrede des Kaisers, so, ließe sich zugespitzt sagen, der stets wirkungsbedachte über den, der sich jedes Wirkenwollen verbietet. Im Begriff der „Wirkung“ scheint jener Spannungsbogen noch einmal konkreter auf. Er scheint nicht nur das Verhältnis der Darstellungselemente im Feuilleton zu betreffen, sondern dieses selber als Textgattung in der Wiener Presse um 1900. Es tritt als attraktives und höchst individualisiertes

literarische Medium der modernen Massenpresse in ein wirkungsintensives Verhältnis zu der von jedem subjektiven Wirkungskalkül freien Institution der jahrhundertalten Dynastie in ihren zahllosen Erscheinungsformen allein im Stadtbild Wiens, derer sie sich vielfach auch als Stoffe und als Kulisse bedient.

Perspektivwechsel und Überblendungen schaffen, so ist gesagt worden, für die literarische Machart der Texte Möglichkeiten für vielfältige und wirkungsberechnete Kontraste und Verweise. So gehandhabt wird Tradition ästhetisch figurierbar, das Zeremoniell gleicht in Saltens Feuilleton der tonlosen Choreographie eines historischen Dramas. Diese Perspektivwechsel und Überblendungen von Anschauung und Reflexion, von historischen Zeitstufen waren, wie man sah, auch ein wirkungsvolles Stilmittel in Saltens Mariazell-Porträt. In seiner inhaltlichen Tendenz freilich wurde dort einem Kernbestand österreichischer Tradition, ihrem kirchlich-katholischen Wesen, eine Absage erteilt, weil es der intellektuellen Moral des Fortschritts sich stets widersetzt habe. Im Thronrede-Feuilleton indes feiert Salten hymnisch das so vielgestaltige und imposante Traditionskostüm der katholischen Monarchie und nimmt sie vor intellektueller Infragestellung in Schutz. Durchaus nachvollziehbar ließen sich jene Kategorien von Sinn, Erhabenheit und Lebensfülle auch für die feuilletonistische Interpretation des katholischen Zeremoniells nutzbar machen. Daran aber, so scheint es, hindert den Feuilletonisten ein Vorbehalt aufklärerischer Gesinnung, die in Saltens Lebenserfahrung (vgl. den Abschnitt zu seiner frühen Biographie) zudem wohlbegründet war. Anerkennung widerfährt der österreichischen Tradition, die mit der Institution der Monarchie und der Person des Kaisers Franz Josef verbunden war aber nicht nur, weil Salten sich ihr wie alle jüdischen Liberalen politisch anvertraut hatte, sondern durchaus auch aus Motiven einer antiliberalen Weltanschauung, die sich gegen rationale Besinnung zur Verteidigung von Ideologemen wie „Lebensgefühl“, „Lebensfülle“ u.ä., in denen Tradition sich offenbare, aufgerufen fühlt. Hierin kommt ein ambivalentes Leitmotiv von Saltens kulturkritischen Äußerungen zum Ausdruck, ein markantes Kennzeichen auch seines Bildes von Österreich. Dessen Traditionalismus war ihm beides: „beredsam durch die Kraft des langsam Gewordenen“, durch die „Lebensfülle“, die sich darin verkörperte, zugleich aber auch in seiner Stagnation, in seiner starren gesellschaftlichen Hierarchie und dessen Vorurteil, ein Gebilde von Leblosgkeit, das er verurteilte. Auch in dieser Differenz der Gesichtspunkte scheint zum einen ein „beredsam“ ästhetisches und zum anderen ein ideologisches Interesse, vielleicht ließe sich auch sagen ein professionelles und andererseits ein biographisches Interesse wirksam, das Saltens Österreich-Bild charakterisiert. Offenbar wird hier – wie mehrfach schon vorher und in seinen späteren schriftstellerischen Arbeiten noch genauer zu akzentuieren – die Prägung von Saltens Denken durch einen unexplizierten lebensphilosophischen Gedanken, der im Diskurs des Feuilletons Vielerlei und Widersprüchliches kennzeichnete und mit variablen Bewertungen operierte. Ein Gedanke aber, der, so scheint es vor allem, jene ungeklärten Differenzen trügerisch synthetisierte.

Die metierhaft affirmative „Verwendungsfähigkeit“ von Traditionszeremonien einerseits und die kritische Reserviertheit des modernen Intellektuellen andererseits wird deutlicher noch in Saltens „Hofball“ - Feuilleton.

Mit der „Demokratisierung“ des Adels am Ende des 19. Jahrhunderts werden Differenzierungen, Abstufungen, menschliche Verhältnisse auch in der Kaste der vornehmen Gesellschaft Wiens erkennbarer. Zum Hofball werden auch Journalisten von bürgerlichen Zeitungen zugelassen. Saltens Feuilleton „Hofball“¹⁴ führt in die Stimmung des außerordentlichen Ereignisses in der vergegenwärtigten, verknäpften Syntax des Reporters ein, stimulierend und doch um Distanz bemüht:

„Ein sehr hoher Saal, schimmernd weiß, goldfunkelnd, von breiten Lichtwellen übergossen. Großzügige, aber doch auch banal gewordene Pracht. Prunk, der durch enorme Dimensionen wirkt, mit einförmigen Ornamenten sich begnügt. Goldene Leere. Purpurne Endlosigkeit.“

Wer überhört die Stimme des Radioreporters, der hier den genannten Hörern einleitend den Rahmen des festlichen, hochoffiziellen Ereignisses nahe zu bringen versucht: Die Beschreibung beschreibt nicht nur (bis auf das hier fast banal wirkende „ein sehr hoher Saal“), sie bringt auch, im ersten Satz schon, sich steigernde synästhetische Bewegung in die Szenerie. Antithesen, Assonanzen, rhythmische Syntax steuern auf einen Höhepunkt hin. Der Feuilletonist drapiert die überaus kostbaren Materialien, facettiert Farben, entwirft die Perspektiven und Räume, aber er verhehlt auch nicht einen eigenen Standpunkt. Höchst suggestiv, beschreibend und kommentierend eingeführt, erscheint er sowohl als eine intellektuelle Distanz wie als Distanz und Verlorenheit des Betrachters in den Räumen dieses grandiosen Schauspiels.

Der Reporter schildert den ungeordneten Tumult zu Beginn der Veranstaltung, der noch nichts davon ahnen lässt, dass hier die erlauchtsten Namen des Landes sich zusammenfinden. „Sie müssen, um zu wirken, einzeln erscheinen.“ Das veranlasst die beginnende Zeremonie dann auch. „Die Zeremoniäre“ treten ein, „legen eine Bresche in die dichte Menschenmauer [. . .] Stille wird es.“ Salten schildert die exakte Choreographie, die die Menschenmasse bewegt und formiert, im Stil einer Theater- und Ballettrezension, die gleichwohl die reporterhaft fesselnde präsentische Sprachform festhält. Sie schafft das Ereignis vor dem inneren Auge des Lesers noch einmal nach mit einer eigenen Dramaturgie. Der Blick wechselt zwischen der Totale, einzelnen Ausschnitten und mikroskopischer Aufnahme. Das „eigentümlich verdonnerte Dastehen“ der edlen Frauen, wenn der Kaiser sich nach einer kurzen persönlichen Unterhaltung weiterwendet. Benommenheit, Beschämung, manche der Ohnmacht nahe. Alle Männer in „Habt Acht“-Stellung.

Aber, „dann ist da noch Einer, der trotz seiner Uniform nicht ‚Habt Acht‘ steht. Graf Thun. Zwar nur ein Rittmeister bei den Windischgrätz-Dragonern aber nebenbei uralter Adel, enorm reich, Vliesritter und ehemals Ministerpräsident. Sein glattes hochmütiges Gesicht blickt mit gerunzelten Brauen und mit dünnen zusammengepreßten Lippen auf alle Menschen nieder, die er fast sämtlich um ein gutes Stück überragt. Wie der Kaiser sich ihm nähert, und er allein in dem rasch zurückgewichenen Halbkreis steht, richtet er sich nach einer gemessenen Verbeugung wieder auf, und sein Antlitz blickt noch ernster, noch strenger als früher. Dann setzt er den einen Fuß ganz wenig vor, biegt das Knie ganz wenig und bringt damit ganz wenig Nachlässigkeit in seine Haltung. Allein, man merkt: diese Spanne, die er jetzt Ferse um Ferse entfernt hat, ist ihm von außerordentlicher Bedeutung.. Mit diesem vorgesetzten Fuß begibt er sich auf anderen Boden, tritt auf Vorrechte, die er eifersüchtig hütet. Kein kleiner Rittmeister, der vor seinem obersten Kriegsherrn steht, nicht der k. k. Kämmerer vor des Kaisers Majestät, nicht der abgedankte Minister vor dem Herrscher, vielmehr eher der Großvasall vor dem freigewählten Lehnsherren, ein Toisonritter vor dem anderen, ein ebenbürtiger. Und dieses vorsätzlich vorgesetzte Bein ist eine Demonstration für die eigene feudale Hoheit. Ganz stolz ist der Graf Thun darauf. Diese pantomimische Bezeichnung seiner Stellung ist ihm wie eine wirkliche Wahrung seines Rechtes.“

Saltens Theaterinstinkt fixiert das kurze Zusammentreffen des Kaisers mit einem Wiener Hocharistokraten wie eine Szene aus dem klassischen deutschen Schauspiel, sprachlos, nur mit der höchsten Aufmerksamkeit des Fernstehenden, des Parkettkritikers auf die körperlichen Ausdrucksmittel konzentriert. Er interpretiert sie als Machtspiel mit Zeichen von äußerster Subtilität und Dezenz. Dennoch, es bleibt bei der Demonstration,

auch der Graf Thun „verfällt der tiefen Verdüsterung, die sich bei allen einstellt, wenn ihnen der Kaiser den Rücken kehrt.“ Die Beobachtung und Charakterisierung der feinen Rangabstufung und der menschlichen Verlegenheiten innerhalb des Wiener Adels bei solcher Gelegenheit ist natürlich eine ungewohnte und fesselnde Lektüre für Feuilleton-Leser. Die Demonstration von Devotion wie von vergeblicher Insubordination in Saltens Bericht demonstriert tatsächlich freilich die politische Harmlosigkeit und relative Bedeutungslosigkeit des Wiener Adels. Er ist reduziert auf einen praktisch unerheblichen historischen Vorbehalt seiner Geltung, weithin aber auf eine ästhetische Staffage des Zeremoniells, das seine geschichtliche Bestimmung und Bedeutung zwar empfängt durch die Aufrechterhaltung der entrückten Größe des Monarchen. In moderneren, bürgerlicheren Zeiten scheint es aber diesem selbst zur Hilfe zu kommen, dem leisen Zweifel an ihm zu begegnen. Saltens saloppe Schlusswendung pointiert die Ironie dieser Verhältnisse:

„Man könnte sagen: es ist ein Fest der Verbeugungen. Oder: es ist ein Fest aller huldigenden Wünsche und Triebe. Man könnte sagen: es ist eine festliche Konstatierung der Rangsunterschiede. Oder: es ist eine offizielle, feierliche Besiegelung unserer Gesellschaftsordnung. Deutlicher: es das Hochamt der Servilität. Ein orgiastisches Rituale der Untertänigkeit. Harmloser: es ist ein reichlich vergoldetes, angenehmes Bild, und man gewinnt einige menschliche, einige österreichische Erfahrungen, wenn man es aufmerksam betrachtet.“

Der moderne Intellektuelle tritt auf als Rezensent eines institutionellen Großereignisses des monarchistischen Staates. Allzu souverän und präpotent freilich ist der Ton des Kommentars, der zu verwischen, zu überspielen versucht, was den Autor innerlich doch provoziert. Weit ist das, was so deutlich ressentimenthaft hier sich artikuliert, psychologisch nicht von der auftrumpfenden Gestikulation der Wiener Kleinbürger um Lueger gegen die „hohe Kultur“, die Salten (vgl. das vorige Kapitel) so anschaulich genau analysierte. Einiges von diesem Zwiespalt zwischen Distanz und Anteilnahme auch des kritischen Betrachters solchem in Wien fast täglich erlebbarem Zeremoniell gegenüber fasst Salten so zusammen:

„Man hat mitten auf seinem Weg durch die Alltäglichkeit des Lebens einen wunderbar dramatischen und prächtigen Moment genossen, sich ihm willig hingeeben, ja sogar tätigen Anteil daran genommen. Und hat man auch nur einen zufälligen, gänzlich nebensächlichen Komparsen agiert, so bewundert man doch, völlig aus seinen ästhetischen Instinkten heraus, die glänzende, unübertreffliche Regie, deren dekorative Kunst ebenso groß ist, wie ihre psychologische Weisheit.“¹⁵

Was vorhin noch bei der Betrachtung der zeremoniellen Vollzüge von Tradition als „Lebensfülle“ gegen satirische Abwertung in Schutz genommen wurde, wird hier nüchterner gesehen. Psychologie, der rationale Begriff, wird hier gegen den heteronomen, „Lebensfülle“, gesetzt; freilich auch, in einem Atemzug, gegen den des „ästhetischen Instinkts“, der den Feuilletonisten dann doch nicht verlässt. Erkennbar wird auch in diesen analytischen und begrifflichen Varianten die Unsicherheit eines modernen Intellektuellen im Feuilleton der liberalen Presse der Traditionsbestimmtheit des monarchistischen Staates gegenüber.

Die „ästhetischen Instinkte“, die hier regieren und in Saltens Feuilletons das Zeremoniell als Sinnbild mal der „Lebensfülle“ und mal der „psychologischen Weisheit“ österreichischer Tradition deuten, lösen bei dem Feuilletonisten freilich auch da

Gewissenskonflikte aus, wo sie aus dem Zauber der Selbstdarstellung der ehrwürdigen Monarchie gelöst gleichsam auf „Gegenwart“ treffen. Dies wurde zum exemplarischen, in der österreichischen Öffentlichkeit vieldiskutierten Fall bei der Beerdigung des ermordeten Thronfolgers Franz Ferdinand Anfang Juli 1914.¹⁶ Das Zeremoniell für die Beerdigung, die „letzten Ehren“ für Franz Ferdinand und seine Frau waren „karg bemessen“. Dies legte das alte, noch aus den Zeiten Karls des VI. stammende Hofzeremoniell fest. Salten betont noch einmal dessen Bedeutung, diesmal als ein „Meisterwerk blendender Inszenierungskunst“, dessen „unheimlich feine Psychologie“ nur „der Plauderwitz [. . .] als bloße Aeüßerlichkeit belächeln mag.“ Jetzt und hier indes, 1914, scheint dieses Zeremoniell für Salten „ganz und gar veraltet“. Es verletzt „das allgemein-menschliche Empfinden“, nicht nur dem Thronfolger gegenüber, sondern auch gegenüber seiner Frau, die zu Lebzeiten schon soviel Missachtung von Seiten des Hofes zu ertragen hatte. Aber Salten sieht sich, sachlich nicht unbedingt begründet, veranlasst, in seiner Kritik noch weiter auszuholen.

Das Hofzeremoniell sei schuld, dass österreichische Aristokraten „lebensfern und kopflos in Katastrophen stürzen“, von politischen Entwicklungen nicht das Mindeste ahnen. Im Falle der unstandesgemäßen Ehe Franz Ferdinands hätte es, wäre er doch einmal Kaiser geworden, „zum Schicksal eines ganzen Reiches“ werden können, befürchtet Salten. Die Gesetze dieses Hofzeremoniells gelten ihm jetzt als eine „gespenstische Lächerlichkeit.“ Es „müssen notwendig ernste Folgen“ entstehen, die Ereignisse „müssen befreiende Aenderungen nach sich ziehen, wenn die Herrschenden nicht wie einst die höfische Gesellschaft des französischen Ancien Régime blindlings in ihr Verhängnis taumeln wollen.“ Dunkel deutet Salten an: „Die Zeiten haben sich geändert. Und eines Tages wird das Schicksal doch stärker sein als das Zeremoniell. Alle Zeichen in Oesterreich sprechen dafür.“ Nicht in einer Wiener Zeitung, sondern im „Berliner Tageblatt“ orakelt Salten so revolutionär. Nicht politische Gründe, innere und äußere, sind es, die ihm die Notwendigkeit des Umsturzes evident machen, sondern die Lebensferne, der Anachronismus der Gesetze der österreichischen Monarchie, wie sie sich in unantastbaren Rangzuordnungen widerspiegeln. Die „Macht des Schicksals“ ist es, halb historische Größe, halb mythisch-zwanghafte (und theatralisierbare) Notwendigkeit, die das Zeremoniell von seinem Sockel stößt, das Salten zuvor durch soviel psychologische Weisheit oder Lebensfülle fundiert schien. Möglicherweise war Saltens erregtere Anteilnahme an den zeremoniellen Problemen bei der Bestattung Franz Ferdinands und seiner Frau auch mitbestimmt durch eine biographisch bestimmte Identifikation mit der Demütigung, die noch im Tode das Hofzeremoniell der unstandesgemäßen Herzogin von Hohenberg zufügte. In Saltens Text wird dies freilich zu einem zusätzlichen eskalierenden Element des Schicksalsepos, das er entwirft. Was die Chiffre „Schicksal“ im Appell an menschliche Einfühlsamkeit gegenüber dem ehernen Zeremoniell ins Feld führt, verzaubert sie allerdings zugleich wieder als überindividuelles Gesetz. Sie ist so heteronom wie das Zeremoniell selber, übersetzt es nur ins „Lebendige“, in menschlich individualisierte Konflikte. Der Feuilletonleser ist einmal erschüttert und er soll es sein. Eine analytische These und eine politische Stellungnahme ist damit nicht formuliert. Die Stellungnahme, die zunächst so ungewohnt politisch und entschieden klingt, diffundiert. Sie zerrinnt in einen effektvollen historischen Appell aus majestätischem Schicksalspathos und revolutionärer Rhetorik, bei dem man auf das Interesse und die Spannung des durch die aktuellen Ereignisse ohnehin erhitzten Berliner Lesers wohl rechnen konnte. Saltens Schicksalsmetaphorik leitet auch hier, so scheint es, eine emphatische, begriffslose Vorstellung vom Leben als ein diskursiv nicht zu erschöpfendes Sinnpotential, das so gut sich mit dem feuilletonistischen Prinzip pointierter Anschaulichkeit und begrifflicher Unbestimmtheit und ihres literarischen Vorstudiencharakters verträgt. Dies

drängt, so forciert und dramatisch der Feuilletonist auch zu schildern und zu bewegen versteht, auf theatrale Posituren, auf Enthistorisierung.

Ausgeführt wird dies in Saltens Feuilleton über die Frühjahrsparade auf der Schmelz. Es beschreibt einen Ulanenoffizier, den sich Salten als zentrale Figur in einem Wiener Roman vorstellt: „ein nachdenklicher Mensch, der den Boden prüft auf dem er geboren wurde“, einer, der „zu erkennen gesucht hat, worin die Eigenart Österreichs liegt, worin die besondere Art des Dienens und Herrschens liegt, und wodurch sich das Dienen und Herrschen in Österreich etwa von der gleichen Übung in anderen Ländern unterscheidet.“¹⁷

Der junge, imposante Ulan beobachtet höchst beeindruckt das zwanglos vertraute und zugleich unermesslich distanzierte Verhältnis, das in allen Äußerungen und allen Bewegungen der Kaiser beim Abreiten der vielen militärischen Formationen zwischen sich und seinen Soldaten demonstriert.

„Jetzt reitet der Kaiser langsam die Fronten ab. In vierfachen Reihen stehen diese Menschenmauern, in vierfacher Wendung reitet ihnen, hinauf und hinab, der Kaiser vorbei und zieht die goldene Schleppe seines Gefolges hinter sich her. Wo er sich einem Regiment nähert, rauscht die Volkshymne auf. Und der junge Offizier blickt auf dieses Beisammensein des Kaisers mit den Soldaten. Er sieht, wie die kaiserliche Gegenwart alle diese Menschen bannt, wie über ihnen nur das eine ist: der Befehl, und in ihrer Haltung nur das eine: der Gehorsam. Er blickt hinüber und vermag fast jeden einzelnen Mann zu unterscheiden, und vermag auf dem Boden die gleichen Zwischenräume zwischen all diesen Fußspitzen zu sehen, als hätte man in sorgsamer Symmetrie zwanzigtausend Bleisoldaten auf ein großes Brett gestellt. Er betrachtet diesen Vorbeiritt, der sich ausnimmt, als ob weiter nichts geschehen würde, und er weiß aber, daß dort dennoch etwas geschieht, etwas, das zwischen der Person des Kaisers und diesen Soldaten hin und wieder geht, eine Hingabe, die in ihrem letzten Grund rätselhaft ist, auf der jedoch die ganze Macht eines Regierenden sich aufbaut. Umstoben von dem blitzenden Schwarm seines Gefolges, sprengt der Kaiser wieder zum Obelisk heran. Wie er so dahergaloppiert und hinter ihm drein noch der Salut der Truppen rauscht, ist es ein Augenblick von einer Feierlichkeit, wie nach einem Sieg. Und der junge Offizier, der seine Ergriffenheit meistern will, überlegt, daß in diesem Augenblick ein uraltes Prinzip auf neue besiegelt und bekräftigt wurde – hier am Rande der enormen, von allen neuen Gedanken und Problemen durcharbeiteten Großstadt – und dass von dieser Besieglung das feierliche Empfinden herrührt.“

Als Skizze einer Jungwiener Erzählstudie lässt sich Saltens Feuilleton gut vorstellen. Dafür spricht sowohl das lokale Arrangement wie die Wahl der Hauptperson und die Konzentration auf dessen Reflexionsprozesse. Ein Ulanenoffizier ist in ihren Mittelpunkt gestellt, ein Angehöriger einer uralten Offiziersgattung, eine konservative Elite, und doch ist er ein kritischer, modern denkender junger Mann. Ein Zeitgenosse. Und dieser Österreicher bedenkt gewissenhaft Fragen nach der Essenz des Österreichertums. Saltens feuilletonistische Eloquenz entwirft, um die besondere österreichische Art des Herrschens und Dienens zu veranschaulichen, ein kaum bewegtes Tableau von Menschenmassen und einer kristallisierenden Figur, dem Kaiser. Die Menschenmassen stehen fest und formiert, nur der Kaiser (und sein Gefolge) ist reitend in Bewegung. Salten schildert das nicht in einfachen Verben, sondern zumeist mit solchen, die komplementäre Begriffserweiterungen enthalten. Das Verhältnis des Kaisers zu den Soldaten charakterisiert der Autor als „Beisammensein“ und als „Bann“, als ein magischer Kreis von Vertrautheit und Entrückung. Der Befehl gar, der hier den

Soldaten befiehlt, stammt nicht nur vom Kaiser. Er befiehlt, so heißt es hier dunkel, beiden, beide, Kaiser und Soldaten, stehen unter einem Befehl; einem historischen, weltgeschichtlichen, transzendenten? Jeder Soldat, so erscheint es dem jungen österreichischen Offizier noch aus der Ferne, ist ein Einzelner, und dennoch ist ihre Formation exakt bis in den Abstand ihrer Fußspitzen. Auch damit will der Feuilletonist offenbar ein Spezifikum österreichischer Gesinnung kundtun. Der Monarch dagegen scheint transzendiert – wie Jahrzehnte später in den Romanen Joseph Roths – zu einer Gestalt von mythischer Omnipräsenz, die noch neben dem hintersten Soldaten steht und ihm auf die Füße sieht. Soviel Mythomanie geht auf Kosten beschreibender Anschaulichkeit. Sie wird greller beleuchtet noch durch die auch da wieder hergestellte Referenz auf ihre Antinomie, auf die nahe Großstadt; hier als fast obligatorische Fußnote angebracht. Das rein Gedankliche, kryptische Deutungen und Verweise überladen den Text. Sentenziös wirkt er in der Parataxis und in den stereotypen Satzanfängen, die eine liturgische Einfachheit und Eindringlichkeit simulieren. Die erstarrte Szene, geschildert wie ein funebrales Ritual der Aufbahrung und ihr gegenüber die Figur des Kaisers, ist atmosphärisch gefüllt von höchster, bedingungsloser, aber gleichsam auch offizieller Emotion. Was sie ausspricht, erscheint wie ein letztes Versprechen. Die gespenstische, fast wahnhafte Illumination der Szene soll einem Faszinosum zum Ausdruck verhelfen, das sich rationaler, historischer Entschlüsselung entzieht. War der Kaiser in dem zu Anfang behandelten Feuilleton noch in gesellschaftlich erklärbaren, gleichsam „häuslichen“ Bezügen des Österreichertums lebendig porträtiert, so erscheint der Monarch und seine Armee (sein Volk) hier, herrschend und dienend, in einer starren, düsteren Schicksalsgemeinschaft.

Die Romanidee, die dem Feuilleton über die Frühjahrsparade zugrunde lag, hat zweifellos diese mythologische Wolkenschieberei begünstigt. Ein Roman, der so besser nicht geschrieben worden ist. Nüchterner und kritischer verfährt Salten, wo er nur als Journalist, ohne Literaturambition, sich äußert. Beim Kaisermanöver, so der Titel eines weiteren Feuilletons in dem „Österreichischen Antlitz“, sieht er den „militärisch-monarchischen Gedanke(n) in die Erscheinung“ treten, hier in der Landschaft der Dolomiten „vom bürgerlichen Großstadtwirbel nicht mehr verhüllt.“

„Alle Klassenunterschiede, alle Vorrechte stellen sich in greller Sichtbarkeit dar. Einer freien Arbeit lebend, hat man sie gelegentlich wohl vergessen: hat, unter höher gewölbten Horizonten dahinwandelnd, manche dieser Dinge für verschollen, für erledigt, für nicht mehr diskutierbar gehalten.

Da wird es einem seltsam zumute während dieser drei Tage, die man hier in einer Atmosphäre voll Disziplin, voll Ergebnisheit, voll Devotion verbringt, in konzentrischen Kreisen sich dreht, auf denen Rang und Stand, und Geburt und Charge verzeichnet sind, wo jeder mit den äußeren Abzeichen und Signalen seines Wertes umhergeht, wo Lohn und Strafe sofort vollzogen, erteilt und im Augenblick fühlbar werden. So nach und nach aber findet man sich angezogen vom großartigen Hokusfokus des Herrschens, fühlt sich fasziniert von der erlauchten Magie des Menschenfanges, und bewundert ihre tiefe Psychologie, ihre uralte Weisheit.“

Der bürgerliche Intellektuelle, der seinen beruflichen und sozialen Status „freier Arbeit“ verdankt, gerät offensichtlich mit einigen Positionen seiner eigenen feuilletonistischen Österreich-Propaganda in Konflikt. Je mehr, so scheint es, je sicherer absehbar der Untergang dieses Österreich wird. Beim Entwurf seines Gemäldes, das diesen „militärisch-monarchischen Gedanken“ veranschaulichen soll – „voll Disziplin, voll Ergebnisheit, voll Devotion“ –, wird ihm „seltsam zumute“. Er löst auf seine Weise den

Konflikt in irrationaler, in idealisierender und ästhetisierender Rhetorik. Hokuspokus und Magie werden zu etwas Großartigem und Erlauchten, werden zu Qualitäten von exzentrischer Sinnerfüllung; Psychologie, bürgerlichen Ursprungs, wird identifiziert mit archaischer Weisheit, der militärische Aufmarsch vor der Kulisse der Brenta - Gruppe wird zur Theater-Hauptprobe, zu einem Stück in drei Aufzügen in „meisterlicher Regiekunst“ – und von Salten meisterlich rezensiert.

„Da wird eben die Krone des Werkes gezeigt, die höchste Vollendung der Idee: wie sich die Tausende darbringen, wie sie dereinst ihr Sein und Leben einsetzen werden. Die Hauptprobe der äußersten Hingebung. Die Hauptprobe jener Treue, die in der Volkshymne ‚Gut und Blut‘ verspricht: Kaisermanöver.“

Der Feuilletonist ist freilich der eigentliche Regisseur dieses Stücks, das er unter dem Titel „Kaisermanöver“ laufen lässt. Schlusszene:

„Der Kaiser reitet die Fronten ab. Mit Trommelwirbel übernimmt eine Truppe von der anderen das Kaiserlied, immer weiter, immer entfernter, Generalmarsch . . . Trommeln, dann feierlich die Volkshymne . . . zuletzt nur ein leises metallisches Klingen. Der Kaiser reitet ins Hauptquartier zurück.“

Zehn Jahre später wurden gerade hier in den gnadenlosen Dolomiten-Schlachten derlei ästhetische Verklärungen gespenstisch entlarvt. Das Theaterstück, das der Feuilletonist gerade vor der Kulisse der Brenta - Gruppe inszenierte, wird zur zynischen Prophetie. Die Theater aber wurden geschlossen. Auch gelesen freilich hätte dies Saltensche Feuilleton seine Wirkung behalten. Karl Kraus hätte es, zumindest diesen Schlusssatz, für seine „Letzen Tage der Menschheit“ nicht übersehen dürfen.

Als es aber soweit war, geriet nicht nur der Feuilletonismus in Bedrängnis. Vor allem auch dem jüdischen Intellektuellen musste klar werden, dass das Thema „Österreich“ nicht ein Gegenstand intellektueller Debatten und Selbstdefinitionen bleiben konnte. Staat und Gesellschaft in Österreich waren auch physischer Lebensraum, der gegen Angriffe verteidigt sein wollte. Gegen Angriffe von außen; der österreichischen Innenpolitik dagegen, ihren parlamentarischen Prozeduren zumal, hat Salten vor allem als Kommentator in der „Zeit“ („Sascha“) nach 1902 eine Reihe bissiger Artikel gewidmet, die deren Indifferenz und Immobilismus hervorheben (vgl. 5.1.). Der zynisch fatalistische Unterhaltungscharakter, die z.T. parodistische Theatralisierung parlamentarischer Auseinandersetzung, die Saltens Feuilletons in der „Zeit“ kennzeichnen, verraten freilich wenig Einsicht und leisten wenig Aufklärung über die schwierigen Verhältnisse österreichischer Innenpolitik, wie sie sich in den Parlamenten offenbarte. Wo dieses empirische Österreich freilich von außen bedroht oder in Frage gestellt schien, hat Salten sehr lebhaft und energisch Partei ergriffen. Als etwa der österreichische Statthalter in Ruthenien, der polnische Graf Potocki 1908 einem Attentat zum Opfer fiel, spricht Salten in einem Kommentar dazu in der „Zeit“ von der „Russenseuche“. Das Verdikt bezog sich, von nahezu allen westeuropäischen jüdischen Intellektuellen geteilt, auf die vielfachen antisemitischen Pogrome in Russland, die den politisch archaischen Verhältnissen des Landes entsprachen.

Beschwörend kommentiert Salten das Ereignis: „Es darf nicht anders sein, als wenn sich in einem gesunden, vor Seuchen geschützten Lande einmal ein Pestfall ereignet. Aus Asien eingeschleppt. Unvermutet und vereinzelt.“¹⁸

Der desperate Ton der Verteidigung zeigt an, dass der feuilletonistische Österreich-Patriotismus vor allem ein deutschösterreichischer ist, der den Errungenschaften liberaler Rechtstaatlichkeit in Westeuropa sich anschließen wollte. Zur Paradoxie der intellektuellen Moral gerade eines österreichischen Juden gehört darum Saltens wie die vieler seiner Zeitgenossen Propaganda für den Weltkrieg als „reinigendes Gewitter“ an der Seite des Deutschen Reiches (vgl. Kap. 5.1.). Das Ende der „halbasiatischen“ Monarchie mit ihren soweit nach Osten hin sich erstreckenden Ländern hat Salten – es wird später noch ausführlicher davon zu sprechen sein – durchaus nicht nur bedauert. Ein so konservativer Monarchist, wie ihn Hansgerd Delbrück kennzeichnet¹⁹, war er, wie aus dem Vorangehenden deutlich geworden ist, keineswegs, sicher auch kein retrospektiver Chronist jenes „dolce paese absburgico“ (Gabriella Rovagnati)²⁰, wenngleich ihn manches an sentimentaler Vertrautheit und Heimatgefühl mit dem monarchischen Österreich verband.

„Es gibt auch in Österreich Menschen genug, die der Monarchie nicht nachtrauern, den Sturz der Habsburger nicht beklagen, aber doch bewegt sind, wenn sie die schöne alte Melodie von Haydn hören, die ihnen lieb ist. Und ich gehöre zu diesen Menschen.“

Dies notiert Salten 1925 in seinem Reisebericht über Palästina, über den dort entstehenden Judenstaat, den er bedrohten Juden aus allen Weltgegenden, vor allem den osteuropäischen, als neue Heimat empfahl; sich selber freilich nicht, weil wir hier – er meint in Österreich – „in sicheren Verhältnissen leben“.

Mit dem Anschluss an die liberalen, weltbürgerlichen Ideen westeuropäischer Zivilisation, die Saltens österreichischen Patriotismus in den 20er Jahren immer stärker relativierten, war freilich der an das Deutsche Reich nicht unbedingt gemeint. Das Verhältnis zu ihm bleibt aus Saltens Sicht als Österreicher nach wie vor zwiespältig und vorbehaltreich. An Leopold von Andrian schreibt er 1933 aus Anlass der Übersendung von dessen Essay „Die Sprache des Österreichers“, dass Preußen seit Friedrich dem II. „an der wahren deutschen Sache wiederholt und mit offener Rücksichtslosigkeit Verrat begangen“ habe.

„Deshalb trennen den Österreicher von den übrigen Deutschen, ganz besonders aber von den Preussen ungefähr dieselben Abgründe, die einen Künstlermenschen auf ewig von einem Banausen trennen.“²¹

Der noch einmal hervorgeholte, 1933 doch etwas obsolete ästhetische Vorbehalt gegen die Deutschen, hier aber vor allem gegen das preußische Deutschland, dient wieder zur Begründung des Bekenntnisses zu Österreich, wenngleich hier auch auf ein verbindendes Allgemeines, die „wahre deutsche Sache“, dunkel hingedeutet wird. Noch einmal wird deutlich, wie sehr Saltens journalistische Reflexionen zum Österreichertum verknüpft sind mit dem Bezug zu Kunstpotentialen und zu Bedingungen des Künstlerstatus. Das Österreichertum war gewiss ein dominanter Faktor im Feuilleton des 19. Jahrhunderts insgesamt, erst die Jungwiener Generation, so scheint es hier in den Stellungnahmen Saltens, aber hat dieses Österreichertum aufgenommen und erhöht in ihrem Entwurf eines künstlerischen Existentialismus. Die Definition des Österreichischen wird derart immer stärker beeinflusst von dem Impetus des Ästhetischen, das in den republikanischen Querelen nach 1918 immer mehr zu einer haltlosen Separatwelt wurde, für einen jüdischen „Künstlermenschen“ zumal. Die Definition des Österreichischen in ihm wird immer artifizieller, wird phantomhaft.

Gegen die aporetische Situation versucht sich der so Betroffene mit hilflosen Antithesen zu wehren. Der kritische Diskurs über das Österreichertum, den Salten dann und wann in seinen Feuilletons vor 1914 eröffnete, hat er nach 1918 – mit allen politischen Optionen, die da auch nahe lagen – kaum konsequent weiterverfolgt.

Als Jahre später, am Vorabend des „Anschlusses“ und in äußerster persönlicher Bedrängnis das ständestaatliche und das dezidiert katholische Österreich schließlich zum letzten Hoffnungsfunken wurde, wurde auch Saltens resistenter Antiklerikalismus zum kaum mehr bedeutsamen intellektuellen Vorbehalt. Der Katholizismus erschien geradezu als das kräftigende Agens des bedrohten Kleinösterreich als letztem Zufluchtsort.

„Wohin soll ich mich wenden?“ „Mit welchem Jubel hat das Schulkind in den Gesang der anderen Kinder eingestimmt. ‚Ehre, Ehre sei Gott in der Höhe!‘ Beim Schall der Posaunen, beim festlichen Donner der Kesselpauken. Und hatte keine Ahnung, daß die katholische Religion ihm bald nachher verschlossen werden sollte. Aber auch später, als der Heranreifende sich dem uralten Väterglauben immer mehr und mehr begeistert hingab, blieb trotzdem, ja vielleicht gerade deshalb, herzliche Verehrung für den Katholizismus, der so wesenhaft stark zur österreichischen Art gehört. Blieb auch die Liebe zu Schuberts Deutscher Messe, die, genau betrachtet, eine echt österreichische Messe ist.“

Beschwörend hilflos ist der Verweis, der Widerruf 1933 in doppelter Hinsicht: indem er sich in bedrängter Situation an eine Kindheitserinnerung klammert und im Verweis gerade auf ein musikalisches Kunstwerk. Kein „Ein feste Burg“ - Hymnus freilich, sondern eine „echt österreichische Messe“. Ihre erste Verszeile setzt Salten als Titel über sein Feuilleton: „Wohin soll ich mich wenden?“

Das klingt nach Resignation – „Resignation“, so Claudio Magris, „das große Wort der habsburgischen Lebenskunst.“ Resignation, sicher, war es zu diesem Zeitpunkt bei Salten schon, die Einsicht, sich mit allen verfügbaren Spielformen austriazistischer Diskurse einem Ende zu nähern. Das betraf aber, so scheint es, wesentlich nur die reflektive Seite seiner Persönlichkeit, nicht vor allem seine so agile, findige Vitalität, die sich einen Weg auch dann noch suchen konnte. Sie betraf nicht entscheidend Saltens lebenspragmatische Auffassungen, die, wie zu sehen war, in so bedingungsloser Weise an Geist und Existenz weder der österreichischen Monarchie noch der Republik gebunden war; überhaupt wohl an keine historisch konkretisierte und reflexiv ausformulierte Form des Daseins. Der von Grillparzer in prägender Weise gestaltete Ordnungs-Begriff innerhalb des austriazistischen Denkens, sein skeptischer Humanismus und sein Vorbehalt gegen Fortschritt und Moderne findet in Saltens Österreich-Kommentaren um und nach der Jahrhundertwende kaum noch einen geistigen Nachhall; so wenig freilich auch wie der kritisch rationale Geist seines Antipoden Kürnberger. Saltens biographische, bildungssoziologische und berufliche journalistische Lebensvoraussetzungen, von denen im vierten Kapitel ausführlich gesprochen worden ist, finden – abseits ihrer metierhaften „Verwendungsfähigkeit“ freilich – zu solchen Prämissen keinen wirklichen Zugang. Dieses Österreich hatte für jemanden mit einem so problematischen Lebensweg wie Salten, für jemanden auch, der sich einem modernen Kunstprogramm verpflichtete, etwas Beschränktes und Bedrückendes. Grillparzers und wohl auch noch Kürnbergers Haltung und ebenso Stifters Substantialismus des „sanften Gesetzes“ und noch Saars Fortschrittsszweifel sind an die besondere Formation eines bildungsbürgerlichen, skeptisch misstrauischen Geistes in Österreich gebunden, an die Tradition des ebenso kritischen wie etatistischen, ebenso elitenhaften wie partizipativen Josephinismus vor allem der Beamtenhierarchie. Davon waren die Lebensvoraussetzungen und -impulse des halb verwahrlosten Sohn eines

ungarischen Juden im Wiener fin de siècle weit entfernt. Als Jude mit den ihm überlieferten assimilativen Überzeugungen und in seinem bürgerlichen Status verteidigt er das monarchische und das liberale Österreich. Dünn aber wird ihm als jüdischer Bürger wie als Intellektueller immer mehr die Bewusstseinsschicht, die ihn mit der privilegiengestützten Gesellschaft der Monarchie verbindet. Beide Österreichkomplexe, der liberale wie der monarchische, waren gefährdet und prekär. Das hat Saltens wohl unbefangener und instinktiver wahrgenommen (und freilich problematisch verarbeitet) als etwa der gleichermaßen in den 20er Jahren etwas weltfremde Liberalismus Schnitzlers und österreichische Monarchismus Hofmannsthals.

Anmerkungen:

¹ Zit. B. Fischer, Sie schrieben mir . . . a.a.O., S.76 f.

² FS, ÖA, S.267-276.

³ Damit hatte wohl das Datum der Veröffentlichung von Saltens Feuilletonsammlung zu tun. Andrian kritisierte sie heftig, fand daran nichts lobenswert außer seinem „Patriotismus“. Schnitzler, so sein Tagebuch (29.12.09), verteidigte Salten „noch über Verdienst hinaus. So wird man immer in Politik hinein getrieben“, bemerkt der Tagebuchschreiber widerwillig (A. S., Tagebuch 1909-1912. Hg. v. W. Welzig. Wien 1981, S.114).

⁴ Vgl. dessen Portrait in Saltens „Buch der Könige“, a.a.O., S.5 ff. Dazu H. Delbrück (1997), S.119 f.

⁵ FS, ÖA, S.205.

⁶ Ebd., S.181-190.

⁷ FS, WA, S.16.

⁸ Vgl. FS, WA, S.29 f.

⁹ FS, Vom andern Ufer, Berlin 1908.

¹⁰ FS, WA, S.31. Vgl. auch ebd. S.28 f.

¹¹ FS, ÖA, S.193-201.

¹² Vgl. dazu auch FS, Rosegger und das Ehrenzeichen. Ein Kapitel aus dem Inneren Österreichs, in: Berliner Tageblatt vom 11.4.1913, S.1.

¹³ FS, ÖA, S.215 f.

¹⁴ FS, WA, S.53-60.

¹⁵ Ebd., S.52.

¹⁶ Vgl. FS, Zeremoniell und Schicksal, in: Berliner Tageblatt vom 9.7.1914, S.1-2 AA.

¹⁷ FS, ÖA, S.238.

¹⁸ FS, Politischer Mord, in: Die Zeit vom 14.4.1908, S.2.

¹⁹ Vgl. H. Delbrück (1997), S.127.

²⁰ Vgl. G. Rovagnati (1994).

²¹ FS an L. v. Andrian vom 20.6.1933. Deutsches Literaturarchiv Marbach. Nachlass Andrian.

6.3.4. Wien

Jenes gleichsam mit Exklusivrechten belegte Wienertum, seine künstlerisch so produktive (Auto-) Psychologie und seine landschaftliche Topographie ist von Salten in zahlreichen Artikeln ausgemalt worden. Er sucht Orte der Stadt und der Vorstadt auf, Straßen, Plätze und Parks, Wiener Typen, solche mit klangvollen Namen und namenlose. Einer einfachen soziologischen Klassifizierung nach fassen diese feuilletonistischen Reflexionen Saltens jeweils spezifische Formen des Wiener innerstädtischen Bürgertums, der proletarisch-kleinbürgerlichen Schichten der Vorstädte und des Wiener Adels ins Auge. Salten kennzeichnet ihre Charakteristika, auch in ihren zunehmenden Unschärfen und gesellschaftlichen Bewegungstendenzen. Er liefert so im Feuilleton der Tageszeitungen einen bedeutsamen Beitrag zur bewegten Wiener Gesellschaftsgeschichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Soziologie allerdings wird „überhöht“ durch die Ästhetik des Wienertums, durch die Wirkungen des Theaters vor allem, bis hinunter zur Theaterbude im Wurstelprater. In Saltens Portraits erscheinen diese jedoch selber als Teil der Wiener Gesellschaftsgeschichte.

Mehrfach erschien, was für Salten artikelweise journalistisches Tagewerk war, zu Büchern gebunden.¹ Sie kennzeichneten in der gesamten deutschsprachigen Lesewelt seinen Namen als den eines prominenten Repräsentanten der „Wiener Kultur“.

Was ist wienersch, Wienertum, Wiener Kultur? Österreichisch, man erinnert sich, ist der österreichische Kaiser. Dies hatte Saltens Festbroschüre zum Thronjubiläum Franz Josefs sinnfällig dargelegt. Ungleich problematischer war es, für die Frage nach dem Wienerischen einen aktuellen Portraitgegenstand zu finden. Saltens Ausführungen zu Lueger (vgl. 6.2.) hatten ja schon recht genau Latenzen einer Mentalität verdeutlicht, die politisch, sozial und kulturell überkommene Bilder des Wienertums irritierten. Ein in Personen – wenn nicht eben in Lueger – wohl schwer porträtierbares „Neuwienertum“ war entstanden. Saltens Wahl des Portraitgegenstandes also ist signifikant. Sie fällt auf eine scheinbar durchschnittliche, unauffällige Person. Er porträtiert einen anonymen, sechzigjährigen Beamten, Prolog zu dem „Österreichischen Antlitz“.² Salten zitiert aus den Tagebucheintragungen dieses Wieners, die zu dessen ebenso intimen wie etwas anachronistischen Übungen gehören.

Nach dem Bureau geht dieser Beamte, ein Junggeselle, zum Essen, „alle Tage um drei.“ Nicht aber in ein Restaurant, sondern er ist „abonniert“ in einem bürgerlichen Gasthaus in der Piaristengasse; „ißt, steht auf und geht wieder fort“. Er macht sich auf seinen Spazierweg durch die Stadt, die innere Stadt, oft stundenlang. Er betrachtet, aber er ist eigentlich nicht neugierig, nicht begierig darauf, mit aufsehenserregend Neuem und Spektakulären konfrontiert zu werden. Er schätzt vielmehr die alte Architektur dieser Stadt, ihre Besiedlung mit soviel eigenartigen Menschen, immer ist er auf seinen Spaziergängen „angeregt und zerstreut worden, immer“, so fährt er in der alljährlichen Niederschrift seiner Erinnerungen fort, immer „habe ich mich glänzend unterhalten, immer habe ich das Gefühl gehabt, daß ich in einer vorzüglichen Gesellschaft verkehre. Und dazu braucht man wirklich keine Reichtümer. Was will man denn mehr?“ So vorzügliche Gesellschaft zu haben heißt für den Spaziergänger eigentlich nur innehaltendes Beobachten, mit den Augen Kontakt haben, niemals ist er jenen Menschen, die ihn vor allem fesseln, Wiener Aristokraten, Kunst- und Theaterprominenz, persönlich näher getreten und dennoch empfindet dieser Wiener Beamte eine intime Resonanz des

601

Verkehrs mit jenen Menschen („man lebt mit ihnen“), von der er sich geformt und gebildet fühlt. Und von der Landschaft der Stadt, die, auch nur vorübergehend, zu verlassen er kaum je ein Bedürfnis hatte. Tag für Tag betrachtet er die alten Palais, bummelt durch die engen Gassen um die alte Universität, steht lange auf dem Burgplatz vor dem Eingang zum Schweizerhof.

„An frühen Winterabenden zum Beispiel, wenn der Schnee wie ein weißer ausgebreiteter Teppich den ganzen Platz überspannt, wenn die grauen Fronten schimmern, und wenn hier alles so abseits, so wie in einer anderen Welt ist.“

Durch diese vielen Spaziergänge, bemerkt dieser Wiener Beamte, hätten sich schon in jungen Jahren viele Eigenschaften in ihm entwickelt.

„Der Burgplatz zum Beispiel, der Graben, der Kohlmarkt, . . . da habe ich nach und nach einen Sinn für Anstand bekommen, ganz unwillkürlich; eine Neigung zu besseren Lebensformen und eine gewisse Empfindlichkeit gegen das Ordinäre und gegen das Geschmacklose.“

All dieses Betrachten ist ihm ein „Luxus“, den er keinem Ehrgeiz, keiner „Strebsamkeit“ zu opfern bereit ist. Er ist ein Bewunderer, ohne Neid und ohne Komplex, und durchaus mit dem Selbstbewusstsein des Wiener Bürgers. Und er empfindet diese Lebensform auch als ganz wienerisch. Vielleicht hätte er in einer anderen Stadt „nicht gerastet, um in die Höhe zu kommen.“ Vielleicht aber, so befürchtet er, hätte er sich dort auch ausgeschlossen gefühlt.

„Hier habe ich mich niemals ausgeschlossen gefühlt, sondern habe immer die Empfindung, mindestens aber die Illusion gehabt, an allem Luxus, an aller Schönheit und Intimität der Stadt ohne weiteres teilnehmen zu dürfen.“

Das Wien dieses anmutigen Wiener Bürgers ist die Innere Stadt; Graben, Kohlmarkt, die Hofburg, deren historischer Bannkreis gleichsam. In die Vorstadt verirrt er sich nicht, in Bezirke, die seinem genießerischen Betrachten offenbar nicht entgegenkommen. Nichts Problematisches, Dissonantes, Politisches etwa gehört in die Gedankenwelt des Porträtierten. Er möchte angeregt, animiert sein, nicht erregt werden. Er findet sein Genügen daran ein Wiener zu sein, ein Wiener dieser räumlichen und geistigen Bezirke, ohne Ambition mit mehr, gar mit der sich verändernden Welt über Wien und über Österreich hinaus, konfrontiert zu werden. Er erscheint, nach außen, kommunikationslos. Mit dem Flaneur teilt diese seine wienerische Variante seine gesellschaftliche Unstrebsamkeit, seine Introversion, den beschaulichen und besinnlichen Zeitvertreib, was variiert aber ist das Bürgerliche, fast Häusliche an dem Beamten als Flaneur. Seine Beobachtungsfähigkeit ist ohne jede Sezessionsabsicht, sie bildet keine neue Form und Kultur des Sehens, sondern bildet sich immer und immer wieder an der alten, von der er sich, selbstbewusst, als ein Teil vorkommt. Er ist ein gleichsam habitueller Betrachter, lebt eine zurückgezogene, in seinen Gewohnheiten ritualisierte Jungesellenexistenz, in Kontakt mit fremden Menschen und Regionen zu treten liegt ihm eher fern; ein vollkommener Privatier. Umso reichhaltiger und differenzierter ist sein Selbstbezug vor allem in der inneren Beschäftigung mit seiner Stadt. Dies scheint ihm Kontakt genug zu sein, ja, es ist ihm ein „Luxus“. Dieses Wienertum, wie es Salten in diesem Typenportrait entwirft, hat in diesen sozialen Grenzen eine bemerkenswerte mentale Kohäsionsfähigkeit, es schließt Bürger, Aristokraten und die kleine Schar namhafter Künstler ein. Sicher keine Gesellschaft, die

von gleich zu gleich verkehrt, sicher aber eine, wo sich jede Gruppe der zustimmenden Resonanz bei der anderen dankbar gewiss sein kann; keine Veranlassung also für gesellschaftliche Kritik aus der Tradition bürgerlich emanzipatorischen Denkens, kein Anlass aber auch für Demonstrationen von Macht und Prestige. Zutritt erlangt der Bürger als „Stammpublikum“, ohne das die „Eigenschaften“ der anderen nicht wahrnehmbar wären. Dies spezifische kongeniale Wahrnehmungstalent des „Augenmenschen“ immerhin bringt er ein in die diese so figurierte, „geschlossene Gesellschaft“ der Inneren Stadt. Dies Betrachten allein, dessen ist sich dieser Beamte sicher, habe ihn geadelt, zu solcher Gesittung erzogen, wie sie nur einem Wiener zuteil werde. Deren Bildungselement ist sicher nicht die Entwicklung kritischen Bewusstseins, moralischen Anspruchs, gesellschaftlicher Sensibilität, sondern was in ihr gelernt wird, sind „bessere Lebensformen“, individuelle Kultivierung, Lebensstil.

Den Status des Zuschauers gestaltet sich dieser Wiener komfortabel, alles wird ihm zu geformter Szenerie, die Kulisse der historischen Architektur sowohl wie die sie bevölkernde „vorzügliche Gesellschaft“. In einem großen Theater war er nie, auch in einem Fiaker ist er ganz selten einmal gefahren, aber, so sagt er, „ich brauche das nur anzuschauen, und genieße die Annehmlichkeit, die in so einem so famosen Fuhrwerk liegt.“ Was ihm vorenthalten ist und vorenthalten bleibt, weiß und akzeptiert er, er hat immer nur „den besten Schaum von den Dingen gekostet“, und vielleicht, das ahnt er wohl, aber es bekümmert ihn nicht, hat er sich wohl alle Genüsse „noch herrlicher ausgemalt, als sie in Wirklichkeit sind.“ Was über die Wahrnehmung des glanzvollen äußeren Lebens hinausgeht, das imaginiert sich der luxurierende Kontemplationismus dieses Wiener Bürgers hinzu. Er beobachtet eben nicht nur, er produziert Bilder von der ganzen Bühne der inneren Stadt, auf der er sich so als Teilhaber, als Mitagierender fühlen darf. – Dass alles, vielleicht, nur „Illusion“ sein könnte, irritiert diesen Wiener nicht. Der Illusionismus erscheint als ein konstitutiver Teil dieser entproblematisierenden Weltanschauung und Lebensgestaltung des Wieners.

Wie viel Realitätsgehalt, Realitätsbezug besitzt eine solche wienerische Figur, wie sie Salten hier darstellt, verglichen etwa mit einem „luegerischen“ Wiener, von dem im vorigen Abschnitt die Rede war und von dem dieser Wiener nicht eine Spur besitzt? Seine Abneigung gegen „das Ordinäre“ wird ihn die Existenz jenes Wieners kaum zur Kenntnis nehmen lassen. Dieses Portrait eines Wieners hat deutliche Züge des bürgerlichen Wienertums im Vormärz. Insofern ist es weniger ein zeitgeschichtliches als ein kulturgeschichtliches Portrait, wie es Salten wohl als Einleitung zu einem einigermaßen repräsentativen Sammelband wie dem „Österreichischen Antlitz“ wohl angemessen erschien. So wenig Salten hier auch den genießend konservierenden Habitus des Wienertums mit expliziter Kritik bezeichnet, so sehr erfährt er in diesem fiktiven Portrait eine Zuspitzung und eine Pointierung, die den Widerspruch herausfordert, der dem Autor hier offen zu erheben wohl unpassend erscheint.

Ein anderes nichtfiktives Portrait eines Wieners, des Klavierfabrikanten Bösendorfer, lässt die Entkräftung und ästhetische Routine des Wiener Bürgertums zum Ende des Jahrhunderts, wie es jener Beamtentypus mit Wiener Tradition zu verkörpern scheint, deutlicher werden.³ Auch Bösendorfer „ist auf den ersten Blick, ist auf Distanz sogar in seiner ganzen Wirkung: Innere Stadt.“ Freilich: er „ist“, was jener Beamte sich imaginiert. Bösendorfer, zwar noch im Vormärz geboren, kommt „mit seiner Arbeit und seinem Wirken [. . .] aus der Zeit der sechziger und siebziger Jahre, in denen Österreich einen geistigen Aufschwung und geistige Befreiungen erlebte.“ Inzwischen ist er, so Salten, „eine besondere, jetzt nur mehr in seltenen Exemplaren noch lebende Art.“ Was sie kennzeichnet beschreibt Salten an Bösendorfer physiognomisch:

„Er hat auch äußerlich die konservative Art der vornehmen Wiener Herren seiner Zeit. Er bleibt bei Formen, die ihm ein für allemal feststehen. Er trägt den ‚Stößer‘, den geradkrämpigen Zylinder, den bezeichnenderweise die Wiener Fiakerkutscher und die Wiener Grafen getragen haben. Als übergebliebener Rest verjährter und verborgener Sehnsucht nach einer Nationaltracht oder als Abzeichen des echten alten Wienertums, als Erinnerung an entschwundene ‚Gawliar‘ - Jahre oder als ein Bekenntnis zu Wien und zur Vätersitte. Er trägt den Winterrock oder Überzieher immer unabänderlich im gleichen Schnitt, kurz, doppelreihig, mit blanken großen Perlmutterknöpfen, immer aus demselben glatten Tuch, dessen Farbe an hellen Milchkaffee erinnert. Die Mode mag wechseln wie sie will, er macht das nicht mit. Bleibt Dezennien, bleibt sein ganzes Leben lang bei der einmal beschlossenen Kleidung und ist außerhalb der Mode, ist in einem höheren Stil, als Mode ihm verleihen kann, elegant. Ein hochgewachsener, schlanker Mann, eine ragende Herrngestalt. Schneeweißes, felldichtes Haar, das tief in die Stirne wächst und wie bei einem kleinen Jungen sich straffborstig aufwärts sträubt. Ein schneeweißer, runder Vollbart, dicht, kräftig und gesträubt, nach allen Seiten stachelnd, so dass er wie eine beständige Heftigkeit das Gesicht umwettert, auf dessen roten Wangen die frische Pracht vollkommener Gesundheit blüht und die tiefe Kraft einer wuchtigen Natur. Volle Lippen, von deren Schwung ein langes Verweilen der Jugend grüßt, und unter weißgebüschelten Brauen der hell auftauchende Strahl starker, graublauer Männeraugen. Immer sehe ich ihn gern die Straße einherwandeln, langsam, anmutig, von einer leisen, aber deutlichen und unbewußten Würde in der Haltung; sehe mit aufrichtigem Vergnügen seinen Gang, der so ganz und gar Kultur atmet in jeder Bewegung, wie nur das Schreiten geistig harmonischer, innerlich unabhängiger Menschen. Und liebe die Gebärde, mit der er den einprägsamen Charakterkopf immer ein wenig schräg und aufwärts gerichtet hat, ähnlich dem klavierspielenden Gluck auf dem Bilde von Duplessis. Seit ich ein Knabe war, hab` ich ihn immer als ein Stück Wien, als ein wanderndes Wahrzeichen dieser Stadt betrachtet, hab` ihm jedes Mal nachgeschaut, wenn ich ihn traf, und schaue ihm heute noch lange nach, wo ich ihn treffe.“

Salten porträtiert eine ihn faszinierende, selbstbewusste Gestalt des Wiener Bürgertums, ehe dieses Bürgertum. Bösendorfer ist eine Kontrastfigur innerhalb eines Wiener Bürgertums, das den Halt in sich selber nach 48 bald wieder verlor und in einen feuilletonistischen Lebensstil mit vormärzlichen Traditionen zurücksank. Kleidung, Gesicht, Haartracht, Bewegung drücken diese lebendige, unprononcierte Fundiertheit in sich selber und in seinem gesellschaftlichen Stand aus. Und sie geben äußere Zeichen von einer wie immer auch unterbrochenen und unstabilen Tradition des Wienertums, des Wiener Bürgertums. Die physiognomischen Merkmale ihrer Vitalität, die noch den 80-jährigen Bösendorfer auszeichnen, erteilen, so scheint es, der privatisierenden Schöngesteier des Wiener Beamten eine Lektion. Die auffallenden Konstanten ihrer Lebensgestaltung scheint hier oder dort doch etwas Verschiedenes bedeuten zu wollen. Dort, bei dem 60jährigen Wiener Beamten, eine rein beschauliche Selbstgenügsamkeit, ein ästhetisch und hedonistisch resignierter Zustand, dem sich die Innere Stadt als Objekt imaginativer Betrachtung und fragwürdiger Selbststabilisierung darbietet. Hier bei Bösendorfer ist die Konstanz auch in allem Äußeren dagegen Ausdruck einer resoluten Persönlichkeit, eines, so Salten, „innerlich unabhängigen Menschen“, Ausdruck einer Lebendigkeit, die gerade im Verhältnis zwischen der Konventionalität und dem Eigensinn des Festhaltens von Kleidungsmaßstäben aufscheint; aufscheint zugleich auch im Kontrast zwischen dieser Gediegenheit der äußeren Aufmachung und der unerschütterbar jugendlichen Suggestion der Physiognomie. Gestalten wie Bösendorfer haben die Innere Stadt, das „Palastviertel“, für das Wiener Bürgertum erobert. Er, der „konservative Elemente“ und „fortschrittliches Empfinden“ vereinte, war „der bürgerlich aufrechte Mittler zwischen der vornehmsten Wiener Gesellschaft und der vornehmsten Wiener Musik“ in ihren durchaus selbstbewussten künstlerischen Repräsentanten. Hier also tritt ein Bürger als „Mittler“ auf, dort, in dem Portrait des Wiener Beamten, ist er nur der

Bewunderer, den das Bewundern, so glaubt er, gebildet hat. Ausdruck der Bedeutung des großen Wieners, der mehr war als ein Klavierfabrikant, ist für Salten der Bösendorfer-Saal in der Reitschule des Liechtensteinschen Palastes. Dessen Niederriss, die klaffende Lücke in der Häuserreihe der Herrengasse, ist signifikant. Er deutet auf einen kulturellen und sozialen Wandel, der sowohl das Wiener Bürgertum wie seine vornehme Gesellschaft betrifft. Wenn Salten von dem „niemals sehr gefestigten Selbstbewußtsein dieser Stadt“ spricht, so ist vor allem ersteres gemeint. Ihm, dem Wiener Bürgertum, ist „die Zuversicht, die von einer Prachtgestalt, wie der seinigen [Bösendorfers M. D.] ausgeht, mehr als nötig.“

Dieser Bösendorfer hebt sich schlüssig nicht nur von dem betulichen Wiener Beamten ab, sondern er erscheint, wenn dieser Kampf nicht historisch-soziologisch schon entschieden wäre, in seiner überzeugenden Vitalität auch einem zwielichtigen Neu-Wienertum gewachsen. Salten, weder hier noch da ganz zuhause, spielt beides, das „Neu-Wienertum“ (vgl. 6.3.) und das „Alt-Wienertum“, gegeneinander aus; ein feuilletonistischer Chronist damit des Wandels der historischen Verhältnisse und, mutatis mutandis, seiner eigenen.

Einen ganz anderen Aspekt des Wienertums also, abseits der sozialen und kulturellen Fragen der Inneren Stadt, vermittelt Salten in seinem Feuilleton über den „Stalehner“.⁴ Es handelt sich um ein Traditionswirtshaus in Hernals, das kurz vor dem Abriss steht. An Hernals hatte Salten (vgl. 4.2. f.) viel eigene Erinnerung. Und wie der andere, fernere Pol einer biographischen Entwicklung und impliziten Selbstreflexion gegenüber dem Erreichen der Inneren Stadt und ihrer kulturellen Standards erscheint darum auch der Nekrolog auf den „Stalehner“.

Der war „nicht bloß ein Wirtshaus, sondern auch eine Art Weltanschauung“ der Wiener, „ins Hernalserische“ gerückt, so Salten. Hernals, das ist: „ein herbes Wienertum, weniger lyrisch, dafür aber unbändiger, mehr ins Randalierende und kreischend Grelle. Weniger anmutig und sanft, sondern von ausfahrenden Temperamenten feuriger und wilder gemacht. Es ist die Stelle, an der sich die Wiener Art zum Proletarischen absenkt, die Stelle, an der sie am leichtesten und am häufigsten verpöbelt. Es ist der Boden, auf dem die Schalanthiers wachsen.“ Beim Stalehner, so Salten, ist eine andere Atmosphäre als in den Heurigenlokalen in Grinzing, Heiligenstadt oder Nussdorf, hier wird der Walzer anders getanzt als in dem Dommeyersaal in Hietzing.

„Dort draußen in Hietzing, wo die ersten Lanner- und Straußwalzer geboren wurden, liegt über der Kaiser-Franz-Architektur des Saales ein merkwürdiger, stiller Glanz von Vornehmheit. Hier eine Stimmung von süßer Pöbelelei. Hier stampft die Orgie der Fiakerbälle und riß junge Vorstadtmädchen und routinierte Ringstraßenkokotten, Hausmeisterburschen und Edelknaben, Fiaker und Prinzen in ihrem Wirbel mit sich fort. „Beim Gschwandner, Stalehner . . . da lernt man sie kehnern . . .““

Das Publikum wurde nach 1850 wie gesagt gemischter. Die „Nobelwelt“ ließ sich „herankarossieren.“ Der Stalehner wurde zur „Grenzstelle [. . .], an der sich die Blüte des Wiener Hochadels mit der Weinblüte des Wiener Volkes begegnete, die Grenze, an der sich beide in sanfter singender Berauschtigkeit einander vermählten. Der Stalehner war die Stätte, an der die gräflichen Instinkte unserer Fiaker und die fiakerischen Triebe unserer Grafen einander in die Arme sanken.“

Und später gab es auch einen „Stalehner - Snobismus“, einer, so beschreibt ihn Salten, „der sich in die Manieren fiakerischer Lebenslust hineinschmiß und sich darin rekelte, wie er sich in die bequemen Polster unserer Fiakerwagen hochnasig hineinschmeißt und sich darin spreizt. Es kam auch die korrumpierende Wirkung, daß die ‚schlichten Leute aus dem Volk‘ da draußen ihre Schlichtheit mit Affektation zur Schau stellten, daß sie ohne Naivität ihre Urwüchsigkeit posierten.“

Hier wird zweifellos mit genauer Lokalkenntnis berichtet, mit Kenntnis und mit Erfahrung. „Von der Laimgruben bis zum Liechtental, und im weiteren Bogen von der Schwarzen Westen bis zum Krottenbach“ kennt Salten alle „Abschattierungen der Wiener Art“ und besonders gut offenbar die herbe Hernalserische. Er kennt, so demonstriert er mehrfach, auch noch das alte, dörflich abgeschiedene Hernals. So manche Herbheit des hernalserischen Wienertums scheint Salten noch gegenwärtig zu sein. In der Geselligkeit, die der Stalehner vor allem beherbergte, sieht er das Wienertum also „am leichtesten und am häufigsten“ verpöbelt, „zum Proletarischen“ herabgesunken. Urwüchsigkeit und Volkstümlichkeit blieben dem arrivierten Literaten auch als Rohheit in Erinnerung, vor der die Kultur, die mit dem Proletarischen und dem Pöbel nichts zu tun haben will, scheinbar schützt; eine biographische Reflektion, die Urteil und Vokabular wohl mitbestimmt. Eine biographische Reflektion, die natürlich auch zu einem ideologischen Vorbehalt geworden ist: Hernals und Umgebung das ist Lueger - Land, das sind die Lueger - Gründe, das ist das Volk, das Lueger und bald auch die Sozialisten in politische Bewegung versetzte; beides wenig verheißungsvolle Vorstellungen für Salten.

Das alles ist spürbarer Erfahrungshintergrund, der Saltens Darstellung Relief und Plastizität vermittelt. Ihre schriftstellerische Perspektive aber ist die des innerstädtischen Feuilletonisten. Für die divergenten Bezüge stehen die Namen von zwei Wirtshäusern: der Stalehner in Hernals und der Dommeyer in Hietzing. Bei der Vergegenwärtigung des brisanten Wienertums hier im Stalehner steht Salten sogleich die zunächst freundlichere und beruhigende Assoziation an die stille Vornehmheit des Dommeyer zu Verfügung.

Salten ist ein Wien-Kenner zwar von intimer Einfühlsamkeit, aber auch, bedeutsamer, ein distanzierter, durchaus unsentimentaler Kommentator, der die Veränderungen der Sozialstruktur und der Geselligkeitsformen dieser Stadt in den letzten 50 Jahren an der Geschichte eines Wirtshauses veranschaulicht, das kurz vor seinem Abriss steht. Der Vergleich dieses Wirtshauses mit dem Dommayer erweitert die Auskünfte über diese Veränderungen.

Wiener Wirtshausnamen wie dem Stalehner, dem Weigl oder dem Gschwandner hört Salten Urlaute des Wiener Charakters ab; dem Namen Stalehner ein „Fiakerparfüm“, „ein Schnalzen, das aus ‚enteren‘ Gründen kommt“ mit „diesem offenen, ein wenig frechen und gellenden Wiener a der ersten Silbe und dem Schleifen durch die Nase der beiden anderen: ‚lehner‘“; dem Namen Weigl das „gequetschte, wienerisch breitgedrückte ‚ei‘“, das sich anhört „wie ein wohliger Schnaufer. Oder Gschwandner . . . was ja wie ein Walzertakt schleudert.“

Die fast zärtliche Vertrautheit mit Wiener Idiomatik aber dient keiner retrospektiven Verklärung, sie ist immerhin eine dem Feuilletonleser erwiesene Gefälligkeit. –

„Man muß sagen, daß uns bessere Häuser schon verschwunden sind, ehrwürdigere und wertvollere, als der Stalehner. Die neue Stadt ist über sie hinausgewachsen, und wir haben ihrer vergessen. Wir werden auch den Stalehner verschmerzen.“

Wie sehr „seine Zeit erfüllt ist“, dafür ist Salten der jetzige Anblick des Hauses ein guter Beleg. Man hatte neben ihm eine moderne Straße gebaut und „das Niveau dieser Straße hat man [. . .] gehoben, und nun scheint es, als wäre das Stalehnerhaus sachte in die Erde versunken.“ Saltens Nekrolog fordert am Ende: „Schluß mit Jubel.“ Seine Darstellung ruft noch einmal viele farbige Bilder aus der Vergangenheit in Erinnerung, aber sie konserviert sie nicht stimmungsvoll, ihre Gesinnung ist nicht konservativer Art. Selbst wo sie die eigene Vergangenheit vergegenwärtigt – so in dem Feuilleton „Spaziergang in der Vorstadt“, hier in Währing –, schildert sie anschaulich den Zauber des alten Wiener Vororts, wie ihn die Erinnerung aus der Kindheit bewahrte, aber ein optimistisches Vertauen gilt bei Salten dennoch der „ungeheure(n) Bewegungsgewalt aller Entwicklung“ einer „tätigen Vernunft folgend“.⁵

Im Stalehner - Portrait veranschaulichen die farbigen Bilder aus der Vergangenheit aber doch wie gesagt auch eine spezifische Charakteristik in den sozialen Verkehrsformen und Entwicklungen Wiens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die heimlichen Verbrüderungen des fiakerisch vitalen Wienertums mit den Sprösslingen der habsburgerischen Aristokratie, die sich gleichsam außer Sichtweite der städtischen Palais „aus dem Urwuchs des Volkstümlichen aufzufrischen und aufzufärben“ versuchten. Saltens Kennzeichnungen deuten auf die Instabilität des Selbstbewusstseins beider seit den 50er Jahren und dann in der bürgerlich liberalen Ära; das posierend Auftrumpfende des kleinbürgerlich fiakerischen Wienertums und die zunehmende Perspektivlosigkeit extravaganter Nachkommen von alten Adelsfamilien, deren Konventionen an Verbindlichkeit verloren. Beide, das „fiakersche“ wie das „gräfliche“ Wienertum warfen Hemmungen über Bord, das erstere allerdings mit einem zukunftsreichen Optimismus, das letztere mit einer nonchalanten Gleichgültigkeit. Saltens Stalehner - Portrait vermerkt aber auch, wie seit den 80er Jahren ein auch bürgerliches Parvenutum und eine marktgängige Herrichtung des „Wienertums“ die abenteuernden Eskapaden der Kavaliers „außerhalb der Linien“ abzulösen bzw. zu ergänzen begannen. Er vermerkt auch das ohne großes Bedauern und beschreibt diesen *genius loci* als den „leichten Atem wienerischer Harmlosigkeit, von einer weichen, hinschmelzenden Güte, die an sich selbst kaputt geht.“

Das ist, ein Jahrzehnt noch vor dem 1. Weltkrieg, durchaus kein beschaulicher Wien-Feuilletonismus, sondern auch kritische Analyse und Urteil. Salten ist ein „Hernalser Wiener“, zugleich aber, und hier muss man Bewusstsein und Erfahrung ein Jude zu sein sicher mitbedenken, ein Wiener der Inneren Stadt. Ein solcher Wiener ist er mental und seinem intellektuellen Anspruch nach, mit der Einsicht aber, dass auch dieses innerstädtische Wienertum, das „gräfliche“ wie das bürgerliche, nicht ohne Beziehung zu dem hernalserischen, zu dem luegerischen der Pöbelei und der Randalie ist. Das stimmt das Urteil über das Wienertum skeptisch, ja herablassend und enthält sich jeder Einstimmung in das allgemeine Bedauern über seinen Untergang. Dem Wienertum des Stalehner trauert Salten keine Träne nach, aber doch auch nicht dem beschaulich vornehmen Wienertum des Dommayer; wenn dieser mehr sein soll als ein Requisitenraum des Feuilletonismus. Darüber also keine Nostalgie, sondern der vertrauensvolle Blick in eine Zukunft.

Wiener Geselligkeit, zuvor nannte sie Salten die „Stalehner - Weltanschauung“, ist dieser pessimistischen Prognose zufolge die gesamtgesellschaftlich verfolgte Praxis, reale Probleme und Handlungsverpflichtungen in der kommunikativen Spontaneität privater Vergnügung verschwinden zu lassen, gelegentlich auch mit der Lust an der Gemeinheit, an „süßer Pöbelei“. Sie ist von unmittelbar-vitalem Bedürfnis bestimmt, „ziellos“, „über alle Ursache hinaus“, „man weiß nicht wie und man weiß nicht warum“ sie entsteht, so Salten in seinem Feuilleton über den „Brady“, bei dem kein Mensch, kein Wiener etwas anderes sein will als heiter, im „richtigen, anmutigen Sinn des guten Wortes:

Angeheitert“ (ÖA 78). Geselligkeit ist derart, so Saltens verständnislos kritische Paraphrase, die Reduktionsform, vielleicht die Resignationsform einer selbstbewussten Gesellschaft. Sie ist an nichts anderem als an sich selbst interessiert mit der zynischen Zuversicht des „Es liegt nix d` ran“. Auch ihr Ende sieht Salten gekommen, in Betrachtung ihrer historischen Bedingungen wiederum ohne nostalgisches Bedauern, vielmehr mit Hoffnung auf bessere Entwicklung.

„Wienerische Gemütlichkeit! Dieses Wort ist das einzige, das heute stirbt. Wie ein Überbleibsel aus sehr entfernten Zeiten ragt es in unsere Tage herein, wie ein verklingender Ton aus dem harmlosen walzerfrohen Vormärz, da noch die guten Wiener, hübsch eingeschlossen vom Ring der Basteien unter sich waren. Damals wäre es zu ungemütlich gewesen, wenn man nicht die Gemütlichkeit gehabt hätte. [. . .] Langsam nur kommt die erstickte Courage wieder zu Atem. Und die Riesenstadt, die allmählich erst ihrer Kräfte wie ihrer Freiheiten sich besinnt, demoliert nach und nach die Basteien ihres Denkens. Da fällt die Büttelfurchtbastei, die Autoritätenbastei und auch das Paradeisgärtl der Gemütlichkeit muß schließlich weichen.“⁶

Den politischen Hintersinn der Wiener Gemütlichkeit begreift Salten wohl; in seiner kritischen Pointierung steht er hier durchaus in der Tradition des aufgeklärten österreichischen Liberalismus. Dass er dem Stalehner kaum eine Träne nachweint, lässt freilich eine andere Front erkennen und der Optimismus, dass das Wirtshaus gegenüber der modernen Hochstraße, die, so sinnbildhaft, über es hinwegführt, bald in der Erde versänke, unterschätzte wohl in einer abstrakten liberalen Fortschrittslogik die eigenartige Modernität, die die „Stalehner - Weltanschauung“ soziologisch im Wien Karl Luegers verkörperte.

So kritisch Salten diese Wiener Geselligkeit auch sieht, gegenüber einem Berliner Freund, der ihn neulich zum Brady begleitete und der sich seinen „ewig nüchternen Kopf nicht benebeln ließ, der die Ventilation dort bemängelte und überhaupt das Fehlen großstädtischer Eleganz“ . . . gegenüber dieser Berliner Vernunft empfindet Salten dann doch die Wiener Geselligkeit „wohlthuend“.

Einmal, freilich nur eine kurze Zeit, hatte sich Salten ja auf eine sehr direkte Konfrontation mit dieser Mentalität und Lebenskultur Preußendeutschlands eingelassen. Es blieb überhaupt die einzige Lebensphase, in der er Wien als sein Wohnort verließ, bis zum erzwungenen Exil (vgl. 5.1.). Aus dem Berliner „Exil“ schreibt er für seine Heimatredaktion in Wien ein Feuilleton unter dem sprechenden Titel „Die fremde Stadt“.⁷ Das Thema, das er im einleitenden Satz formuliert („Die Stadt, in der ich jetzt lebe, ist mir fremd“) variiert er erschöpfend. Diese Stadt Berlin ist für ihn, so betont er, sympathisch gewesen, aus der Distanz, aus einer Fülle persönlicher und literarischer Kontakte. Hier selbst aber wohnen, mit Berlinern, „soll abends unter ihrem Dach zu Bett gehen; soll in ihren Stuben seinen Schlaf und seine Träume finden [. . .] Da merkt man es sofort: das sind eigentlich doch andere Menschen.“ Die Fremdheit, die ihm hier widerfährt, kontrapunktiert Saltens Feuilleton mit der musikhafte homogenisierenden Substantialität Wiener Kultur:

„Ich bin hier nicht, wie zu Hause, bei jeder Note, die ich höre, auch gleich imstande, einzusetzen, fortzufahren, Figurationen zu Ende zu denken; bin nicht wie zu Hause, eingeschaltet und eingestimmt in diesen Chorus.“

Er findet den Rhythmus nicht, in dem hier die Sprache schwingt, und auch Straßen und Wege dieser Stadt sind rhythmuslos, platt, eben, bequem, kaum ein Bergauf oder Bergab, man „wandelt immer nur wie in einer Talsohle, wie auf dem Boden einer gemauerten Schlucht.“ Nirgendwo kann man hier „emportauschen: von

Hunderttausenden ein einzelner sein, auf eine Anhöhe treten und herabschauen.“ Und die Stadt selber, so Saltens feuilletonistische Betrachtung, „steigt nirgendwo über sich hinauf, um sich selbst einmal in die Fenster zu sehen. Diese Stadt bietet nur einzelne Ausschnitte, Eindrücke, alles einzeln. Und man muß addieren, Eindrücke zusammenrechnen.“ Aber das alles, was Salten hier an Stereotypen und auch Originellem in seiner Haltung Berlin gegenüber zusammenträgt und dem Wiener Feuilletonleser serviert, ist durchaus nicht nur Verdikt über diese Stadt. Dass diese Stadt keine Erinnerungen hat, ist auch ihre „Jugendfrische“, bestimmt auch „ihre(en) ungeheure(n) Erfolg und ihre mutige Kraft“, den „Reiz des Zukünftigen“, der hier erlebbar ist und die die Schritte eines von soviel Tradition beschwerten Wieners hier leichter macht; nicht finden „die Fußspur von gestern, von ehegestern, von früher, von einst . . . Manchmal ist mir ganz leicht.“

Demjenigen, dem es soviel nicht bedeutet, stets sich seiner Fußspuren im Gestern und Ehegestern zu vergewissern – die persönlichen Gründe dafür wurden in 5.1. angedeutet –, ist sein Wiener Patriotismus auch ein zwiespältiges Bekenntnis; für ihn ist der Antitraditionalismus Berlins auch eine Lockerung. In dem figurativen Kulturmilieu des Wienertums ist Salten selbstverständlich zuhause, dessen Formeln und Modulationen, so versichert er, beherrsche er mühelos. An dem Zukunftsbestand der diesem Wienertum zugrundeliegenden gesellschaftlichen Prinzipien meldet sich ein impliziter Zweifel an. Tradition wird zur Hemmung und zur Last, wo sie sich allzu gelassen überzeitlichen Selbstdefinitionen nach Kohärenzmustern überlässt. Saltens Feuilleton erläutert das topographisch: vom Kahlenberg, von der Ladenburghöhe, von der Gloriette oder vom Belvedere ist Wien „mit einem einzigen Blick zu umfassen“, „liegt wie ein lebendiges Wesen vor dir. Es hat ein Antlitz.“ Mut, Erfolgsmöglichkeiten und -bedürfnisse freilich schränkt dieses homogene Wienertum ein. Dies sind Kategorien eines Wettbewerbs-Individualismus – in Berlin erscheint Salten „alles einzeln“, nur addierbar –, die so nur jemand faszinieren kann, der zumindest mit jenem korporativ und nach vorindividualistischen Selektionsprinzipien geordneten Gemeinwesens des Wienertums nicht identifiziert ist. In welchen Wiener „Chorus“ ist Salten „eingeschaltet“ und „eingestimmt“? Ein prägnanter theoretischer Standpunkt Wien gegenüber wird nicht recht erkennbar. Vielerlei Impulse und Loyalitäten überlagern sich, keine Konvention und auch keine neue Idee scheint unproblematisch. Die variierenden Blicke auf Wien und Wienerisches enthalten liberal-fortschrittliche, oft zu lebenspragmatischem Vertrauen hin tendierende Sichtweisen, antideutsche Sichtweisen, die Wien freilich aus Berliner Erfahrungen auch kritisch sehen lernen, lokalpatriotische, aber auch antiluegerische Orientierungen. In Berlin, so Salten, ist, anders als in Wien, alles „Addition“. Nahe liegt hier die Bemerkung, dass er, ein jüdischer Intellektueller in Wien, auch „addieren“ muss. Ist er eigentlich mehr ein Intellektueller nach – in seiner Sortierung – „berlinischem“ Muster?

Unbestimmtheiten und Dissonanzen werden hier, beispielhaft am Vergleich Wiens mit Berlin, erkennbar, die auch bei Saltens Porträtierung des Wiener Adels mitklingt.

Die Feuilletonsammlung „Das Österreichische Antlitz“ enthielt ja wie erwähnt neben dem des Stalehner ein zweites Wirtshausportrait, das des Stelzer in Rodaun. Das eine Wirtshaus, so Salten, „hat uns die ins Hernalserische gerückte Weltanschauung der Wiener dargestellt wie uns der Stelzer in Rodaun die kalksburgisch gefärbte Wiener Weltanschauung bietet“; das „Wirtshaus von Österreich“. Der soziale Bezugspunkt jener „kalksburgisch“ gefärbten Wiener Weltanschauung ist in erster Linie die katholische Aristokratie. Schon der alte Wiener Beamte verfolgte sein halbes Leben lang die Baronin Ruttersdorf mit seinen Augen, ohne je sich ihr persönlich zu nähern. Der

Stalehner, so wurde gesagt, war nach 1850 der Ort und die Gelegenheit zur Verbrüderung gräflicher und fiakerischer Charaktere.

Agil fand Salten auch privat engen Kontakt zu aristokratischem Milieu (vgl. 5.1.). Nicht zuletzt seine persönlichen Beziehungen zu den drei Erzherzögen Leopold Ferdinand, Joseph und Heinrich der nicht regierenden toskanischen Linie des Erzhauses trugen ihm Karl Kraus' ironische Titulierung habsburgischer „Hof- und Kammerfeuilletonist“ ein. Sie gehört gegenüber Salten eher zu den weniger begründeten. Sogar die geheime Staatspolizei soll sich für die Kontakte des umtriebigen Journalisten mit den Hocharistokraten interessiert haben, deren Lebenswandel dem Kaiser ein Dorn im Auge war. Ihnen verdankte Salten prägnante Einblicke in die kaiserliche Familie, in die „Fäulnis“ dieses Milieus. Seitenlang gehen darüber die Erinnerungen in den Aufzeichnungen im Exil. Als Kind schon, so berichtet er, riss er häufig aus dem Währinger Proletarierhaus aus, machte sich auf den weiten Weg in die Stadt und stand auf dem inneren Burgplatz, um sich ganz gefesselt das militärische Zeremoniell, das dort jeden Tag stattfand, zu betrachten. Viel von der staunenden Bewunderung dieses vielfarbig Zeremoniellen, aber auch des ungeniert Lässigen verraten noch Saltens Portraits aristokratischen Lebens, vieles an seiner Kritik, an seiner Aversion ihm gegenüber aber scheint auch bestimmt von der Lebenserfahrung dessen, dem nichts geschenkt wurde.

Salten verfasste eine Schrift, auch dies eigentlich eine Feuilletonsammlung, über den „Wiener Adel“, der ihm unverzichtbar schien zur Verdeutlichung der „Physiognomie unserer Stadt [. . .] Wien ist ja, vorläufig, noch so ziemlich auf ‚aristokratisch‘ gestimmt.“⁸

Die zunehmende öffentliche Wahrnehmbarkeit von Aristokraten in einer zunehmend sich demokratisierenden Gesellschaft reizte den feuilletonistischen Assoziations- und Reflexionsapparat in diesem besonderen Verhältnis von Präsenz und Entrücktheit, von unangreifbarem Status und fassbarer werdender Individualität. Saltens Portrairkunst, vor allem in ihrer physiognomischen Aufmerksamkeit, ist damit geweckt. Er porträtiert hier eine aristokratische Gesellschaft in ihrem traditionellen Habitus, deren Macht und Einfluss im öffentlichen Leben er in dem Zitat mit Hervorhebung „vorläufig“ nennt. Aber er porträtiert in diesem Zusammenhang auch eine höhere Wiener Bourgeoisie, er nennt sie „die Sport- und Automobil-Grafen“, mit der sich an einigen Rändern und zu einigen Gelegenheiten die in sich offenbar inkohärente Adelswelt verknüpft.

Der speziellen Physiognomie des Wiener Adels – er ist in diesem Bezug natürlich auch der österreichische Adel (vgl. 6.3.3.) – hat Salten mehrfach genaue Betrachtung gewidmet. Die Formulierung von deren Ausdruck und deren stilbildender Kraft nicht nur gegenüber der heimischen Gesellschaft, sondern ebenso als markante Unterscheidung österreichischer Wesensart gegenüber der reichsdeutschen fällt dann sogleich wärmer, gleichsam patriotischer aus.

„Die österreichischen Aristokraten, diejenigen nämlich, deren Wuchs dem einmal giltigen Typus entspricht, halten sich alle so. Schlanke, pagenhaft schlanke Gestalten, von jenem feinem Gliederbau, der an rassige Windspiele erinnert. Alles an ihnen ist schmal und lang. Die Hände, die Füße, der Oberleib, das Gesicht, der Schädel. Erziehung und ein völlig unbewußtes Nachahmen, das hier aber schon eher als Einfügen des Persönlichen in eine Tradition gelten kann, gibt ihnen diesen gleichgiltigen, niemals überraschten oder aufgeregten Gesichtsausdruck, diesen gleichgiltigen, wie aus der Ferne über alle Dinge hinreichenden Blick. Und die Eleganz muß mühelos sein, nachlässig, ungewollt, sogar ungenau, das spricht ihr ganzer Habitus aus. Die Eleganz muß dem Menschen so angewachsen, so angeboren sein, wie

seine Muskeln und seine Epidermis. Und so wenig er aus seiner Haut fahren kann, so wenig muß es denkbar sein, daß er aus seiner Eleganz gleitet [. . .] Zur Ausgestaltung dieser österreichischen Art von Eleganz hat noch ein wenig die seit 1866 immer steigende Aversion der österreichischen, leichtsinnigen, katholischen Aristokratie gegen das protestantische, stramme, peinlich korrekte Preußen beigetragen. Nur nicht das ‚Brust heraus!‘ sondern einen flachen, eher eingesunkenen Thorax, nur nicht diese durchgedrückten Knie, – da schon viel lieber ein schleifender Schritt, der in den Kniegelenken zu wanken scheint, nur nicht diese preußisch-geraden, auf Stämmigkeit posierende Achseln, sondern abfallende Schultern, und statt des forsch im Nacken zurückgeworfenen Hauptes ein vorgeneigter, leicht schief gedrehter Kopf.“⁹

Die Eigenart dieses Adels, so wie er in Wien auftritt, ist in Saltens Darstellung an etwas Substantielles geknüpft. Sie beruht keineswegs auf bewusster Nachahmung, sondern auf einer nicht differenzierbaren Verbindlichkeit von Tradition. Eben darum wirkt alles an Wiener Adligen mühelos, „nachlässig, ungewollt, sogar ungenau.“ Ihre stilbildende Kraft aber ist vor allem eine ästhetische, an Eleganz-Begriffe gebunden. Saltens Formulierung spricht über die Kennzeichnung dieses Wiener Adels aber auch eine Erwartung aus, die des bürgerlichen Publikums in Wien. Es ist ein aus der bürgerlichen Mühsamkeit entstandener Begriff der Eleganz, ein „feudaloider“, so später Hermann Broch, der, in vormärzlicher Tradition, politisch nichts mitzureden hatte und schließlich nichts mitreden wollte. Er nimmt bei der Mühelosigkeit des aristokratischen Habitus Anleihen auf. Darum lässt er sich so leicht typologisch charakterisieren und dies verlangt von der bürgerlichen Seite auch die Betonung seiner unwillkürlichen Fundierung in einer allgemeinen Wiener Tradition. Darin besteht die Funktion der vornehmen Gesellschaft in Wien, die Garantie ihre Weiterbestehens. Diese Ästhetik, so mühelos sie wirkt, hat, so Salten aber auch, eine polemische Pointe. Sie karikiert das deutsche Brudervolk, das seit 1866 immerzu siegreiche. Ihm gegenüber, so scheint es, kompensiert sie die Niederlage, indem sie die Siegerpose physiognomisch ironisiert. Das pointiert Schleifende, Eingesunkene, Schiefe an dem, wie sich der Wiener Aristokrat hält, transponiert den Konflikt auf eine spielerisch konversationelle Ebene, auf der die spezifisch deutsche Tüchtigkeit ungelenkt und wehrlos bleibt und sich äffen lassen muß. Hier glückt die Revanche: „Ein preußischer Gardejunker würde bei uns niemals für einen eleganten Kavalier genommen werden.“

In diesem heimlichen Triumph nun gefällt sich nicht nur die Wiener Aristokratie, sondern auch die sie umgebende Gesellschaft, die sich die Begriffe von Eleganz und Vornehmheit von jener abschaut; vor allem die in der liberalen Ära groß gewordene Wiener haute bourgeoisie, unter der man sich – Salten unterlässt durchaus Hinweise darauf – vor allem auch die jüdische vorstellen darf. Die Hauptallee durch den Prater, ehemals nur adligen Korsofahrten vorbehalten, ist deren „Siegerstraße“. Das ergibt schöne Bilder und Promenaden für Saltens feuilletonistische Betrachtungen. Der Adel, „der in so demokratischen Zeiten nicht auffallen“ will, in „einfachsten Equipagen oder Fiaker“, die bürgerliche Nobelgesellschaft dagegen niemals in solcher Aufmachung, man nähme „sich deklassiert aus“. Saltens feuilletonistische Porträtier- und Fabulierlust faszinieren die Statusverwechslungen, Verkleidungen, die theatralen Effekte und Requisiten. Dass keiner ist, wonach er aussieht, provoziert freilich übergangslos und mit einer bei Salten seltenen satirischen Ambition gelegentlich auch sozialkritische Seitenhiebe.

„Oder weil schon von weißen Zylinderhüten die Rede ist, ein anderer alter Herr, den man zuerst für einen Botschafter halten möchte. Der kurze, weiße Schnurrbart, die feine Nase, der ernste, gemessene Blick. Ein Antlitz, das sich in dem Lord ausdrückt. Dann aber merkt man die Mischung: Sportwienertum, Freudenaus, le fiacre arrivè.“¹⁰

Dagegen „das kurze Männchen, das da in seinem Fiaker sitzt, kaum dreimal so hoch wie sein Renngucker, dieser pechschwarze, kleine Kerl, der aussieht wie ein veritabler Jude, ist Mitglied des Jockeyclubs.“ All das täuscht, schwindelt vielfach vorsätzlich, aber, so Salten, „ich bleibe dessen ungeachtet dabei: man soll auf Aeußerlichkeiten geben. Es ist das einzig Sichere.“

Der Ästhetiker und Theaterkritiker malt das ganze Geschehen auf der Hauptallee des Prater als bewegtes Panorama menschlicher Affekte und Bedürfnisse, analytische Reflexion und Invektive bleiben dem doch eher nachgeordnet. Lässt sich Salten hier einmal, nebenher, darauf ein, wird er auch dann nicht finster kritisch, sondern stellt den Missstand unter ein pragmatisches Prinzip: eine „Straße des Erfolges“ ist der Korso auf der Hauptallee des Prater wohl, „aber freilich nicht für eine einzige Familie angelegt und Gott sei Dank geschmackvoller und lebendiger. Hier herrscht die lachende, rücksichtslose, absolute Gegenwart. Was gewesen ist, das wissen nur die alten Bäume. Und die haben es vergessen. Mit den Blättern vergangener Jahre, mit den Blüten gewesener Lenze ist das alles verweht. Wer nicht wiederkommt, der war nie da. So ist es ja auf Erden überhaupt, also ist es auch in der Hauptallee nicht anders.“

Tradition in Wien, als deren Hüter in erster Linie die Aristokratie betrachtet wird, beginnt vor allem in ihrer Macht präziser Statuskennzeichnung sich zu lockern. Die historische Koinzidenz ihres Zurückweichens und des Emporkommens einer materiell überlegenen, ästhetisch aber orientierungslosen und repräsentationsbedürftigen neuen Großbürgerschicht mit „Korso-Ehrgeiz“ erzeugt eine Fülle verblüffender Interferenzen, menschlich authentischer Szenen und Physiognomien, in der Salten nun mit Begeisterung „absolute Gegenwart“ empfindet. Verzichtbar, so scheint es in seiner Darstellung, ist der Adel in den exklusiven Behauptungen und Demonstrationen seiner Macht. Unverzichtbar dagegen bleibt der aristokratische Traditionalismus als stehengebliebene Kulisse eines Wiener Sittengemäldes mit einer theatralen Vielfalt von Figuren, als Kulisse, vor der sich in vielerlei Rollen der verwirrende gesellschaftliche Wandel der Gegenwart kundgibt.

Die Wiener Aristokratie, ihre Repräsentanten, ihre Geselligkeit und ihre Rituale waren zunächst einmal für den Feuilletonisten, vor allem in Zeiten absehbarer und vielfach auch schon aktueller gesellschaftlicher Umbrüche, eine höchst interessante, gleichsam bilderproduzierende Apparatur. Für Vorprägungen dieser Art hatte, wie in den einleitenden Bemerkungen zu diesem Abschnitt deutlich wurde, die lange Geschichte des Wiener Feuilletons schon gesorgt. Als selbstbewusster Repräsentant österreichischer geistiger Gesittung im Feuilletonfach mit großem Wiener Prestige hat Salten diese Aristokratie auch mit einiger Sympathie porträtiert. In dieser Tradition konnte sich Salten freilich, anders als Hofmannsthal oder Bahr etwa, nicht vollständig aufgehoben fühlen. Dem Feuilletonisten war dieser Traditionalismus der Wiener Kultur durchaus dienlich und aufschlussreich, der „Neuösterreicher“, ohne die materiellen und Bildungsprivilegien der genannten Freunde, konnte dagegen jene „absolute Gegenwart“, wie sie sich in dem Spektakel auf dem Korso ereignete, auch genießen. Es war gewissermaßen auch seine Gegenwart, die er gegen die privilegiengestützte Tradition verteidigte; eine neuösterreichische Gegenwart, die er allerdings wiederum als Jude und Intellektueller gegen jenes andere Neuösterreichertum der stalehnerschen (und luegerschen) Weltanschauung abzugrenzen hatte. Dies geschah, wie auch in dem Abschnitt über die Lueger – Portraits (6.2.) zu sehen war, nicht ohne Schwierigkeit.

Jene beiden Seiten der Wiener Aristokratie, die für Saltens feuilletonistisches Interesse und für das kontrapunktierende ideologische Urteil maßgeblich sind, hat er an

zwei historische Typen fixiert, an den legendären Grafen Sandor, der den Wiener Kavalieren vormachte, wie man die eigene Laune in unbekümmerten Späßen befriedigt und dabei noch populär wird und an den Fürsten Metternich. Der war zwar kein Österreicher, „aber sein Inneres wusste die österreichische Art, vielmehr die schlimmsten Seiten dieser Art, trefflich aufzuspüren.“

„Vom Kaiserhause an bis herab in den Tiefen des Volkes erkannte er den schwarzgelben Charakter und bediente sich seiner, ja er ist es eigentlich gewesen, der diese Art im österreichischen Wesen: lebenswürdige Gewalttätigkeit, cynische Verrätereie, freundschaftliche Tücke, und aufrichtige Unzuverlässigkeit zu einem festen System entwickelt hat.“¹¹

Der Fürst Metternich erscheint hier nicht nur als der Herr des ancien regimes, das Salten nicht nur aus politischen Gründen verachtet, sondern als Erreger aller niedrigen Instinkte des Österreichertums, gesellschaftlich von Oben bis Unten. Beiden, dem eher harmlosen und doch schon historisch gewordenen Sandor und dem Metternich, der freilich den Vormärz überlebte, ist gemeinsam, so Salten polemisch, dass sie „ihrem Stand alles für erlaubt halten, sich unbedenklich über Gesetze und Pflichten hinwegschwingen, die nach ihrer innersten Ueberzeugung nur für das geringe Volk vorhanden sind.“ Die „Junkerstreiche“ Sandors und seiner vielen Epigonen, bemerkt Salten immerhin befriedigt, sind heute „nur mehr auf dem verschwiegene Kasernhof möglich. Nicht nur die Bürgerlichen, weit mehr noch das couragierte, sozialdemokratisch organisierte Proletariat würde scharfe Selbstjustiz üben.“ Als moderner, kritischer Intellektueller hat Salten die Wiener Aristokratie gerade da, wo sie unter sich blieb, starr und ignorant das gesellschaftliche Privileg demonstrierte, mit Schärfe kritisiert. Man muss sich „ununterbrochen geehrt fühlen“ in einer für Aristokraten arrangierten Theatervorstellung, so Salten, der als bürgerlicher Berichterstatter nur ausnahmsweise und gleichsam von Amtes wegen zugelassen ist.¹² Der Prinz und die Reichsfrau plaudern über seinen Kopf hinweg, „so laut und ungeniert, als ob du gar nicht da, als ob du einfach Luft wärst.“ Der Journalist will sich nicht einschüchtern lassen und revanchiert sich im Feuilleton der liberalen Zeitung. Physiognomisch zunächst: übersieht man den präziösen Schmuck, überhört „ihre ungeheuer hörbare Konversation“ so sehen die Prinzen und Reichsfreifrauen aus wie „Wäschermdels“, „Mathematik-Professoren“, wie ein „niedliches Kammerzöfchen“ oder wie ein „Kellner“ – „im ganzen so belanglos.“ Dass er sodann an der „fürnehmen Mummerei“ künstlerisch nicht das mindest Bedeutsame entdecken kann, reibt Salten den Wiener Adeligen schließlich auch noch unter die Nase.

„Man möchte vorschlagen: lasset die Aristokraten Karussells veranstalten. Niemand vermag ihnen das gleichzutun. Zu Pferde, in allen Künsten des Sattels und der Zügel, im Glanz ererbter herrlicher Kostüme werden sie uns Schauspiele geben können, die nur der Adel zu geben vermag, werden eine künstlerische, ja, gewiß eine berauschte Augenweide bieten, für die man ihnen wird danken müssen. Der Mensch, auch der vom Baron aufwärts, sollte immer nur das tun, wozu er Talent hat. Das Komödienspielen aber, das jetzt im Schwang ist, bleibt doch stets ein arges Dilettieren, das durch die vielen edlen Namen nur präntiös wird, von seinen Mängeln aber, von seinen menschlichen und von seinen Geschmacksmängeln nichts verliert.“

In Saltens Haltung der Aristokratie gegenüber mischt sich eigenartig gedämpfte Bewunderung für deren unbekümmert souveränen, hegemonialen Habitus und deutlicher artikulierte Kritik, gerade gegenüber der Wiener Aristokratie, an deren Mangel an Bildung und moderner Kultur; von daher schließlich auch Kritik am Anachronismus von deren aktuellem und historischem Privileg¹³ und Sympathie für das „couragierte, sozialdemokratisch organisierte Proletariat“. Zu ihm rechnete er sich als

613

bürgerlicher jüdischer Intellektueller natürlich nicht. Er konnte seine Sympathie für das Proletariat und die Sozialdemokratie deshalb gelegentlich äußern, zu einem öffentlichen Votum und einem persönlichen Wahlvotum war er ihr deshalb nicht verpflichtet. Offensichtlich sind hier die gesellschaftlich, mental und auch biographisch vermittelten Brüche, die auf eine solche problematische Haltung hinwirken.

„Anscheinend leben sie mit uns im zwanzigsten Jahrhundert“, so Salten über die Wiener Adelsgesellschaft, „haben neuen Einrichtungen und Ideen sich geschmiegt, lassen eine neue, gerechtere Menschenwertung scheinbar gelten, leben aber unter sich, und das ist allein für sie maßgebend, um zwei bis drei Jahrhunderte zurück. Bei ihnen gelten noch die Anschauungen, die Vorurteile, das ganze Glaubensbekenntnis des ancien régime, und ihre Abgeschlossenheit, ihre Fremdheit aller Zeitläuften, der hellen Gegenwart gegenüber haben sie bewahrt.“¹⁴

Salten erinnert an andere Zeiten. Sie bringen sich ihm in Erinnerung, so führt er hier noch einmal aus, wenn er durch die Herrengasse geht und dort die Lücke in der Häuserreihe gewahrt, in der einmal der Palast stand, der den Bösendorfer-Saal beherbergte.

„Eine Lücke und eine Leere. Aber der Name Bösendorfer füllt sie aus. Mit Erinnerungen, die frisch sind und nicht welken können, so lange noch Menschen leben, die einst im Bösendorfer-Saal gewesen sind. Das Gehäuse, das diese wienerische Gemeinde einst umschloß, das sie zusammenhielt und vereinte, ist freilich zerbrochen.“

Die wienerische Gemeinde, von der hier die Rede ist, stammt ihrer Tradition nach aus der Kaiser-Franz-Zeit. Salten kennzeichnet sie als den „Zusammenhang der feudalen Wiener Gesellschaft mit dem geistigen und künstlerischen Leben der Stadt Wien. Eine Tradition, die freilich schon seit langem ihre Wirksamkeit verloren hat; hier schien sie wenigstens räumlich noch zu bestehen [. . .] Nachklang jener kultivierten Zeit, in der große Kavaliers sich zu großen Künstlern fanden; wo Beethovens Widmungen an adelige Freunde ‚Zeichen einer gegenseitig ehrenden Gemeinschaft‘“ waren. Lange vorbei, so Salten. Die „starke Kunstfreude und die lebhaft geistige Interessiertheit des Adels [. . .] war noch nicht der billigen Lust an Coupletsängern, Kunstpfeifern und Fiakerpoesie gewichen.“

Der Intellektuelle und Literat jüdischer Herkunft, ist, das demonstrieren diese Äußerungen Saltens, von einer marginalisierten Existenz in mehrfacher Hinsicht bestimmt. Die aristokratische Gesellschaft lässt ihn spüren, wie sehr sie auch das kulturelle und intellektuelle Avancement eines Nichtaristokraten unbeeindruckt lässt. Geistige und gesellschaftliche Differenzierung und Fortschritte haben dem alten Geltungsprinzip nichts anhaben können. Die bürgerliche Gesellschaft Wiens, der der Kritiker entstammt, ist zu einem eigenen Selbstbewusstsein nicht in der Lage. Sie war es freilich auch nicht in der hier glorifizierten Kaiser-Franz-Zeit, die Salten an anderer Stelle in liberaler Gesinnung als reaktionär verurteilte. Die Situation ist verwirrend: Der Feuilletonist einer bürgerlichen Wiener Zeitung spielt sich auf als Verteidiger einer letzten Bastion bürgerlich aufklärerischen Denkens gegen das Wiener Bürgertum, das diese Ideale nicht mehr besetzt und ausfüllt. Er wendet sich zugleich im Namen dieser Ideale, im Namen der „hellen Gegenwart“ gegen die Konservierung der dunklen Vergangenheit der realen Wiener Aristokratie. Das Bürgertum „dienert im Kartell vor dero leutseliger Pläsierei“. Salten wirft ihr Snobismus und „Aristokratenfexerei“ vor; auch in ihr steht er, freilich in einer anspruchsvollen Position, an der Peripherie. Zwischen beiden Fronten stehend, entwirft Salten ein historisch-utopisches Gegenbild; die francisceische Zeit, in der ein Adel von Geburt und ein Adel des Geistes sich freundschaftlich und gleichrangig begegneten. Als bürgerlicher jüdischer Intellektueller muss er sie kritisch betrachten, mit der Erfahrung und dem Bewusstsein eines Künstlers

des Wiener fin de siècle aber wird ihm die „Restaurationszeit“ zum Sinnbild der gegläckten Übereinkunft von Macht und Geist. Diese fin de siècle - Visionen mit vormärzlichen Kulissen deuten auf Grundbedingungen einer peripheren Existenz, die Widersprüche wohl unausweichlich macht. Sie werden bedingt in der persönlichen Existenz auch von der Spannung zwischen dem Künstler und dem journalistischen Schriftsteller, der sein Produkt in der liberalen Tagespresse verkaufen musste.

Die Widersprüche sind angelegt zusätzlich auch in einer biographischen Determinierung. Die Kultur der Inneren Stadt, so hieß es vorhin, sollte ihn vor der „Verpöbelung“ schützen. Saltens Lebens- und Bildungserfahrungen aber stammen zu einem wesentlichen Teil auch aus der Vorstadt und die Probleme und Ansprüche dieser Vorstadt als Indikator einer neuen Zeit hat Salten untrüglich, wenn auch ohne sich daran anschließende konsistente politisch-ideologische Überzeugungen, wahrgenommen. Die Leute in Favoriten, schreibt er in dem „Wahltag“ - Kommentar in der „Zeit“, eines Tages werden sie, „die jetzt den Südbahnviadukt als Grenze respektieren, ihre Rüstung beendet haben, dann werden sie ihren Einmarsch halten in die benachbarte Wienerstadt, und vielleicht heißt es dann nicht mehr: Favoriten gehört zu Wien, sondern: Wien gehört zu Favoriten.“¹⁵ Dass Favoriten an Wien heranrückt, war ihm ineins Bedrohung und Verheißung; Bedrohung der für sakrosankt gehaltenen Kultur als Potential der Selbstreflexion und scheinbarem Garant humaner Gesinnung und zugleich Verheißung sozialen Aufstiegs. Kritik hat es in dieser unfundierten, antagonistischen persönlichen und sozialen Situation des Kritikers nicht leicht das Ressentiment abzuwehren. Auch Saltens physiognomische Betrachtungen in diesem Aristokratenfeuilleton sind davon nicht frei. Ihre obskure Tendenz offenbaren seine eigenen Äußerungen kaum verhüllt. Sie deuten zugleich den Grund noch weiter gehender Deklassierung an. Er sieht Adelige „mit herrischen Mienen, scharfgerissene Profile, Nasen von einer Krümmung, die sich heute zutage nur ein Graf erlauben kann [. . .] Und gleich sagen die Leute: Da sieht man die Rasse! Da zeigt sich die Abkunft [. . .] Selbst aus der Tempelgasse ließen sich Duplikate herbeischaffen. Nur daß es dann freilich mit anderer Betonung hieße: Da sieht man die Rasse! Da zeigt sich die Abkunft!“ Wer sich, wie Saltens Darstellungen der Aristokratie vielfach ergaben, zur Bewunderung innerlich so gedrängt sieht, revoltiert zugleich dagegen und fragt polemisch: Was ist an ihnen eigentlich so Bewundernswertes? Und er verweist auf die Anderen, die Opfer, von deren Empfindung er selber noch manches in Erinnerung hat.

Neben den Aristokraten beeinflusste keine andere sozial klassifizierbare Personengruppe die Wiener Gesellschaft so nachhaltig wie die großen Theaterschauspieler. „Eine Aristokratie sehr exklusiver Art“, nannte Karl Kautsky vor allem die Schauspieler des Burgtheaters. Und Erst Lothar, der einflussreiche Kritiker und Journalist, sprach Wien durchaus den Titel einer Theaterstadt ab, eine S c h a u s p i e l e r – Stadt sei sie aber zuallererst.

Salten hat in einer Reihe von Portraits Wiener Schauspieler, insbesondere von Alexander Girardi und Josef Sonnenthal, diese sozialen Resonanzräume individueller Schauspielkunst in Wien anschaulich charakterisiert. Diese Resonanzen freilich verstärken sich wechselseitig.

„Girardi trägt viel Wienerisches in sich. Von den feinsten wienerischen Stoffen wie von den allgemeinsten hat er den Extrakt in sich gezogen; viele wienerische Elemente sind in ihm zu Essenzen verdichtet. Wenn er spricht, hören wir aus seiner Stimme die Urlaute des Volkes, wenn er singt, aus seiner Fröhlichkeit jenes niederösterreichische Johlen trunkener Rekruten,

das im Frühling und im Herbst immer durch unsere Straßen hallt. Im Aufschnalzen eines Wortes klingt die schnippische Anmut Wiener Vorstadtmädchen, und wenn die Leute von Girardi reden, schleppen sie auch sofort alle Wiener Typen zum Vergleich heran; den Fiaker, den Deutschmeister, den Zahlkellner, den Sportbaron. Aber das Wienertum, das er gibt, ist im Grunde nicht das wirkliche, sondern es ist ein Wienertum, das er ganz allein erfunden hat. Wir spüren immer ‚Wien‘ bei ihm. Nur wenn er uns nicht völlig umnebelt, spüren wir zugleich auch: er macht etwas ganz anders daraus, etwas, das neben dem Wienerischen ist. Etwas, das vielleicht darüber ist, wie schließlich alle Kunst über dem Wirklichen, alle Dichtungen über dem Wahren; aber etwas, das eine besondere Kontur hat; keine wienerische. Es ist eine halbechte, eine unwahre, doch in ihrer Unwahrheit eine entzückend mögliche und hinreißend eigenartige Kontur. Dieses Wienertum, das Girardi gibt, hat vorher nicht existiert. Seit er es ersonnen hat, wird es nachgeahmt. Die Leute haben im Theater von ihm gelernt, wie man wienerisch ist und haben es nachher kopiert. Hunderte seiner Einfälle, seiner plötzlichen Ideen vom Wienertum laufen jetzt verwirklicht und lebendig umher [. . .] Zuletzt war denn auch jeder zweite junge Herr, den man auf der Straße traf, jeder Fiakerkutscher, jeder Briefbote, jeder Spießbürger eine Girardi-Rolle. Eine Zeitlang lief halb Wien herum und spielte Girardi und wusste nicht, daß es damit sich selbst aufgab, daß es auf seine eigene Echtheit verzichtete, und an deren Stelle die besondere Echtheit eines einzelnen annahm.“¹⁶

Dass Girardi charakteristische Merkmale dessen, was für „wienerisch“ gehalten wird, selbst erst erschaffen hat, im Widerspruch vielfach auch zu anderen Merkmalen, verdeutlicht Salten an dessen „eckiger Gestalt“, in der so unwienerisch, wie er findet, nur die „ungeheure Energie eines Marschrhythmus schleudert und schlenkert“, ferner an Girardis Deutung Straußscher Walzer mit für ihn unterlegten Texten. „Alle diese Texte widerstreben in ihrem Witz, in ihrer harten Ironie, der weichen Seele des Wiener Walzers. Alle diese Texte sind den Walzern aufgezwungen, gehen ihnen gegen die Natur.“ Girardis Erscheinung auf der Bühne hat etwas dem Wienertum Unbekanntes, Fremdes und doch hat er „das Wesen dieser Stadt“, so Salten, „überfärbt und verändert und umgebildet.“ Er hat sich schließlich „der ganzen Stadt als einer Girardi-Rolle“ bemächtigt.

„Seine Wirkung ist bis auf den heutigen Tag so umklammernd, daß selbst der Wiener Dialekt Girardi-Worte mitführt, die es früher nicht gegeben hat, die niemals auf dem Wiener Boden wachsen könnten, die keine Wurzeln in der wienerischen Sprache besitzen, die aber jetzt als selbständige Schöpfungen in der Wiener Mundart leben. Dabei sind es Verzerrungen; denn er kann gelegentlich über irgendein Wort herfallen, kann es mit einem Hieb zum Krüppel schlagen, kann es zerquetschen und zerkneten und ihm zugleich damit ein ganz neues, überwältigend komisches Gesicht geben. Eine Zeitlang hat halb Wien in solchen Ausdrücken geredet, und Sie werden zugeben, daß dies keinen Wiener Dialekt, sondern eher einen Girardi-Jargon vorstellt. [. . .] Unendlich viele feine und grobe Reflexe der wienerischen Art funkeln in ihm. Unendlich viele Nuancen des wienerischen Wesens, zarte und derbe, drücken sich in ihm aus. Aber wenn Sie den Begriff Wien als ein Ganzes nehmen, zu dessen Bestandteilen auch Schubert und Kriehuber und Grillparzer und Schwindt und Fischer von Erlach und Makart gehören, dann werden Sie finden, daß Girardi weder der Spiegel noch der Ausdruck des Wienertums ist; nicht der Wiener, sondern unter wenigen erlesenen Wienern: Auch einer.“

Gegenüber noch soviel soziologischer Differenzierung und Veränderung bleibt das „Wienertum“ in diesem einen identisch: in seiner Empfänglichkeit und Beeinflussbarkeit gegenüber den Wirkungen der Theaterbühne. Die Disposition für jene intimen Kontakte zwischen dem Künstler und seinem Publikum schuf vielen zeitgenössischen Kulturtheoretikern in Österreich zufolge der Vormärz.¹⁷ Dass die „Theatromanie“ (Stefan Zweig) der Wiener so weit geht, dass sie Gesten und Bewegungen von Girardi oder Sonnenthal, wie Salten beobachtet, nachahmen, bezeichnet eine weitere Stufe dieser Entwicklung. Dies betraf sowohl die eher

kulturfernen Schichten als auch die Aristokratie wie die Anekdoten über den jungen Sonnenthal belegt, die Ann Tizia Leitrich überliefert: „Jetzt hab` ich dem Fürsten Trautmannsdorff [. . .] schon zehnmal gezeigt, wie man richtig grüßt, und er weiß es immer noch nicht.“ Dass die Macht eines genialen Schauspielers Salten zufolge freilich ausreicht, dieses Wien in Teilen gleichsam neu zu erfinden und neu zu gestalten, radikalisiert diese Tendenz, qualifiziert sie durchaus im Sinne des Jungwiener Kunstabsolutismus neu zugunsten der Macht der Schaubühne, zugunsten der Macht des Ästhetischen. Die ganze Stadt ist darum zu einer Girardi-Rolle geworden, weil dessen künstlerische Expansivkraft so enorm war, dass es ihr an wirklichen Theaterrollen fehlte. Saltens Kennzeichnung beschreibt die Bedeutung des Schauspielers nicht nur, sondern, so scheint es, sie arbeitet an dessen typologischer Einzigartigkeit, die die reproduktive Schauspielkunst wienerisch zu einer ebenbürtigen neben den übrigen produktiven Künsten macht. So wie Girardis Bühneninspiration an diesem Wienertum gleichsam experimentell und fiktionalisierend arbeitet, verkörpert er dieses Wienertum eben nicht nur – wie so viele andere Schauspieler, Blasel und Alfred Grünfeld etwa, die Salten liebevoll porträtierte –, sondern er exponiert es schöpferisch als These. Dessen Gesamtbild, so macht diese These klar, ist allerdings ein Konstrukt aus teilweise auch zueinander widerspruchsvollen Elementen; allesamt solchen aber, die Salten mit großen Künstlernamen zu benennen weiß; unter diesen freilich, so scheint er deutlich machen zu wollen, ist Girardis polemische Interpretation die modernste, eine, die wienerische Ausdrucksformen integriert und zugleich bestreitet, widerspiegelt und transzendiert.

Was die Ursache jener für Wien so eigentümlichen sozialen Wirksamkeit von Theaterereignissen ist, hat Salten im Zusammenhang eines Portraits von Helene Odilon nüchterner zu umschreiben versucht. Die Odilon kam nur mäßig bekannt von Berlin nach Wien und konnte nur hier, kaum wohl in Berlin, so Salten, zur „herrschende(n) Modeschauspielerin“ werden.

„Diese Einheit zwischen Wirklichkeit und Schein, die der kindliche Publikumsverstand an seinen Komödianten nicht missen will, ist trotz alledem und alledem bei uns auch heute noch beliebt. Gerade in Wien wird die vielbelachte Naivität, die den Franz Moor nach Schluß der Vorstellung prügeln möchte, immer noch lebendig erhalten, und – im vollen Gegensatz zu Berlin – lauert man bei uns den Schauspielern vor dem Bühnentürl auf, spürt ihnen nach, um sie in ihren alltäglichen Verrichtungen fortwährend zu begaffen und zu beschmeicheln. Bei uns ist es den Leuten noch eine bittere Enttäuschung, wenn sie erfahren jene Tragödin, die so erhaben und lichtvoll tiefsinnige Verse zu deklamieren vermag, sei im gewöhnlichen Leben eine unwissende Gans, eine alberne, gegen alles Geistige teilnahmslose Klatschbase. Und daß dieser blonde, gemütliche Komiker, der so treuherzige Bursche spielt, in Wahrheit ein misswollender, geriebener Hintertreppenintrigant ist, vermögen sie nicht zu fassen. Diese Personenvergötterung, die den Helden gern zum wirklichen Helden macht, und die der jugendlichen Naiven ihre private Mutterschaft schmollend vorwirft, dieses unsinnige Beschnüffeln von Schauspielere Existenzen, dem es zu danken ist, wenn die Direktoren einen Liebhaber oder eine Liebhaberin, die sich verheiratet, als weniger ‚interessant‘ erklären, lenkt bei uns vom Kern aller Schauspielerei ab, von der herrlichen Verstellungskunst.“¹⁸

Saltens Ausführungen über die Odilon, so kritisch sie hier auch sind, weben, ähnlich wie in den Girardi – Portraits, dennoch mit an dem Schein, den die Vernarrtheit der Wiener ins Theater, so meint er, allzu leicht mit der Wirklichkeit verwechseln. Die Odilon hat in Wien gesiegt „gegen alle Kunst der Bühne, ohne alle Kunst“. „Was jedem anderen Schauspieler zum Verderben würde, die totale Unfähigkeit sich zu verwandeln, das ist

bei ihr eine Hauptursache beispielloser Erfolge geworden. Was an jeder anderen Frau für die Dauer unerträglich schiene, dieses eingestaltige Sich - selbst - gleichen, das hat sie zum Star gemacht.“ Salten hat daran nichts auszusetzen und nichts dazu zu bedenken, vielmehr sieht er in der Anerkennung und Bewunderung eines solchen Naturereignisses einer Schauspielerpersönlichkeit eine „Lebensweisheit“ verkörpert, die er Wien und daneben nur noch Paris reserviert. Geschmack und Noblesse, die die Odilon erst hier in Wien erfuhr, sind diesem Begriff der Lebensweisheit assoziiert, keineswegs irgendwelchen Sachbegriffen des Schauspielstudiums und -metiers. Es scheint nicht nur „diese besondere Eigentümlichkeit des Wiener Publikums“ Bedingung für den Sieg der Odilon zu sein, sondern auch die Eigentümlichkeit dieser Kritik, die aus ihrer Redundanz im Porträtistischen Sachgehalte, auch solche der Selbstreflexion des Kritikers, doch oft nicht zu entwickeln vermag. Umso unvermittelter erscheint darum der Einwand, den Salten vorher gegen den gerühmten Geschmack und die Noblesse des kunstsinnigen Wiener Publikums erhob.

Ableitbar, so scheint es, ist auch dieser Widerspruch nur aus der problematischen Koexistenz zwischen dem Feuilletonismus in einer liberalen Zeitung und der reklamierten Zugehörigkeit zu einem modernen Kunstbewusstsein, eine Koexistenz gleichsam zwischen einer diskurshemmenden und diskursfordernden Schriftstellerei. Der Widerspruch in der Beurteilung des Wiener Kunstpublikums verweist aber auch auf die an mehreren Beispielen schon verdeutlichte Unbestimmtheit von Saltens Urteil über geistige Traditionen in Österreich und in Wien im Besonderen. Ignoranz und Verrat etwa wirft Salten diesem Wiener Publikum gegenüber seinen modernen Künstlern in der Literatur, der Musik und Malerei vor. Klimt, ganz und gar ein Wiener auch daran zu merken, „weil er ja in der ganzen Welt geehrt und nur in Wien beschimpft wird. So hat es diese Stadt, die schon so viele Talente misshandelt und verprasst hat, immer getrieben. Und die höchsten ‚Dulijäh-Weaner‘, die Männer mit der demagogischen Stefansturm-Schwärmerei, die Niglerl-Humoristen, die Jeden terrorisieren möchten, der sich untersteht, Wien von einem höheren Gesichtspunkt aus zu betrachten oder zu lieben, die waren allzeit voran, wenn es galt, die großen, fruchtbaren Talente dieser Stadt zu verhöhnen, zu ‚frozzen‘, und sie mit dreckigen Witzen zu bewerfen.“¹⁹ „Und manchen ward das deutsche Wams zu enge, wenn sie den Namen Mahler hörten. Einigen wohl aus Begeisterung, den meisten aber aus Wut“, so leitet Salten sein Mahler-Porträt in den „Gestalten und Erscheinungen“ ein. Auch Mahler ein Opfer Wiener Kunstsinns: „nirgendwo anders in der Welt wird die aufstrebende Jugend von alternden Bankrottierern so schmachvoll misshandelt wie in Wien.“²⁰

Exponiert wird ein Gegensatz, ja eine Feindschaft geradezu zwischen denen, die Wien „von einem höheren Gesichtspunkt“ sehen und jenem berüchtigt bodenständigen Wienertum, das Salten mit einschlägigen Begriffen charakterisiert. Als Künstler und Feuilletonist findet sich Salten offenbar in Wien nur in dessen traditioneller und aktueller Kultur, wozu in Grenzen und unter guter direkto-raler Anleitung wohl auch „Geschmack und Noblesse“ des Burgtheaterpublikums gehörte, zuhause. Das Gleiche gilt für ihn als Juden, worauf der Hinweis auf die deutschtümliche Ablehnung Mahlers Auskunft gibt. Schwierig war es selbstverständlich, eine solch kritische Einsicht in Saltens „Métier“, in der Schriftstellerei für das Feuilleton einer liberalen Tageszeitung durchzuhalten. Hier hatte sie auch die zu bedienen bzw. mit Rücksicht auf diejenigen zu verfahren, gegen die sich jene kritische These richtete. Ob niemals „sein métier stärker wird als er“, wie Hofmannsthal in der Zsolnay - Festschrift zu Saltens 60.Geburtstag versichert, ist sicher eine Feststellung, die in jedem Einzelfall kritisch zu überprüfen ist.

Theodor Adorno hat in einem Aufsatz über Wien, auf den in der Einleitung schon hingewiesen wurde, das Bedingungsverhältnis zwischen diesem „höheren“ Wienertum und dem, das ihr in der eigenen Stadt opponierte, in einer plausiblen These

formuliert. Er spricht von „jene(r) Wiener Spiritualität, die parodiert widerscheint noch in der Vertrautheit der letzten Tochter der letzten Trafikantin mit den Namen der Zelebritäten von Burgtheater und Hofoper.“ Sie zu negieren, die „Kultur als Ideologie vor einer schlechten, geschichtlich bereits verurteilten Realität“, darin besteht die „Wahrheit“ der großen avantgardistischen Kunst der Wiener Jahrhundertwende. Diese allerdings sei nicht möglich gewesen ohne jene „Wiener Spiritualität“ der Trafikantentochter. Saltens Ausführungen als die eines Akteurs in den zeitgenössischen Verhältnissen sind in einem Erläuterung und Beleg der These Adornos. Salten verurteilt und verherrlicht nur, und die Dichotomie muss umso schroffer ausfallen, je mehr sie nur auf künstlerische Errungenschaft und begriffslose Größe zielt. Ohne Reflexion über sich selber werden sie zu einem abstrakten Wert und damit zu einem Beitrag für die „Einheit zwischen Wirklichkeit und Schein“, die Salten am Wiener Kunstverstand kritisiert.

Wie tief und fatal habitualisiert jener ästhetische Schein das Wiener Gemüt nicht nur im Bannkreis von Burgtheater und Hofoper, sondern auch auf dem Rummelplatz der Volksmassen bewegt, veranschaulicht eine Reihe von Skizzen Saltens über den Wurstelprater, die 1911 gesammelt veröffentlicht wurden. Der kritische Ansatz steht auch hier neben so vielen Merkmalen liebender Vertrautheit mit dem Inventar des literarischen Viennensismus, dem gerade die Jungwiener Literaten in so vielen ihrer frühen Arbeiten sich hingaben (vgl. 6.3.1.). Über den Wurstelprater wollte Schnitzler schon einen Roman schreiben. Er verwarf die Idee jedoch sehr bald, weil, wie er meinte, allzu viel Indiskretionen Freunden gegenüber dabei unvermeidlich seien. Salten, der davon zweifellos mitbetroffen gewesen wäre, machte aus der Idee immerhin eine Sammlung von Skizzen zu Szenerien auf dem Rummelplatz der kleinen Leute. Sie sind höchst bilder- und figurenreich und sie sind anonym, geeignet die Fantasie und Assoziation, die „private“ Weltanschauung und die offizielle „Bildung“ des Betrachters mit ihnen zu verknüpfen. Die Sympathie mit diesen kleinen Leuten im Wurstelprater, deren Stimmen Lueger und andere Volkstribunen kritisch gerade gegen das moderne Intellektwesen bündelte, bestimmt viele dieser Skizzen. Und sie verraten einiges von der „Bildung“ der „Künstler“ und der Zuschauer hier im Wurstelprater und von der eigenartigen kulturellen Atmosphäre dieser Stadt Wien.

Auf dem Wurstelprater lädt der Ausrufer vor seinem Etablissement alle ein, die „Sinn für das Edle und Schöne haben.“

„Aber bitte, treten Sie doch ein. Auf dem Altare der Kunst muß ein jeder sein Schöhrflein beitragen.“ „Hier weilt die Muse, die Bewunderung dir entringt! Bitte einzutreten, meine Herrschaften, soeben ist Beginn der Vorstellung. Sie sehen hier die Königin der Nacht – mit einem ganz kleinen Flämmchen beleuchtet sie ihre ganze Umgebung, der Mond ist ihr Begleiter – und auf ihrem Haupte trägt sie den Abendstern!“ Ein schlanker Bursche ruft das unaufhörlich. Er wird nicht heiser, seine Stimme bleibt hell und rein. Er weiß das mit lebendigen, spannenden Gebärden zu sagen, daß der Mond ihr Begleiter ist, und daß sie auf ihrem Haupte den Abendstern trägt. Er ist so der echte Wiener Taugenichts, der mit der Burgmusik rennt, statt in die Schule zu gehen. Gescheit und keck, aber faul und leichtsinnig, leichtsinnig wie man anderswo nicht sein kann. Wie er so dasteht, stolz auf seinen Lodenhut und auf die nickenden Federn, mit lässigen Gebärden, ein wenig ironisch und dabei lebenswürdig, sieht man ihm an, daß er bei sich denkt: ‚I brauch nix kenna, i brauch nix lerna, i brauch nix mach`n – i bin do wer – Gott sei Dank.‘ Das ist die Raison des jungen Schalanther; der Stolz auf die ‚blaue Donau‘, die Stephansturmbegeisterung und die Lebensanschauung, die er von den Schrammerln gehört hat: ‚I bin a echter Weana.‘ ‚Verkaufte mei G`wand.‘ Man hört diese Lieder und sie gefallen einem.“²¹

In den Buden des Wiener Wurstelpraters scheint travestiert noch einmal die Unterhaltungskunst und die große Wiener Kunsttradition zusammenzufinden: der Gespenster-Jux und Figuren des Volksmärchens und der Oper Mozarts. Der Ausrufer ist ganz auf der Höhe dieses Wiener Kulturbewusstseins, es genügt ihm, ein Wiener zu sein: „I bin ja net aus Podiebrad’ und er glaubt fest daran, daß ein Podiebrader, und wenn er ein Genie ist, den letzten Fünfhauser nie erreichen kann.“ Dies ist nicht der Text von G`stanzeln und kein Operettenlibretto, es gibt dieses „leichtsinnige“ Kulturbewusstsein der Wiener wirklich und es missfällt Salten durchaus nicht. Er lässt sich mit dem Ausrufer auf eine Unterhaltung ein und lernt einen ganz illusionslosen, unsentimentalen jungen Wiener kennen, der einmal Kunstreiter war, infolge eines Sturzes vom Pferd aber sich verletzte und seinen Beruf nicht mehr ausüben konnte. Er versucht schon lange Zeit etwas „auszuspekulieren“ für eine bessere Stellung; mit einem „Kostiem“, so meint er, wäre ihm sehr geholfen. Das Kulturbewusstsein des Wiener Kleinbürgers verknüpft sich unproblematisch mit auftrumpfenden Witz und Lust an Pose und Bluff und kontrapunktiert derart den Kulturhabitus des liberalen Besitz- und Bildungsbürgers, dem die Kunst der schöne, separierte Schein ist, den er für sich reserviert hat. Aus dessen Sphäre kommt sicher auch der Betrachter, dem das gefällt; oder auch nur halb. Mit Ironie wiederholt Salten, was der Ausrufer „in seinem gespreizten komischen Wienerisch-Hochdeutsch“ verkündet, und er will dem „strebsamen jungen Mann“, so die abschließende Bemerkung, vom nächsten G`schnasfest ein passendes Kostüm mitbringen, damit er sich eine Existenz, eine gleichsam wienerische Existenz damit gründe. Das formuliert den Abstand. Zugleich verhehlt er aber auch nicht die Sympathie für den Burschen, der ihm „so einfach, ohne Sentimentalität, so überzeugt und doch dabei gar nicht traurig“ Auskunft gibt. Wenn man nach dem Grund dieser Sympathie fragt, scheint eine biographische Reminiszenz allzu naheliegend: Salten, Siegmund Salzmann war als Schüler und Jugendlicher, so berichtete er selber (vgl. im vierten Kapitel) der „echte Wiener Taugenichts“, der hinter der Burgmusik herlief und die Schule Schule sein ließ. „Gescheit und keck, aber faul und leichtsinnig . . .“

Nirgendwo dringt ein kritischer Ton, etwa eine politische Reflexion, in Saltens Wurstelprater - Szenen. Stets richtet sich das Interesse darauf, die Akteure und die Zuschauer verständlich zu machen, z.T. in einem eher konventionell nostalgischen Ton, oft aber auch in Psychogrammen Wiener Typen, etwa des Strizzi, des Fallot, des Praterkellners, von einer durchaus distanzierten Plastik und in einem unmanierierten Erzählton. Hier im Wurstelprater trifft Salten auch, vor allem an Samstagnachmittagen und Sonntagvormittagen, was ihm fremd ist und was ihn wiederum zugleich anzieht, wunderliche Gestalten nämlich aus rumänischen, ukrainischen, galizischen Nestern, aus Orten mit unaussprechlichen Namen. Im Wurstelprater vereinigen sich, so farbig wie sonst kaum irgendwo in dem alten österreichischen Riesenreich, die rauen Temperamente aller Völkerschaften der Monarchie, ihre illiterate Erziehung, ihre glanzvollen Vorstellungen von der Märchenstadt Wien. Für sie vor allem, so Salten, ist Wien der Ort des „großen Lebens“, jedenfalls der Bilder davon. Aber sie ist auch der Ort der „Arbeitsmühlen“, die sie verschlingt, von denen sie „in ihrem Wesen entfärbt, zerrieben und verbraucht werden.“ Salten schildert einfühlsam die Ausdrucksformen ihrer „heimatlosen Verlaufenheit“, aber auch ihre Solidarität miteinander: „hier lehnt sich keiner gegen das Lied des anderen auf.“ Und dennoch: „Unschuld gibt es hier nicht, wenigstens nicht in unserem Sinne, nicht im gesellschaftlichen Sittlichkeitsbegriff.“²² Salten stellt auch das ohne Bedauern fest.

Der thematische Rahmen und das Wirkungsmoment von Saltens Beobachtung und Reflexion ist stets wieder definiert vom Verhältnis der „großen“ Kultur zur niederen, volkstümlichen hier im Wurstelprater, vom Verhältnis der großen, kulturgesättigten (Wiener)-Stadt als Ort der Zusammenkunft und Anregung

individuellen Geistes und der modernen, menschenverbrauchenden Großstadt, vom Verhältnis der Haupt- und Residenzstadt zu den entlegensten und kulturfernsten Provinzen des Reichs und deren Bewohnern, die, nach Wien ausgewandert, an Feiertagen im Wurstelprater zusammenströmen.²³ Der Wurstelprater ist nicht irgendein Rummelplatz, sondern der eben der Haupt- und Residenzstadt. Die Figurenwelt der Antike zieht hier in den Buden des Rummelplatzes in kindlichem, gleichsam analphabetischen Bilderbuchformat wieder auf, Thalia, Pluto, Dafne, Orpheus und „Abohlo“, dazu kleine, dürftige Bilderkopien großer Meister. Der verwöhnte, anspruchsvolle Wiener Intellektuelle ist fasziniert davon, versucht aus diesen Szenen wieder Poesie zu erwecken. Ein junges Mädchen ruft zu dem Ausrufer hinauf:

„Ich bitt', Herr Direktor, zeigen's uns die schöne Träumerin.' Sogleich sucht er sie. ‚Ich weiß nicht wo sie ist,' scherzt er, ‚vielleicht is sie nur auf's Ringelspiel gelaufen.' Das Mädchen lacht. Das Bild erscheint. Einer jener Frauenköpfe, überlebensgroß, süßlich, mit unwahrscheinlich vielem blonden Haar, wie man sie als Plakat für Parfüms, Kalodont oder Schokolade verwenden mag. ‚Ah,' sagen alle, und das Mädchen ist entzückt. ‚Gott! so schön. – Die großen Augen, der Mund, die Arme, i wüßt kan Fehler an der!' – und mit Überzeugung fügt sie hinzu: ‚Da kann man wirklich sagen: Die s c h ö n e Träumerin!' Das ist so einfach und löst alle Probleme der Malerei.“²⁴

Das ist der unaufdringlich genaue und legere Stil der Beobachtung und der Notate Peter Altenbergs – wenn nicht dann doch wieder der Ästhet sich einmischte mit beiläufigem, überflüssigem Urteil.

Der Autor interessiert sich höchst intensiv für das Verhalten der Zuschauer, befragt die Schauspieler und Sänger, die hier auftreten. Zumeist sind es traurige Geschichten, die er erfährt, von zerplatzten Träumen, von Resignation, aber auch von standhaltenden, freilich oft realitätsfremden Hoffnungen. Sie reichen weit: bis zu Engagements in Berlin, bis zu Karrieren sogar in New York und Chicago. Der Weg dieser Künstler, „ein sehr weiter und ein trauriger Weg“, führte eben doch meist vom Ronacher in den Wurstelprater, nur selten umgekehrt. Es ist allerdings nicht nur das Interesse für die pittoreske Melancholie der gesunkenen Kultur, die das Interesse des Großstadtkritikers bestimmt, sondern das Verhalten des Publikums hier zeichnet auch eine Spontaneität, eine so lebensvolle Neugier gegenüber den Darbietungen der Künstler im Wurstelprater aus; immanente Kritik, so scheint es, gerade für einen Kritiker mit den weltanschaulichen Prämissen Saltens, an dem approbierten Zeremoniell der Kunstpflege in der großen Stadt. Die Ausrufer hier bemühen sich um die Zuschauer, steigern die Spannung auf die bevorstehenden Ereignisse, die Augen der Zuschauer hier sind von anderer, ganz ungewohnter Neugier, sie drängen sich an die Künstler heran, feuern sie an. Wie in die Prähistorie des Künstlertums und des Kunstschaffens zurück scheinen die Ereignisse hier im Wurstelprater versetzt – soviel Faszination für den avancierten, kulturgesättigten Ästheten aus der so nahen Metropole Wien.

„Da erträumt sich die Phantasie eines jungen Menschen“, so schreibt Salten in dem Feuilleton „Fünfkreuzertanz“, „der, in allen Finessen des Geistes, des Wissens und der Kultur geschmeidig, dennoch so viel Schnellkraft sich bewahrt, daß er den Subtilen gelegentlich entwischt, seinen Lebensunband hierher zu tragen, der untertaucht in diesem dampfenden Tumult einfältiger Urtriebe, und dann neugebadet zurückkehrt zu den anderen, die nur beziehungsweise Wehmut kennen und vieldeutige Sentimentalität.“²⁵

Deutlich wird nochmals, wie hier Ressourcen des Kulturfernen gesucht und aufgebaut werden, um die überkultivierten Sensorien zu regenerieren. Der Vorgang ist in so vielen literarischen Arbeiten der Jungwiener Moderne dargestellt (vgl. 2.2.2. und 6.3.2.). Hier wird dennoch Kritik (Selbstkritik?) daran hörbar. Unschlüssig bleibt die Konsequenz des Wiederrückkehrens, als ob es sich um einen stets erneuerbaren Vorgang handle, eine wiederholbare „Kur“ für die „Subtilen“, „Raffinierten“. Unschlüssig bleibt die Beurteilung dieses – die „Schnellkraft“ bedrohenden – Differenzierungsprozesses. Unschlüssig bleibt aber auch die Bewertung jenes Kulturfernen als des Urtümlichen, das gleichzeitig aber auch entfärbt, zerrieben und verbraucht ist von den „Arbeitsmühlen“ der Großstadt. Saltens Feuilleton bemüht sich um Plastik und es begnügt sich damit.

Saltens Wien-Portraits aus der Zeit vor dem Weltkrieg führen eine Tradition der Wiener Skizzen im Feuilleton der Tageszeitungen fort. Was Saltens Portraits an Wien interessiert, so scheint es, der Szenenwechsel. Der Wechsel und die Wechselwirkungen zwischen der überlieferten kulturellen Substanz Wiens, verkörpert in Plätzen, Gassen, Gebäuden und vor allem auch in spezifischen soziologisch differenzierten Mentalitätsmerkmalen und Szenerien, die den Übergang vom Versinkenden zum werdenden erkennen lassen, porträtiert in Erscheinungen außerhalb jener „offiziellen“ Kultur. Stets wieder sind, oft auch unvermittelt, in die Darstellung traditioneller Phänomene und Lebensvollzüge, deren figurativer Reichtum den Feuilletonisten natürlich anzieht, kritische Gegenwartsbezüge eingeblendet. Dennoch: neben den lesenswerten Portraits eines vielschichtigen Wiener Bürgertums, des Wiener Adels, der Wiener Künstler fehlen nahezu vollständig Portraits aus dem proletarischen, sozialistischen Milieu, sieht man von den Wurstelprater - Figuren ab.

Vielfach zerfließt kritisch-rationaler Ansatz, von sozialer Empfindsamkeit und aufklärerischer Gesinnung bestimmt, in reflexionsloses Vertrauen auf eine naturwüchsige Entwicklung, ohne dass der geschichtskonstruktiven Vernunft und einer Teleologie des Fortschritts ein Vertrauen ausgesprochen würde. Saltens Charakterisierungen Wiener Verhältnisse sind, so war zu sehen, von einer eigentümlichen ideologischen Unbestimmtheit. Sie orientieren sich mal an einem genretypischen beschaulichen Traditionalismus, den er pointiert freilich mit dem ästhetizistischen Bewusstsein der Moderne um 1900 verknüpft, mal an einem am Anfang des Jahrhunderts populären lebensphilosophischen Pragmatismus. Kennzeichnung wie „konservativ“, „liberal“ oder „liberalkonservativ“ werden dem heterogenen Gedankenmilieu, aus dem heraus Salten mit seinem spezifischen sozialen und bildungsbiographischen Hintergrund denkt und schreibt, kaum gerecht. Dies betrifft, wie zu sehen war, auch Saltens konditioniertes Antideutschtum als österreichischer Künstler und Intellektueller. Schreibansätze, Wirkungsabsichten sowie die institutionellen Bedingungen des Schreibens im Feuilleton der liberalen Presse Wiens arbeiten an dieser gedanklich nie ganz konsistenten Impulssteuerung natürlich mit. Naheliegend dass diese Heterogenität der inneren und äußeren Motivationen des Schreibens auch die Qualität von dessen Resultaten beeinflussen. In seinen Österreich- und Wien-Portraits ist hier vor allem zu unterscheiden. Insoweit ist wohl auch dem allgemeinen Urteil – mit Konzessionen – in Ulrich Weinzierls Pamphlet gegen Salten (1985, S.75), von Gabriella Rovagnati (1994) übernommen, wohl zuzustimmen.

In der Zuspitzung künstlerischer, politischer und auch judenpolitischer Probleme um und nach 1900 war für einen Schriftsteller zumal mit den biographischen Erfahrungen Saltens auf dem Markt der Tagespresse ein ideologisch widerspruchsfreier Weg nicht leicht zu finden. Von der Absage Schlögl (Chiavaccis und Poetzls, vgl. 622

6.3.1.) an die „Salon-Kultur“ (Schlögl) trennt Salten wiederum sein Votum für die künstlerische Moderne und seine Erfahrung und Einsicht in das Prekäre der Wiener Vorstadt-Kultur (vgl. dazu das Lueger - Kapitel). Der bildungsfundierte, apolitische Liberalismus Speidels (und Uhls) war in der spannungsvollen Konstellation der Probleme und auch in einem veränderten journalistischen Umfeld um 1900 nicht mehr fortzusetzen. Mit deren Nachhall gleichsam in der ambitiös sonderlingshaften, satirischen Intellektualität in Spitzers Wien-Kommentaren waren Saltens bildungsbiographische Voraussetzungen, sein Karrierismus und seine optimistische Lebenspragmatik nicht vereinbar. Etwas von der ideologischen Unbestimmtheit von Saltens Wien-Kommentaren findet sich auch wieder in der Einschätzung seines persönlichen „Wienertums“. Salten, schreibt Brigitte Fischer, war ein „enthusiastischer Wiener“, der maßgeblich daran beteiligt war, Samuel Fischer Wien und die neue Wiener Literatur nahe zu bringen. Wiener und Wien-Kenner dagegen sahen in Saltens Verhältnis zu Wien noch etwas anderes. Walter von Molo bemerkt in der Festschrift zu Saltens 60.Geburtstag Reibungen zwischen Salten und seiner Heimatstadt. Hofmannsthal hat unter den vielen „Jas“ und „Neins“ in seiner Würdigung an gleicher Stelle auch nach dessen „Wienertum“ gefragt und, wie im bisher Gesagten, dessen Bedingtheit herausgestellt:

„Ein Wiener – dieser berühmte Wiener Schriftsteller? – ja und nein. Er hat sich nie einer Formel untergeordnet, auch keiner wienerischen. Ein Bürger der Zeit vielleicht mehr als ein Bürger eines Landes. Aber auch in der Zeit, wie im Raum, ist er nicht gebunden. Auch hier eignet ihm eine Art von Ubiquität: der Nur - Zeitgenosse, das ist eine der beengenden Formeln, die ihm ferne sind.“ Das war 1930.

In diesen folgenden 30er Jahren, als sich die Wolken über Österreich und über Wien zusammenzogen, wird jene bei Salten so leicht ästhetisierbare Vorstellung einer tumultuarischen Jetztzeit und eines unmessbaren Neuen ernüchtert (vgl. dazu v.a. das Kap. 8). Saltens Thematisierung Wiens schlägt sich auf die Seite jenes vornehmen Wiener Beamten, den er zu Beginn seines Sammelbandes über das „Österreichische Antlitz“ 1909 so harmlos hedonistisch und konservativ porträtierte. Die „Gegenwart“, die Salten in so vieldeutigem lebensphilosophischen Pathos oft kritisch gegen die Tradition verwendet hatte, hatte den Feuilletonisten eingeholt. Deren Werkzeug wurde sehr bereitwillig jenes Wienertum, über dessen Lust an „süßer Pöbelei“ und am Randalieren Salten schon im Anfang des Jahrhunderts in dem Stalehner - Porträt feuilletonierte. Der gegenüber war die Kultur der inneren Stadt doch nur „papierener“ Stoff. So hatte sie Salten um 1900 denunziert. Jetzt, 1938, war sie eine letzte, desperate Hoffnung.

Eine Rezension von Leopold Hichlers „Geschichten aus Österreich“ leitet er ein mit dem Hinweis auf den Tod eben wiederum eines hohen Wiener Beamten, ganz von der Art jenes im „Österreichischen Antlitz“ porträtierten; ein stiller Genießer, ein Sammler und vor allem einer, der sich vollkommen der Teilhabe und der Bewahrung der Wiener kulturellen Eigenart verschrieben hatte. Er ist für Salten 1938 der Repräsentant eines unerschütterbaren Wienertums, einer jener, „die mit ihrer dankbaren Empfänglichkeit das stützende, schützende Element im Publikum bilden.“

„Die Erregung, die das Projekt einer Umgestaltung Grinzings hervorrief, der Widerstand, der sich meldete, als das Gerücht von einer Demolierung alter Straßen, Paläste und Plätze umging, das entsprang keineswegs einer Abneigung gegen das Neue. Da wurde die Anhänglichkeit an Wien lebendig, an das szenische Bild dieser Stadt, da wurde der Wunsch laut, ihr steinernes Antlitz zu erhalten, das so beredsam zum Volk spricht, das die Liebe des Wieners zu Wien aufruft, die Bewunderung des Fremden weckt.“²⁶

An die Liebe des Wieners zu dem „steinernen Antlitz“ seiner Stadt wird appelliert, um sie vor bevorstehendem Unheil zu schützen. Das lag dem Wiener nur dem Feuilletonisten zuliebe freilich fern.

Anmerkungen:

¹ Von den Buchveröffentlichungen sind hier vor allem zu nennen: Das Österreichische Antlitz, Berlin 1909. (Im Folgenden abgekürzt ÖA). Wurstelprater, Wien – München – Zürich – Innsbruck 1973. Zuerst Wien 1911. (Im Folgenden abgekürzt WP). Wiener Adel, Berlin – Leipzig 1905. (Im Folgenden abgekürzt WA).

² FS, ÖA, S.11-22.

So unauffällig dieser Typus auch erscheint, er erscheint in auffälliger Häufigkeit in der österreichischen Literatur. Vgl. J. Strelka, Die Funktion des Beamten in der österreichischen Literatur, in: J. Strelka, Zwischen Wirklichkeit und Traum, a.a.O., S. 33 ff.

³ FS, Bösendorfer, in: Geister der Zeit, S.222-229.

⁴ FS, OA, S.61-70.

⁵ FS, Spaziergang in der Vorstadt, in: Die Zeit vom 6.11.1902, S.2 MA.

⁶ Sascha (d.i. FS), Wahltag in Wien, in: Die Zeit vom 6.11.1902, S.2 MA.

⁷ FS, Die fremde Stadt, in: Die Zeit, Jg.5, Nr.1304 vom 13.5.1906, S.2 MA.

⁸ FS, WA, S.4.

⁹ FS, WA, S.33 f.

¹⁰ FS, WA, S.77.

¹¹ FS, WA, S.11.

¹² FS, ÖA, S.37-48.

¹³ FS, ÖA S. 42/43.

¹⁴ FS, WA, S. 22.

¹⁵ Vgl. dazu auch FS, Floridsdorf, in: Die Zeit vom 12.4.1903, S.1-3 MA.

¹⁶ FS, ÖA, S.147 f.

¹⁷ Vgl. Dazu auch Saltens Schrift Wiener Theater (1848 bis 1898), Wien 1900 (Sonderdruck aus „Oesterreichs Wohlfahrts-Einrichtungen“ 1848-1898, Bd. II), S.19 ff.

¹⁸ FS, Schauen und Spielen II, a.a.O., S.292 f.

¹⁹ FS, Gustav Klimt, Wien – Leipzig 1903, S.43.

²⁰ FS GuE, S. 136.

²¹ FS, WP, S.7 f.

²² FS, WP, S.76 f.

²³ Diese Konstellation taucht immer wieder auch auf in Saltens literarischen Arbeiten, exemplarisch in „Die kleine Veronika“ (Berlin: S. Fischer 1903).

²⁴ FS, WP, S.35.

²⁵ FS, ÖA, S.57 f.

²⁶ FS, „Geschichten aus Österreich“, in: NFP vom 27.1.1938, S.1 MA.

6.4. Einige Bemerkungen zu Saltens Porträtistik

6.4.1. Über das Portrait im zeitgenössischen Kontext

Nur wenige Feuilletonisten der Wiener Jahrhundertwende haben sich zu Lebzeiten veranlasst gesehen, ihre Zeitungsarbeiten in Buchform gesammelt der Öffentlichkeit vorzustellen. Ludwig Speidel, der Prominenteste, lehnte das Ansinnen stets ab. Felix Salten, dem Journalisten im Kreis der inzwischen etablierten Jungwiener Dichter, ist diese Ehre gleich mehrfach zuteil geworden. Die beiden gewichtigsten Erscheinungen dieses Genres sind Sammlungen von Personenportraits; „Gestalten und Erscheinungen“ (S. Fischer 1913) und „Geister der Zeit“ (P. Zsolnay 1924).¹

Unmittelbarer als die fast beliebige Vielzahl anderer Stoffe des Zeitungsfeuilletonismus war wohl das Personenportrait im Kreis der Freunde ästhetischen und gleichsam kunstmoralischen Bedenken und Forderungen ausgesetzt: Ob es, so Hofmannsthal, den „Umrissen eines neuen Journalismus“ gerecht wird, eines „ernsthafte(n), loyale(n) und unpedantische(n) Journalismus“, an dem, so in einem lobenden Verweis auf ein Buch von Oskar Schmitz², das „Procédé“ zu bewundern sei, „der Mangel irgendwelchen fühlbaren Apparats, der Takt, die Diskretion.“³ Oskar Schmitz überwinde „eine spezifisch deutsche, unendlich abgenützte und auf die Dauer fast unerträgliche Manier des Journalismus [. . .]: die von Heine inspirierte.“ Diese Kriterien Hofmannsthals sollen bei der Betrachtung von Saltens Personenportraits im Auge behalten werden. Sie sind im Umkreis der künstlerischen Moderne in Wien um 1900 ein Ausdruck von Erwartungen an einen ihr entsprechenden Journalismus. Auf sie weist allerdings auch Schnitzlers tendenziöser Traum, den er am 15.1.1909 im Tagebuch festhält. Er war zur Audienz bei dem Kaiser, plötzlich erscheint Salten „sehr intim“. Schnitzler fährt fort: „Der Kaiser etwas froissiert denkt sich offenbar: man soll sich mit diesen Leuten doch nicht einlassen.“⁴ Auch ein „Buch der Könige“, präziös aufgemachte Buchausgabe einer Sammlung von Portraits gekrönter Häupter Europas, stammt allerdings von Salten, dem „Hof- und Kammerfeuilletonisten der Habsburger“ (K. Kraus).

Die historiographische wie die literarische Portraitkunst hat eine lange, in ihren Erscheinungsformen wechselvolle Geschichte. Sie ist, bis auf Plutarchs Parallelviten zurückgehend, hier nicht näher zu skizzieren. Sie hat in Wien freilich seit der österreichisch - patriotischen Portraitsammlung des antinapoleonischen Historikers Joseph Hormayr und seit den Feuilletonisten des Biedermeier – Franz Gräffer, Ignaz Franz Castelli u.a. (vgl. 6.3.1.) – eine lange Tradition von charakteristischer Prägung. Hofmannsthal spricht, bedeutsam gerade auch für die Porträtistik Saltens, von einer „eigenen physiognomisch - biographischen Schule“, die Wien besäße.⁵ Julius Rütsch hat sie in einer Einleitung zu einem Ludwig Speidel gewidmeten Band der „Klassiker der Kritik“ als „gesellige Kunst“, aus dem Theater hervorgegangen, gekennzeichnet und er hat damit, ihrem Herkunft nach, auf ihren literarischen Anspruch wie auf ihre Rezeptionsbedingungen aufmerksam gemacht.⁶

Schon in dem kritischen Werk Speidels, der repräsentativen Gestalt des literarischen Journalismus Wiens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, hat das Portrait, vor allem auch das von Schauspielern einen besonderen Platz; quantitativ, soweit Speidels journalistische Produktion zu überblicken ist, durchaus in einem Mischungsverhältnis, das mit der Gesamtheit der porträtistischen Arbeiten Saltens vergleichbar ist, von dem ihn ein Generationsabstand trennt, und mehr, wie zu sehen sein wird, als nur dieser zeitliche Abstand.

Der bei der Betrachtung der Portraitarbeiten Saltens zu erprobende Bezug zu entsprechenden Arbeiten Speidels wird ein Verhältnis vielfältiger Anknüpfung und Differenz erweisen. Dies gilt von der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hinüber in die ersten Jahrzehnte des zwanzigsten nicht nur in Bezug auf sich verändernde Wahrnehmungs- und Darstellungsformen des literarischen Journalismus, sondern indirekt auch auf neu und problematisch sich entfaltende Fragen nach der sozialen Stellung und den Arbeitsbedingungen des Kulturjournalisten inmitten eines expandierenden Zeitungsmarktes und nach neuen weltanschaulichen Orientierungen in der Zersetzungsphase liberalen Denkens. –

„Große Männer sollten im Porträt nicht dargestellt werden, wie sie sich Abends bei künstlichem Lichte ganz in der Nähe beobachten lassen, sondern wie sie bei freiem Tageslichte in einer gewissen Entfernung erscheinen.“⁷

Die Bemerkung Herman Grimms (1828-1901), so weit dessen geistig-politische Traditionen und Wirkungsbereiche auch von der Speidels und Saltens verschieden sind⁸, deutet dennoch auf grundsätzliche Fragen der Portraitletatur. Dabei ist die Frage nach der zunächst so allgemein zu charakterisierenden Ferne und Nähe des Porträtisten zu seinem Gegenstand zugleich auch die Frage nach dem Rang und der historischen Konstitution des porträtierten Individuums. Es geht also um das Problem „große Männer“ im Portrait, es geht aber auch um die Frage nach dem Selbstverständnis des literarischen Porträtisten und, dem besonderen Sinn des hier Gemeinten nach, um die Frage nach dem geschichtlichen Horizont, in die der Porträtierte projiziert werden soll. Dabei ist Herman Grimm nicht verborgen geblieben, dass hier vielfältige „Legirung“ der Intentionen des Schriftstellers mit „den Wünschen des Publicums“ unausweichlich ist – umso mehr wohl dann, wenn, wie im Falle Saltens, das Portrait als journalistische Arbeit eines schriftstellernden Tagelöhners sich auf dem kapitalistisch prosperierenden Zeitungsmarkt zur Geltung zu bringen versuchte. Die Frage nach der historischen Formation des („großen“) Individuums ist in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, im „Reich“, das Herman Grimm wohl eher im Auge hatte, wie in der österreichisch-ungarischen Monarchie, abhängig von realgeschichtlichen Prozessen und deren weltanschaulichen Stabilisationsfaktoren. Im „Reich“ von Kraft und Wille zum Hegemonialen und zur Heroisierung, wie sie auch etwa Moeller van den Brucks monumentale Portraitgalerie „Die Deutschen“ zum Ausdruck brachte⁹; in Österreich-Ungarn, vor allem nach Königgrätz, von der Geschichte des Liberalismus, seiner ideologischen Wirksamkeit und seinem Zerfallsprozess. William M. Johnston hat, um die deutsch-österreichischen Divergenzen treffend zu pointieren, den geduldigen „kleinen Mann“ als den topos der österreichischen Literatur von Grillparzer bis Saar bezeichnet.¹⁰ Abhängig sind diese deutsch-österreichischen Divergenzen allerdings auch von etwas davon Abgeleitetem: von Existenz oder Nichtexistenz eingespielter Konventionen kultureller und kulturpolitischer Art, wie sie im Verhältnis zwischen

Wien und dem „Reich“ am unlösbaren Konflikt etwa zwischen Hofmannsthal und George deutlich wurde.

„Also porträtieren . . . und nicht kritisieren“: wie ein Motto über seinen theoretischen Überlegungen, die von Salten in einer gründlichen und zusammengefassten Form nicht entwickelt worden sind, wie ein Imperativ für das Handwerk des Kritikers liest sich dieser apodiktische Satz aus der Vorrede zu den „Geistern der Zeit“. Es geht hier also nicht nur um die Arbeit des Porträtisten, sondern um die Haltung des Kunstkritikers, des Kunstinterpreten überhaupt.

„Mit dem geschaffenen Werk und mit den Schöpfern lebt nur die Begabung weiter [. . .] Nur das Verstehen, und allein die Zuneigung helfen dem Künstler vorwärts, dem Betrachter und der Allgemeinheit“ (GdZ, S.11/12).

In einiger Distanz steht dieses von „Bejahung“ und „Zuneigung“ bestimmte Selbstverständnis des Porträtisten als des unpräventösen Vermittlers zu Herman Grimms respektvoll Abstand haltender, magistraler Attitüde, die die „großen Männer“ stets schon in geschichtlicher Perspektive sehen lehrt. Vergleicht man eben die vitale Expansivität des Deutschen Reichs, die von Treitschke, Grimm bis zur Bismarck- und Wagner - Idolatrie (vgl. 2.1.4.) auf „große Männer“ eingestimmt war, mit der Habsburgermonarchie, deren strukturellem Immobilismus auch „große Männer“ keine Hilfe anbieten zu können schienen, so wird diese Differenz porträtistischer Verfahrensweisen auch im Licht unterschiedlicher geistig-politischer Milieus verstehbar.

Im Rahmen dieser historischen und weltanschaulichen Individualitätsformen, „innerösterreichisch“ gleichsam, ist auch die Porträtistik Speidels und Saltens miteinander zu vergleichen.

6.4.2. Felix Salten und Ludwig Speidel als Porträtisten im Vergleich

Felix Saltens Portraits sind Arbeiten eines Journalisten. Weder diese berufliche Situation noch das Klima eines unlösbar in soziale und institutionelle Konflikte verstrickten Vielvölkerstaates legten es wohl nahe, in dem Entwurf von Personenportraits die Position gleichsam des offiziellen Geschichtsschreibers eines von energischem Zukunftswillen bestimmten nationalen Selbstbewusstseins einzunehmen. Seine Portraits sind, bis auf wenige Ausnahmen, allesamt Portraits von Zeitgenossen. Der journalistisch-professionelle Zugriff kennzeichnet bereits die Art, wie der Porträtist an seinen Gegenstand herantritt.

„Da sind Abende gewesen, an denen ich im Theater saß und ihn durch seine Rolle hindurch ansah“, so der Beginn eines Sonnenthal – Portraits: „Das war der Dichter unserer Knabenjahre“, über Adolf Wilbrandt. – „Geht man durch die Herrengasse, dann spaltet da immer noch jene schonungslos klaffende Lücke die Häuserreihe, und im Vorüberwandeln denkt man jedesmal den einen Namen: Bösendorfer“ (GdZ, S.149).

Der Ton, den der einleitende Satz anschlägt, motiviert zum Weiterlesen: entspannt, extemporiert und dennoch, häufig mit einer etwas altmodisch novellistischen Erzählgeste anhebend, neugierig machend, journalistisch pointensicher. Wie weit ab

liegt diese ganz auf einen improvisierten Konversationston gestimmte, als impressionistische Reminiszenz, als Einfall gestaltete Annäherung an den Porträtierten – wie weit ab liegt dies von Grimms Pathos einer „gewissen Entfernung“ den „großen Männern“ gegenüber? (Viel näher scheint dies, um ein vergleichendes Beispiel aus der Portraitliteratur eines Berufskollegen zu geben, etwa zu Franz Bleis „Zeitgenössischen Bildnissen“, ohne allerdings – ein bemerkenswerter Unterschied – deren Neigung zu ironisch - pamphletischer Einseitigkeit und mondäner Gelehrsamkeit).

Persönliches Erlebnis und kultureller Konsens, gegründet auf die Ansicht von Kultur als gleichsam selbstverständlicher Besitz und als Entlastungsphänomen innerhalb der „fröhlichen Apokalypse“ (Hermann Broch) berühren sich und legitimieren sich in Saltens feuilletonistischer Rhetorik: der Blick des Feuilletonlesers wird auf Vertrautes gelenkt, auf den großen Sonnenthal, von dem Saltens Portrait ausführt, wie sehr seine Bühnenerscheinung, seine Art zu sprechen, sich zu bewegen, gesellschaftliche Verhaltensformen prägte; auf einen kleinen Bezirk der Inneren Stadt, als atmosphärisch verdichteter, expressiver Imaginationsraum bereits literarhistorisch fixiert; das „Erinnerungsblatt an Wilbrandt“, den „Dichter unserer Knabenjahre“, spricht das Einverständnis, die Vertautheit des Feuilletonisten mit den Feuilletonlesern unvermittelt aus.

Um einen ersten Eindruck von den Differenzen zwischen dem Feuilletonstil Speidels allerdings und dem Saltens zu gewinnen, ist ein Blick auf die sprachliche Gestik des Anfangs der Personenportraits von Speidel aufschlussreich.

„Adolf Sonnenthal hat heute 25 Jahre Burgtheater zurückgelegt.“ – „Wien wird Mühe haben, sich ohne Bauernfeld zu denken.“ – „Die schlesische Stadt Sprotten hat ihrem berühmten Sohne Heinrich Laube ein Denkmal errichtet, das heute enthüllt werden soll.“

So lauten die einleitenden Sätze zu drei Portraits von Speidel. Der Anlass des Schreibens wird bekannt gemacht und rechtfertigt, nötigt fast – Speidel, der gefeiertste der Wiener Feuilletonisten, war ein höchst schwerfälliger Schreiber – sich literarisch zu äußern. Die sachliche Anknüpfung ebenso wie das bedächtig resümierende Urteil ist ohne Allüre und ohne Pointe. Sie vermitteln den Eindruck einer bereits fertigen gedanklichen Disposition im Kopf des Verfassers. Der ruhige, unspektakuläre Ton des Beginns, die verhaltene Aufforderung zum nachdenkenden Innehalten angesichts eines bedeutenden Ereignisses konnte mit gutem Grund auf entsprechend gestimmte Leser rechnen, Leser, die der Autor nicht erst sich suchen musste. Mit ihnen kann er rechnen, zu ihnen hält der reflektierende und reflektiert urteilende Gestus, der im Funktionsbereich der „inneren Politik“ (Thomas Mann) des liberalen Kulturbürgers gleichsam halbamtliche Ton der Porträtistik Speidels, wie noch genauer zu sehen sein wird, aber auch Distanz. Keineswegs hat Speidel es vermieden, gelegentlich persönlicher Reminiszenz in der Einleitung eines Portraits zu folgen, da wo sie, in sehr wenigen Fällen, die „gemütliche“ Erinnerung – „gemütlich“ scheint Speidels äußerster Ausdruck persönlicher Passioniertheit – wachruft an einen alten Freund oder an ein konkret bezeichnetes großes Theatererlebnis mit einem Schauspieler, der nun erneut zu würdigen ist. Dennoch erscheint die Notierung des persönlichen Erlebnisses stets diskret und eher beiläufig, innerhalb des strukturierten Textes ausdrücklich als persönliche Erinnerung oder, in anderem Fall wie ein Zitat, um Größe und Grenzen der schauspielerischen Kraft abzuwägen.

Der Vergleich von Einleitungsvarianten macht offenbar, dass das Tempo assoziativer Verknüpfung, die Impulslogik, die den Kontakt mit dem Portraitgegenstand (und dem Leser) bei Saltens leitet, die Behäbigkeit und Behutsamkeit Speidelscher

„Eröffnung“ an Brillanz und Effekt hinter sich lässt. Eine induktive, appellative Strategie steht, so lässt sich vorläufig sagen, Speidels selbstbewusster Konventionalität, sein distanzhaltender hier die Anlassvermittlung des Schreibens zunächst betonender, deduktiver Stil der Darlegung gegenüber. Stil! In den Überlegungen dazu reiben sich Speidels und Saltens Gesinnungen. Speidel äußert sich darüber in dem Erinnerungsaufsatz an den Kollegen Daniel Spitzer:

„Bei ihm zeigt sich auch, was Stil ist; nicht etwa eine für sich selbst geltende Formgewandtheit, Eleganz und Schönheit der Sprache, was Dilettanten gewöhnlich im Sinne haben, wenn sie einen Schriftsteller mit dem verdächtigen Ehrenworte ‚Meister des Stils‘ zieren. Nun, Stil ist etwas Anderes. Stil haben, heißt Gedanken haben und diese Gedanken ihrer Natur gemäß ausdrücken, wozu im Ausdruck noch ein persönliches Moment kommt, nämlich, wie die Gedanken in eigener Weise mit der schreibenden Persönlichkeit zusammenhängen.“¹¹

„Dilettantismus“ nennt der bürgerlich honorige Kunstkritiker ein vordrängendes, nicht der Sache zugeordnetes persönliches Element der Formulierung, dem er nur „im Ausdruck“ eine reservierte Kundgebung erlaubt; in der Form gleichsam als kurze Erläuterung der Methodik des Zustandekommens der Gedanken, die ihrem Gehalt, ihrer inneren Logik nach darzulegen seien. (Dilettantismus, so erinnert man sich, war ein Selbstvorwurf des jungen Hofmannsthal an die Adresse einer Kunstgesinnung gerichtet, die Kunstpraxis völlig mit realer Lebenspraxis identifizierte).

Naheliegend, dass auf die Differenzen zwischen Speidel und Salten auch veränderte Leserdispositionen Einfluss nehmen. Der Autor in der ideologisch und auf dem Pressemarkt instabilen nachliberalen Ära hat zu rechnen mit einem schnelleren Umschlagstempo literarischer Neuigkeiten, mit einem entsprechend unbeständigen Leser, der gewonnen, angesprochen werden will – durch impressionistische Finessen, etwa den seit der Modernisierung Wiens in den 60er Jahren verbreiteten nostalgischen Affekt, und vor allem auch durch originellen Sprachhabitus. Die Leserdisposition, mit der Speidel konfrontiert ist, ist von größerer Stabilität und Homogenität der ästhetischen Maßstäbe geprägt, an deren Interpretation der leitende Feuilletonredakteur der „Neuen Freien Presse“ maßgeblich mitwirkt. Speidel fingiert kein kollektives Ich, in dem die Radikalität des ästhetischen Individualismus, zu dessen Wegbereitern Salten in der Aufbruchbewegung Jungwiens gehört, sich einen „höheren Standpunkt“ zu erobern glaubt, sondern er äußert in liberaler Gesinnung seine Meinung. Hierin vergleichbar etwa der Porträtistik seiner reichsdeutschen Zeitgenossen Julian Schmidt¹² und Karl Hillebrand¹³ in ihrer persönlichen und entschieden urteilenden Haltung, in ihrer „unjournalistischen“ Vermeidung von „Indelicatesse“ (Hillebrand) und allzu viel Psychologie.

6.4.2.1. Der Schauspieler Joseph Lewinsky in Portraits von Ludwig Speidel und Felix Salten

Um einen exemplarischen Eindruck von dem Unterschied der Verfahrensweisen zwischen einem liberalen und einem postliberalen journalistischen Autor im Hinblick auf ihre Porträtistik zu gewinnen, erscheint es sinnvoll, zwei Arbeiten gleichen Inhalts einmal nebeneinander zu stellen. Schauspieler waren ein im journalistischen Metier sehr oft gewählter Gegenstand des Personenportraits in der Lebens Epoche der beiden Autoren. Das Portrait des Schauspielers Joseph Lewinsky (1835-1907) wird deshalb hier herangezogen, weil seine Theaterkunst, wie zu sehen sein wird, selber eine aufschlussreiche Position markierte, die vorhandene, epochale Paradigmen überschneidet.

Das Portrait S p e i d e l s stammt vom 3. Mai 1883.¹⁴ Sein Anlass ist das 25jährige Burgtheaterjubiläum von Joseph Lewinsky. Speidel überblickt das Vierteljahrhundert dieser Tätigkeit nicht nur als markanter Zeitraum sondern sogleich in einem sachlichen Zusammenhang.

„Gerade vor fünfundzwanzig Jahren ist Joseph Lewinsky, damals noch kaum ein Mann, im Burgtheater als Franz Moor in Schillers ‚Räubern‘ aufgetreten; gestern hat er als gereifter und gefeierter Mann an diesen glänzenden Anfang seiner Burgtheaterlaufbahn wieder angeknüpft und hat durch seinen Franz Moor zu Vergleichen zwischen jetzt und damals angeregt“ (S.271).

Dass der Autor einleitend den sachlichen Zusammenhang aufgreift, setzt feiernden Deklamationen sogleich Grenzen. Dass er als einer der wenigen Kenner und dem Leser vertraut fünfundzwanzig Jahre Tätigkeit eines Schauspielers kontinuierlich bodenständig überblicken und resümieren kann, gibt seinen Worten Autorität. Diese Souveränität des Überblicks, die den Abend vor fünfundzwanzig Jahren neben den von gestern Abend stellt, dokumentiert Speidels schlüssiger erster Satz. Die lapidare Formulierung versagt sich durchaus nicht auch ein rückblickendes Wort der Bewunderung für den bewährten Schauspieler, aber: Speidel formuliert recht bald eine „These“.

„Beide Male saßen wir dem Künstler gegenüber, und beide Male mit denselben Empfindungen, mit der gleichen Anerkennung und den gleichen Vorbehalten. Auch er selbst ist sich gleichgeblieben, und man fragt sich zweifelnd: ist er nicht älter geworden, oder ist er nie jung gewesen? Dem Gehalte nach waren seine Darstellungen von gestern und damals einander ähnlich wie ein Ei dem anderen: kein bedeutender Zug ist hinzugewachsen, kein bezeichnender ausgefallen; aber freilich, sicherer ist er geworden, technisch reifer und reicher. Es gibt Schauspieler, die ihr Talent erst mit den wachsenden Jahren entdecken; so ist es Sonnenthal ergangen, so Baumeister; anders bei Lewinsky, dem das Talent fertig in den Schoß gefallen. Das war sein Glück und sein Verhängnis“ (S.271).

Eigenartig schillert die Formulierung der „These“ als die eines kritischen Individuums und dessen Referenz auf ein Kollektiv. Das „Wir“, das „Man“, das fragende, einvernehmliche Zweifeln, der konversationelle Ton: „aber freilich, . . .“, dann aber auch die magistrale Feststellung mit Bezug auf andere, wohlvertraute Persönlichkeiten des Burgtheaters, bei der der Kritiker wohl ein Kopfnicken der Leser erwarten konnte. Und dennoch wird also hier gleich im ersten Absatz des Portraits eine Meinung ausgesprochen. Hier spricht einer, der sich wohl eine Meinung leisten konnte, auch Widerspruch. Die unmerkliche Balance von Plauderei und Dezipiertheit scheint auf einer impliziten Voraussetzung zu basieren: auf einer sozial intakten Form der

Geselligkeit und der kulturellen Gemeinschaft. Soviel Bestimmtheit und soviel Konzilianz enthält Speidels Äußerung.

Er geht, im Hauptteil gleichsam, auf Lewinskys Spiel in den „Räubern“ ein. Hier generalisiert er durchaus nicht, er charakterisiert, und zwar das Regelhafte und auch die Ausnahme. Und Speidel resümiert, was aus Anlass von Lewinskys Wiedergabe des Karl Moor nach fünfundzwanzig Jahren Burgtheatertätigkeit zu sagen ist. Lewinsky, so lautet Speidels letzter Satz, ist „als Charakter ein Genie“.

Der Satz fasst zusammen, was Speidel zuvor über Lewinskys Größe und auch über seine Grenzen gesagt hat. Lewinsky ist als Schauspieler ein Grübler, er hat eine hochentwickelte, von keinem übertrifftene Sprechtechnik, viele Rollen und Rollenmomente, die Speidel sehr genau erinnert, gestaltet Lewinsky hinreißend und beispieillos. Aber: Lewinsky hat nichts Integrales, aus seiner Bühnenerscheinung tritt Speidel nicht vor allem eine unwandelbare menschliche Substanz entgegen, etwas was von ihr selber aus alle Rollen färbt. Lewinsky ist hochprofessionell, er ist, so Speidel, „charakteristisch“, reflektiert – und das nennt Speidel im Zusammenhang von Sonnenthals ‚Hamlet‘ einen „krankhaften Hang“.

Lewinsky ist Speidel fremd. Über alles hinaus, was sich an Einwänden gegen Lewinsky formulieren lässt, verkörpert dieser Schauspieler für Speidel den Typus eines geistigen und künstlerischen Menschen, dem er ohne Verständnis, nur sachlich und in nobler Würdigung entgegentreten kann. Auch als „bürgerlicher Mensch“, so Speidel am Ende mit befremdeter Konzilianz, ist ihm Lewinsky unbekannt; „da wir ihn kaum persönlich kennen“, heißt es hier beredt.

„Das aber wissen wir, daß er als Künstler ein Charakter ist. Er nimmt die Kunst so ernst wie andere das Leben, und kein Ungemach, das ihm auf der Bühne bereitet worden, hat den edlen Eigensinn seiner Natur zu beugen vermocht“ (S.276).

Salten spricht in seinem Nachruf auf Speidel von dem „ruhevollen [. . .] Behagen seiner Natur.“ Dies behagliche Wesen Speidels zuckt zurück vor dem einzelgängerischen, ihm vergrübelt erscheinenden Ausdruckscharakter dieses Sonderlings unter den Größen des Burgtheaters. Speidel erläutert dieses Moment des Grüblerischen bei Lewinsky nicht genauer, auch dessen Ursache nicht. Immerhin gibt er in der unmittelbaren Nachbarschaft dieser Feststellung einen sehr zarten, diskreten Hinweis auf Lewinskys äußere Erscheinung, ihn selber sprechen lassend über die „Häßlichkeit“ seiner körperlichen Erscheinung (vgl. S.274 f.). Das freilich scheint nur ein beiläufiger, das individuelle Schicksal betreffender Hinweis. Speidel ist auch die Figur Franz Moors in Schillers revolutionärem Jugendwerk nicht geheuer. Er nennt es eine „Seltsamkeit“, dass sich Lewinsky so sehr um diese Gestalt bemühe (S.272). Die Ursachen von Speidels kritischer Abwehr wird darin etwas deutlicher. In ihr spricht sich ein Bildungsbürgertum mit klassizistischen Maßstäben gegen gleichsam romantische Grübeleien aus. Die Abwehr ist kaum argumentativ artikuliert, sie wehrt sich vielmehr gegen die sezessive Grübeleien im Verhältnis zum Ideal des ganzen Menschen, der jede Rolle prägen soll. Das moderne Komplement jener Grübeleien ist der Intellekt, schließlich die „Technik“, für die Speidel Lewinsky mit zweischneidigem Lob ehrt. Lewinsky stellte sich außerhalb des Geistes der Geselligkeit, dem jenes Ideal des ganzen Menschen vorschwebte. In die Runde der gemütvollen Zecher im „Winterbierhaus“ hat sich Lewinsky nie verirrt (vgl. zur Charakteristik Speidels 6.4.1.).

Geselligkeit unterstellt bei aller Verschiedenartigkeit der Temperamente und Meinungen Konkordanz. Sie ermöglicht den Raum für die Darstellung und die freie Meinungsäußerung, verlangt aber nicht Einschwörung und Cliquengefolgschaft. Dem

entspricht der Duktus auch von Speidels Sprache. Sie ist von nobler, aber vertrauensvoller Distanz, unaufdringlicher Nachdenklichkeit und reflektierter Erinnerung, die den Leser ins Gespräch zieht. Sie ist ein Parlando von einer leserfreundlichen Rhythmik im Wechsel hypotaktischer und parataktischer Satzmuster, eingeworfener suggestiver Fragen, epischer Lockerheit, die sich auch eine Abschweifung erlaubt, dann aber zur rechten Zeit wieder den Gedankenstrich zu setzen weiß.

Pathos und dithyrambische Rede war mit diesem geselligen Geist unvereinbar, auch das ganz unappellierbare Urteil: So wenig Speidel nicht nur mit Lewinsky, sondern mit der Theaterproduktion etwa von Hauptmann, Ibsen, Strindberg und den Wien Finesièclisten, die „die Kunst so ernst wie andere das Leben“ nahmen, anzufangen wusste, so sehr hat er doch, bei aller Klarheit der Kritik, in ihr auch Grenzen des eigenen Verständnisses wirksam gesehen. In dieser liberalen Konzession bewahrt sich Speidels „Klassizismus“ noch ein Element historischen Bewusstseins und darin Integrität und Gerechtigkeit im kritischen Portrait.

Für Salten (1906) war Speidel „ein hochstehender, seltener und merkwürdig komplizierter Mensch“; „unentschlossen und fließend in seinem Wollen [. . .], untätigem Betrachten geneigt.“ Ein „großer Epikuräer“, ein „alter Aristokrat“. Die Komplexität dieser Persönlichkeit und die ästhetischen Positionen – etwa im Vergleich zu der historischen Kunst des gefeierten Makart – die der Feuilletonist jahrzehntelang ebenfalls hochverehrt vertrat, verweisen darauf, dass eine „Ästhetik des Liberalismus“, so schon Karl Kraus, eine schwierige und noch immer unerfüllte theoretische Aufgabe ist.

Das Lewinsky-Portrait von S a l t e n erschien 1913 in den „Gestalten und Erscheinungen“.¹⁵ Es ist ohne Einleitung, ohne Hinweis auf eine konkrete Veranlassung, ohne Hinweis auf seine Fragestellung. „Es steht geschrieben . . .“, so beginnt der erste Absatz und ebenso der zweite und dann noch einmal „Es steht geschrieben“. Salten komponiert an seinem Text, die – sonderbare – bibelsprachliche Formel ist ein Element dieser Kompositionsversuche. Um einen Text handelt es sich in diesen langen Absätzen freilich kaum. Die Ausführungen sind ohne gedanklichen Fortgang in den prädikativen Aussagen, es sind nur phänomenologische Reihungen, oft nur verschiedene, kamerahafte rhetorische Beleuchtungen derselben inhaltlichen Aussage: dass das, was über Lewinsky geschrieben wird („Es steht geschrieben“), falsch sei, „Schablone“. „Die Schablone Lewinsky“ ist der Titel des Portraits. Die Kamerarückungen formulieren selten kausal verknüpfte Aussagen, sondern oft mit „Und“ eingeleitete parataktische oder elliptische Sätze. Es erscheint wie ein simultanes Sprechen verschiedener Stimmen, wie eine rhetorisch inszenierte Collage ohne inhaltliche und syntaktische Gliederung, nur fortwährend Doppelpunkte und „ . . . “. Beide Satzzeichen dienen keiner gedanklichen Strukturierung, sondern der Illustration, sie folgen einer „schnitttechnischen“ Motivation und deren „filmischer“ Syntax. Das alles ist in seiner Wirkung zweifellos stilistisch bedacht, eine captatio, die die Leser einfangen will. So räumt der forsche Journalist erst einmal auf mit falschen Urteilen über seinen Gegenstand. Aus den hingeschleuderten, fragmentierten Formulierungen treten freilich doch Aussagen über Lewinsky heraus, gleichsam in einem dynamischen Crescendo: der „wunderbare Werdegang dieses Mannes“, der „feinste Sinn dieser Individualität“, der „merkwürdigste Künstler, den wir hatten“. Plakatierte superlativische Etikettierungen ersetzen Einleitung, Annäherung, nachvollziehbaren gedanklichen Entwurf. Demselben Zweck dienen Antithesen: Lewinsky, der von der Natur so stiefmütterlich Ausgestattete, tritt in Gegensatz zu den soviel strahlenderen Erscheinungen wie Sonnenthal, Baumeister, Mitterwurzer oder Gabillon – und die dramatisierende Kennzeichnung: Lewinsky, „der kleine häßliche

Mensch“, er hat „das Publikum im ersten Anlauf überrannt“, kein Kampf hat ihn nach oben gebracht, kein Sieg des Geistes über den Körper, wie die verbreitete „Schablone“ über Lewinsky verkündet. Er wurde, „während andere ihre besten Jahre im Jammer der Provinz verstöhnten“, schon am ersten Abend als Meister nicht mehr bezweifelt (vgl. S.197 f.). Einerlei, wie redundant die Charakterisierungen („Laube hat es überwunden, hat es beseitigt, hat gefühlt, oder geahnt, oder gewußt . . .“), wie uncharakteristisch transportabel die Metapher – die beste Jugend „im Jammer der Provinz verstöhnt“ hat in Saltens Feuilletonismus so mancher Zukurzgekommene, Verachtete – . . . Saltens „Schreibe“ hat Tempo, Pointe, wirkt in ihrem schnellen kaleidoskopischen Kreisen momenthaft inspiriert und charismatisch. Sie will spürbar überwältigen, mitreißen. Die Suggestion der Verfügung über den Leser widerspräche freilich dem Feuilletoncharakter: „Wir müssen da, glaub` ich“, so heißt es über all die Missverständnisse Lewinskys, „doch nachdenklich werden und uns besinnen“. Das „Wir“ und „Uns“, das sich hier so gutartig zur Besinnung mahnt, entspricht allerdings nicht dem, was es bei Speidel meinte. Es ist nicht das Zeichen verlässlicher gesellschaftlicher Homogenität, sondern geradezu ein Stilbruch, plötzlich, frappierend und wirkungsberechnet die leutselige Zuwendung des Wortakrobaten zum Publikum. Das wechselt ständig und schichtet sich ineinander: der konversationelle Ton, der rednerische Duktus, appellierend und persuasiv fragend, und die schriftsprachliche Diktion als gehobene „Stilsprache“. Es lässt, auch stilistisch, gleichsam den Boden schwanken, „bezaubert“ den Leser – ganz im Gegensatz zu Speidels sich entwickelndem und gegliedertem Gedankengang.

Das, so scheint es bis hierhin, ist in seiner sprachlichen Verhaltensweise von einer suspekten, sich aufspreizenden Subjektivität, von einer vorausweisenden und durchaus fragwürdigen Modernität. Die sprachlichen, gleichsam instrumentellen Aspekte sagen aber nicht alles. Der „Fortschritt“, den diese Prosa Saltens darstellt, ist mehrdeutig. Die Kritik, die er an dem bürgerlich-liberalen Zeitalter und damit implizit auch an dem Verhalten Speidels übt, ist treffend und prägnant. Er hält sie für vergangen. Salten verklausuliert das im Gedenkaufsatz für den großen Kollegen, dem er im Amte sicher gar zu gern nachgefolgt wäre, 1906 in der „Zukunft“.

„In der leeren Epoche der siebenziger und achtziger Jahre adelt er ihr dramatisches Vergnügen durch die Pracht seiner Feuilletons. In dieser schlimmen Zeit und noch darüber hinaus hält er das Niveau der Wiener Kunstbetrachtung auf stattlicher Höhe. Die gelassene Selbstverständlichkeit seiner vornehmen Kultur verhindert ein Sinken des Geschmackes und seine geläuterte Genießerfreude legitimiert, was Allen im Tiefsten teuer ist: den Genuß.“¹⁶

In Saltens Lewinsky-Portrait heißt es über dieses Genuss-Prinzip der Theaterleidenschaft jenes Zeitalters:

„Und er brachte das Charakteristische, das frappierend Besondere. Er betrat das Theater, auf dem auch die Schurkerei bis jetzt nur vergoldet gezeigt worden war. Und er brachte eine erschreckende Wahrheit. Die Intriganten und die Bösewichte spielte man, wenn man als Held und Liebhaber zu Jahren gekommen war, und wenn das zunehmende Alter die schönen Linien leise zu schärfen anfang. Lewinsky stand sofort als der scharfe schneidende Charakter da. Keine Liebhabertöne, keine Heldengebärden erinnerten an mildere, an sanftere Möglichkeiten. Aus seinen Worten sprühte die Klugheit den Leuten entgegen, die sich im jungerwachten Bildungsrausch von aller Klugheit bezaubert fühlten. Er brachte in einer Zeit, in der man überschwenglich war, zu dem überschwenglich angesehenen Edelmuth der Edlen, zu der mit Hochspannung geliebten Reinheit der Reinen eine überschwengliche Verderbtheit und schuf einen Kontrast, der die Menschen entzückte. Diese bürgerlich gefärbte, auf bürgerliche Art enthusiastische und dämonische Zeit erblickte ihren Dämon. Und war hingerissen. Diese Zeit,

die gradlinig zwischen Tugend und Laster unterschied, die in ihrer lauten Gesinnungstüchtigkeit alles Deutliche liebte, das Gute deutlich und das Schlechte deutlich, erblickte ihren Traum von Laster, und schrie auf vor Bewunderung. Lewinsky war der Bösewicht der sechziger Jahre. Sein aschgrauer Sekretär Wurm mit dem aschfahlen Ton in der Stimme war endlich die Verkörperung der höfischen Schranze, die man in den noch nicht fernen Tagen der Revolution von den bürgerlichen Achtundvierzigern so leidenschaftlich hatte schildern hören. Sein finster in sich verbissener und verstockter Philipp war endlich der schlimme, abergläubische, eiskalte Autokrat, den der Liberalismus damals so herzinnig bekämpfte“ (S.198-200).

Das ist polemische Zeitdiagnose und Ideologiekritik in den Termini der Theaterkritik, das ist rückblickend eine geradezu moralische Grenzziehung einer neuen Epoche im Verhältnis der Theater- und Schauspielkunst zur gesellschaftlichen und sozialpsychologischen Wirklichkeit. Über dieses Thema findet sich bei Speidel, auch auf dem Stand seines historischen Bewusstseins, wenig. Erkennbar wird in dieser Profilierung Saltens, in welchen Grenzen ästhetischen Urteilens Speidels und die seiner Zeitgenossen sympathische Sachlichkeit befangen war. Sie verbarg, so Salten, „Abgründe“: ihre Wunschphantasien und ihre Legitimationsbedürfnisse, ihre Lüsternheit und ihre Rationalisierungen. Lewinsky spielte diesem bürgerlichen Zeitalter vor, was es in sich selber zivilisierte, Teile zumindest eines tabuierten Selbst. Wovor es aber erschrak, das projizierte es sogleich zur eigenen Gefälligkeit und Selbsterhöhung auf die verkommenen Figuren des ancien regime, die dem nachrevolutionären Bürgertum, das in der Revolution versagte, gerade auf dem Theater „herzinnig“ zu scheußlichen Attrappen, zu ruhelosen bösen Geistern wurden. Den Gefallen tat ihm Lewinsky. Dazu war er auch schon hinreichend physiognomisch ausgestattet:

„Er sah hart und grausam aus. Die starrsinnig gerade, vorstehende Nase, dieses kraftvolle Kinn gab den Eindruck von Gewalttätigkeit. Diese hochgebäumte Stirn sprach von unerbittlicher Entschlossenheit. Und im willensstarken Blick dieser Augen, in dem langen Oval des ganzen Gesichtes war ein Etwas von überlegenem Geist“ (S.200).

Die unheimliche Mehrdeutigkeit, mit der das Publikum in der Wiener „Gründerzeit“ auf Lewinsky reagiert, formuliert Salten mit einer beiläufigen, aber höchst pointierten Bemerkung: es „schrie auf vor Bewunderung“, wenn Lewinsky agierte. Dessen Portrait charakterisiert nicht nur ideologiekritisch eine bürgerliche Theaterästhetik, sondern decouviert sozial-psychologisch etwas von der verborgenen Obszönität jener „lauten Gesinnungstüchtigkeit“, die sich damals im Theater aufspielte. Saltens Portrait differenziert hier die Frage, warum ein Schauspieler wie Lewinsky in dieser Epoche so enormen Erfolg haben konnte. Seine implizite These rehabilitiert nicht eigentlich Speidels Skepsis, die gegenüber Lewinskys Erfolg gemäßigt blieb, sondern verurteilt eher dessen Schwerhörigkeit gegenüber den Ursachen dieses merkwürdigen Erfolgs, dessen Ignoranz überhaupt gegenüber den Resonanzen von Kunst über ihre Immanenz hinaus. Speidel registrierte zwar etwas von der Befremdlichkeit dieses Phänomens Lewinsky auf der Bühne, ohne deshalb gegenüber denen, die ihm damals zjubelten, Recht zu behalten. Gegenüber den Motivationen dieses Erfolgs – Salten nennt ihn „Bildungsrausch“ – wirkt Speidels Reserviertheit in ästhetischer Hinsicht fast biedermeierlich reaktionär. Saltens Vokabel und die historisch distanzierende Form seiner Charakterisierung aber lässt erkennen, dass diese Zeit, „in der man überschwenglich war“, inzwischen auch vorbei ist. Sie ist vorbei und doch, so Salten sehr deutlich, noch nicht ad acta gelegt, sondern vielmehr in den Erinnerungen „frisch-lebendig.“ Wie „frisch-lebendig“ diese Eindrücke noch sind, bezeugt Saltens höchst suggestive Kennzeichnung von Rollenmomenten Lewinskys:

„Was für eine Prägekraft konnte diese Stimme den Worten leihen. Wie konnte diese Stimme die Worte schleifen, feilen, zuspitzen, breitschlagen, untermalen. Wie bohrte sie einem alles, was sie sagte, ins Gedächtnis. Wenn der Sekretär Wurm sprach: ‚Es soll mich kitzeln, Bube . . .‘, dieses ‚Kitzeln‘ hingepiffen, daß es einem in die Knochen fuhr, der Ton, in die hinterste Kehle gepreßt, die verzweifelte Frechheit des Intriganten, der am Ende ist. Dann das ‚Bube‘ wie ein dumpfes Gebrüll, wie ein tierischer Laut. Oder wenn Mephisto spottete: ‚So ein verliebter Tor verpufft euch Sonne, Mond und Sterne zum Zeitvertreib dem Liebchen in die Luft . . .‘ Da schien er Sonne, Mond und Sterne mit schwerkgebauchtem Klang wie in der hohlen Hand zu wägen und ließ dann mit dem ‚in die Luft‘ die Stimme hoch emporschnellen, daß man es nur so schleudern sah. Oder, wenn er anfang: ‚Die Kirche allein, ihr lieben Frauen, kann ungerechtes Gut verdauen.‘ Wie er da mit breiten, behaglichen Strichen, mit durch die Nase zärtlich hingezogenen Konsonanten dem entzückten Publikum sein antiklerikalen Lieblingslied vorgegeigt hat. Wie sehr hatte ihn seine Epoche im Ohr“ (S.201). Und offenbar hat ihn auch noch Saltens „Epoche“ sehr genau im Ohr. Die Charakterisierung dieser Interferenzen als „frisch-lebendig“ heißt: hier wird noch gestritten, die persönlichen Erinnerungen reichen noch sehr fühlbar in jene Zeit zurück und das, was aus ihr stammend haltbar oder auch bestreitbar ist, ist noch nicht ganz ausgemacht.

Die Erscheinung dieses Schauspielers, die hier in zwei Portraits gefasst wird, hat offenbar etwas Verwirrendes; schon bei Ludwig Speidel, erkennbar, aber auch bei Salten. In dessen noch so forcierter Diktion erhält sich ein unbestimmter Aspekt hinsichtlich des Verhältnisses der liberalen zu der nachliberalen Ära, verdeutlicht eben an der Erscheinung dieses irritierenden Schauspielers. Lewinsky wird, bei Speidel wie bei Salten, freilich mit unterschiedlichen Akzenten, stets wieder definiert in den großen Bühnenrollen, die das moralisch Zweifelhafte, Unheroische verkörpern: in Richard III., in Mephisto und vor allem in den entsprechenden frühklassischen Rollen wie dem Franz Moor. In diesem einen Aspekt also, dem (kunst-)moralischen, hier veranschaulicht in Lewinskys denkwürdigen Partien, scheint der Schauspieler den liberalen und den „postliberalen“ Autor jeweils zur Stellungnahme zu reizen. Bei Speidel enthält diese Stellungnahme den kritischen Hinweis auf den Mangel Lewinskys an integraler Persönlichkeit, auf das Übermaß an „Charakteristik“. Bei Salten ist dieser Aspekt gänzlich unbefangen reflektiert und mit kritisch provozierender Verve, wie zu sehen war, auch hinsichtlich der Reaktion des Publikums. Ein zweiter Problemaspekt der Konfrontation liberaler und nachliberaler Gesinnung in der Theaterästhetik scheint in dem Prinzip des Reflektorischen greifbar zu werden. Speidel sah darin etwas „Krankhaftes“. Anders bei Salten. Die kritische Nüchternheit, die das „Überschwengliche“, den „Bildungsrausch“, der zurückliegenden Epoche bespöttelt, ist begründet in einem neuen Pathos. „Bildung“ soll nicht nur im Theaterrausch ausgelebt werden, sie soll nicht mehr nur wie beim Auftritt Lewinskys reaktiv und kompensierend dessen Kehrseite genießen – ihr soll eine Maßstäblichkeit und praktische Verbindlichkeit erobert werden. Ihr Kriterium ist aber keineswegs eine rationale Reflexionsnorm, sondern Salten formuliert das „moderne“ Wesen von Lewinskys Schauspielkunst als „die Sehnsucht dieses Intellekts nach bewußtloser Empfängnis, sein Werben um die geheimnisvolle Kraft, sein Trachten nach der Magie der Seele“ (S.203). Das sind (antinaturalistische) Dogmen der Jungwiener Literaturmoderne (vgl. 2.2.2.).

Mit dieser neuen Definition der Funktion von Bildung hängt von künstlerischer Technik und Professionalisierung zusammen. In Speidels klassizistischem Verständnis widerstreiten sie dem Ideal der integralen Persönlichkeit und ihrer Ausstrahlung auf der Bühne. Für Salten besteht die Größe Lewinskys darin, dass seine Bühnengestalten „begriffen“ waren „und deshalb begreiflich. Sie waren gearbeitet und nicht geboren“ (S.202).

Diese Charakteristik Lewinskys setzte, so Salten, einen neuen Maßstab, wirkte erzieherisch.

„Und das ist mehr, unendlich mehr, als manche von den ‚Begnadenen‘ erreichen, die wir um ihrer blanken Schönheit willen geliebt haben, die nun schon halb oder ganz vergessen sind und die, wenn sie sich abgenützt haben, einfach ausgewechselt, durch andere Exemplare ersetzt werden“ (S.207).

Ihnen bahnte Lewinsky in einer Zeit theatraler Idealisierung den Weg. Salten nennt ihn – in diesem Sinne – einen „Wirklichkeitskünstler“. Und in dieser Definition dient Saltens Lewinsky-Portrait dem kritischen Resumée einer vergangenen Epoche der Schauspielkunst.

Lewinsky war bislang nur ein bewusstloser Vorläufer, in seiner Zeit, die ihn „mit einer falschen Formel in ihr Geschichtsbuch“ eintrug, eine faszinierende Irregularität. Was dieser einzelne Lewinsky auf der Bühne aber wirklich bedeutete, das, so Salten, wird erkennbar erst heute, wo die Entwicklung der Dramatik (und der Theaterkritik!) einen neuen Schritt, gleichsam einen von der liberalen zur postliberalen Epoche, vollzogen hat.

„Die dramatischen Dichter haben solche neue Typen erzwungen. Das Erkenntnisvermögen einer Epoche hat solche neue Schablonen erschaffen. Und besonders prädestinierte Menschen, die von der Welle ihrer Zeit auf die Schaubühne geschleudert wurden, haben dort mächtig gewirkt wie eine plötzliche Erklärung ihrer Zeitgenossen“ (S.205).

Salten erinnert an den Hjalmar - Typus, den Ibsen geschaffen hat und an die Duse, die einen modernen Frauen-Typ kreiert habe. Er erkennt hier recht genau die spezifisch historische Charakteristik einer exemplarischen schauspielerischen Produktivität. Das idealistische Motiv scheint allerdings kaum aufgehoben, vielmehr radikalisiert in einem immateriellen Postulat des „Erkenntnisvermögens einer Epoche“, dessen Regie und Besitz Salten aber wohl den Künstlern, den „seltenen Menschen“ anvertraut sieht. Das lenkt den Gedanken wieder ab, zurück in den engeren Bereich des Personenportraits im Feuilleton. Auf dessen Reflexionsformen verweist die Rede von der „prädestinierten“ Natur „dieses seltenen Mannes“ und, nicht zuletzt, das bei Lewinsky unvermeidliche Bedenken der Physiognomie.

Lewinskys Hässlichkeit war in einer „Gesellschaft theaterschöner Leute“, war in einer Zeit, in der, so Salten, Pilotys Theatermalerei die Opulenz des Schönen noch mehr heraushob, ein faszinierendes Charakteristikum und eine geläufige Parole. Saltens Feuilleton reizt dieser Umstand sehr, er malt ihn breit aus. Nicht nur, so scheint es, soll damit der klassizistische Ästhetizismus der vergangenen Epoche getroffen werden, sondern auch die zeitgenössische Lesererwartung soll mit dieser Pointierung für den Moment der Feuilletonlektüre auf interessante und ungewöhnliche Weise unterhalten werden. Der Feuilletonist setzt mit der breit artikulierten Bewunderung der „Häßlichkeit“ Markenzeichen, die sich Speidels bürgerliche Dezenz in dieser outrierten Form noch verbot. In der Bewunderung Lewinskys steckt freilich auch ein Motiv. Salten opponiert der traditionellen, privilegierten Theaterschönheit auch aus lebensgeschichtlicher Überzeugung. Lewinsky demonstriert, wie einer sich durch – so heißt es hier immer wieder – „Kampf“, „Fleiß“, „Rastlosigkeit“, durch „das Mühsame, das Angestregte, das Ringende“, durch erwerbbarer Bildung und durch Geist über das alte Vorurteil hinwegsetzte. Soviel wohl ist Kalkül und soviel ist Überzeugung an dem, was Salten über Lewinsky zu sagen hat.

Was Kalkül ist – und allerdings auch ein Mangel, der lebensgeschichtliche Motive hat –, das demonstriert Saltens Sprache. Charakteristisch, nicht nur in diesem Lewinsky-Portrait, sondern immer und immer wieder, ist ihr Qualitätsverlust da, wo sie reichhaltig sein und poetisch glänzen will; wo das Vokabular anschaulicher Sachlichkeit hinaufsteigt zur „schönen Formulierung“, zur Pathosformel und zu rhetorischem Ornament . . . dass „die Natur wunderbar an Lewinsky gehandelt habe“ . . . dass er jene „geheimnisvolle Kraft geübt habe, die unser Wissen nicht, die unser Ahnen zum Verstehen anruft“ . . . dass „sein Weg [. . .] ein Pfad ins Lebendige“ war . . . Und neben all dieser literarisierenden Drechselei sogleich wieder ein forciertes Parlando der Sprache, die sich über alle Regeln schriftsprachlicher Satzbildung scheinbar souverän hinwegsetzt, mit dem Leser vertraut zu werden versucht. Saltens Texte reduzieren die Distanz zum Leser, mit Achtung freilich stets gegenüber seinen Ansprüchen an Bildung und Geschmack. Sie lassen ihn, den „impliziten Leser“ (W. Iser) am Produktionsvorgang teilnehmen, während dieser in der Struktur der Speidelschen Texte, in der autoritativen Geste ihrer Urteilsbildung eher zurücktritt. Das „Saltenische“ der Diktion war für Kenner und Kritiker schon seinerzeit leicht erkennbar.

Diese sprachlichen Kennzeichen betreffen allerdings auch die gedankliche Konzeption. Saltens Portraittext über Lewinsky (und ähnlich in einer Vielzahl ähnlicher Texte) kommt gedanklich gleichsam nicht von der Stelle. Die Abundanz der Adjektive und ihre Substantivierungen simuliert einen Diskurs, der meist nicht stattfindet, einen Quasi-Diskurs. Der abundante Doppelpunkt soll Dezidiertheit ausdrücken, ebenso der vielfache Parallelismus in der Syntax und das Staccato der Ellipsen in ihr. Pointiertheit soll den Mangel beheben; das Oxymoron etwa, das Lewinskys „intellektuelle Leidenschaft“, „kühle Hitze“, „bedächtige Rage“ – alles in dem Atemzug eines Satzes – beschwört. Inständigkeit der Durchdringung des Gegenstandes wird suggeriert, Insistenz, wiederholter Ansatz zur Erklärung . . . all dies verpufft leider oft, endet in Phrase und Paraphrase, in stilistischem Aufputz.

6.4.3. Schlüsselkategorien von Saltens Porträtistik

Hofmannsthals schon erwähnter Hinweis auf eine spezifisch wienerische „physiognomisch-biographische Schule“ deutet auf einen aufschlussreichen Berührungspunkt zwischen den porträtistischen Arbeiten Speidels und Saltens. In kaum einer der Studien Saltens bleibt der Blick auf Gestalt und Physiognomie des Portraitobjekts ausgeklammert. Die Intensität der Aufmerksamkeit gegenüber seiner optisch wahrnehmbaren Erscheinung wird zu einem Leitmotiv des porträtistischen Verfahrens bei Salten, hinter dem insoweit andere denkbare Komponenten – Werkinterpretation, biographische Skizze u.a. – eher in den Hintergrund treten. Auch für Speidels Portraйтkunst ist die „Neigung und Begabung“ konstatiert worden, „seine Objekte physiognomisch anzugehen“.¹⁷ Speidel aber, soweit dies in den hier behandelten Ausschnitten zu sehen war, geht dieser Neigung weit verhaltener und dem Gegenstand gegenüber distanzierter nach. Die Diskretion, die Hemmung, die „sachliche“ Vermittlung der Aufzeichnung von Körpermerkmalen, die sich darin ausdrückt, ist Saltens Sache nicht mehr. Ihr gegenüber sind Speidels Physiognomien, so eine Formulierung Michail Bachtins¹⁸, nur „leibliche Anmerkungen zu Wort und Handlung“. Saltens Physiognomik zieht Distanz ein, rückt näher an den „Gegenstand“ heran, beschreibt ihn nicht nur derart, sondern prägt ihm Kennzeichnungen auf um ihn – und sich, den Autor selber – unverwechselbar werden zu lassen. Das heißt, Salten hebt

Unerwartetes, bislang Vermiedenes an den körperlichen Erscheinung hervor. Bachtin hat in einem Aufsatz über die „groteske Gestalt des Leibes“ dessen physiognomische Porträtierung etwa in Form der Extremitäten, der Körperöffnungen und alles vom Körper Abstehenden als Widerspruch zu der abgegrenzten, völlig integralen Körperfigur, gegen seine „massive und taube Fassade“ in der Porträtistik seit der Neuzeit dargestellt.¹⁹ Auch Salten löst sich aus diesem reglementierten Kanon, wenn sein Portrait etwa auf Bösendorfers grotesk gesträubte Haare oder den aufgerissenen Mund der Fürstin Metternich hindeutet.

Naheliegender, hier an technologische Entwicklungen der (Personen-) Abbildungen in Saltens Lebens Epoche zu denken, die diese Diskretion und Hemmung, die dem Zeitalter und Gesinnung Speidels noch selbstverständlich war, überwand, zugleich aber dem literarischen Porträtisten auferlegte, „Eigenes“ zu leisten, ein „zweites Gesicht“.²⁰ Dem Positivismus der Fotografie tritt in Saltens literarischer Porträtistik die Intuition der hintergründigen Wahrnehmung entgegen, die dann allerdings in missverständliche, suspekte Worte, Aufschreibversuche übergeht. Das fotografische Abbild ist ohne Ausdruck, es entleibt gleichsam die Person. Darauf scheint Saltens expressive Portraitprosa hinweisen zu wollen. Sie scheint dieses Defizit ausfüllen zu wollen, indem sie das Leibliche hervorholt, seine Unebenheiten, sein Ungefüges, sein Individuelles. Da sie sich – den Autor – dabei aber wie gesagt auch selber markieren will, bleibt der Körper des Porträtierten auch Medium, an dem sich die expressiven Intentionen exerzieren lassen.

Die Physiognomik hat bekanntlich eine von Kontroversen geprägte literaturhistorische Tradition vor allem in der Aufklärung und im Sturm und Drang. Goethe hat in „Dichtung und Wahrheit“ dieser Neigung bei der Schilderung seiner literarischen Zeitgenossen gerne nachgegeben und mit Lavaters physiognomischen Denken eine von Sympathie zu Distanz wechselnde Auseinandersetzung geführt.²¹ Auf die außerordentliche Popularität vernunftkritischen, physiognomischen Denkens in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts kann hier nur verwiesen werden, auf Rudolf Kassner etwa und Ludwig Klages, der 1913 von den Verstümmelungen des „urteilsgeschulten Geistes“ spricht, der „Instinkte“ verkümmern ließ, „Erleben“, „blindes Sehertum“, „Ahnungen“, „blitzhafte Einsichten“ verdrängte.²² Thesenhaft verkürzt lässt sich wohl sagen, dass Reflexionsformen, die in aufklärerischen Traditionen, in einem kohärenten und sich abgrenzenden Begriff des wahrnehmenden und verbal urteilenden Ich fundiert sind, dem physiognomischen Denken mit Distanz und Ironie – wie Lichtenberg gegenüber Lavater²³ – begegnet sind. „Vom Ich [. . .] lässt sich der Physiognomiker nichts vormachen“.²⁴ Unter diesem Gesichtspunkt wird auch die Parole des wienerischen literarischen Impressionismus, Ernst Machs Satz „Das Ich ist unrettbar“, von Bahr spät aber umso pathetischer als das „erlösende Wort“ (Wunberg) verkündet, zur reflektiven (und kunsttheoretischen) Voraussetzung für die Neigung zur physiognomischen Anschauung; als reflexive These hinzuzurechnen jener physiognomischen Schule der österreichischen Kritik, auf die Hofmannsthal hinwies.

„Da es wahr bleibt, daß es der Geist ist, der sich den Körper baut, ist uns die äußere Erscheinung dieses seltsamen Mannes aufschlußreich und von starker Eloquenz“ (GuE, S.39).

Dass der Blick des Porträtisten stets wieder von Körper und Gesicht des Porträtierten angezogen wird, erfährt in diesem Satz aus dem Wedekind-Portrait Saltens seine Rechtfertigung. Zwingend und aufschlussreich erscheint er Salten in jedem Fall. Im Zusammenhang mit einem Wagner-Feuilleton heißt es:

„Kein einziger Mensch vermag es, über die Straße zu gehen, bei Tisch zu sitzen und zu essen, ein Kleid abzustreifen oder abzulegen, oder guten Tag zu sagen. Kein einziger Mensch vermag auch nur das Geringste zu tun, ohne dabei mit irgend einer Bewegung, mit einer Gebärde, einem Lächeln, einem Blick, mit einer Linie seines Körpers, mit dem Rhythmus seines Schreitens, oder mit all dem zusammen sein ganzen Wesen zu enthüllen. In unserem Antlitz, in unserem Stolz wie in unserer Einfachheit, im Klang unserer Stimme, im Geringsten an uns verrät sich Charakter, Temperament, Gemüt und Eigenart, verrät sich das Maß unserer Leidenschaft, verborgene Möglichkeit zum Laster oder zur Tugend, Herkunft und Art des Erlebens und Stellung zur Welt. Und der Künstler sollte von seiner Menschlichkeit zu trennen sein? Es kann ja kein Schauspieler von der Bühne herab Verse sprechen, die er nicht ersonnen hat, ohne daß wir durch seine Verkleidung, durch seine körperliche und seelische Masse hindurch die Kraft oder Unkraft, den Wert oder die Wichtigkeit seines persönlichen Menschentums spüren würden.“²⁵

Der Ort also, wo Gestik, Mimik, die Sprache des Körpers eine aufs äußerst bedachte und gesteigerte „Eloquenz“ gewinnen, ist das Theater. Dem seit 1894 über Theatererfahrungen berichtenden Kritiker war die Wahrnehmungsfähigkeit dafür geschärft. Dennoch, der Verweis auf individuelle Voraussetzungen sagt hier nicht alles. Salten hat in den Portraits über Adolf Sonnenthal und Alexander Girardi (vgl. 6.3.4.) mehrfach darauf hingewiesen, wie sehr in Wien Theaterpraxis, eine Art zu sprechen, sich zu bewegen, präformierend auf gesellschaftliche Verkehrsformen wirkte. Unscharf bleibt hier die Trennung zwischen der Unmittelbarkeit alltäglicher Handlung und dem Stilisationsprinzip. Sie fixiert physiognomische Verhaltensmomente und macht sie transponibel. Es entsteht ein Reservoir von Gesten, womöglich nach sozialem Index hierarchisch geordnet, als Anleitung zur Interpretation von körperlichen Sprachformen. Eine gewissermaßen vorkünstlerische und halbkünstlerische Impressionabilität theatralisiert gleichsam die Wirklichkeit und trivialisiert in ihrem isolierenden Blick und adaptiven Bezug den Bühnenentwurf. Darin wird eine gesellschaftliche Dimension erkennbar, die Saltens physiognomische Porträtistik mitbestimmt.

Aus Gestalt, Gesicht, aus Tonfall und der Art sich zu bewegen, versucht Salten stets wieder Anhalt zu gewinnen, um Eigenart und Bedeutung der porträtierten Persönlichkeit in evokativer und situationsbezogener Anschaulichkeit vorzustellen, zu vermitteln. In dem ganz vorherrschenden Element der Anschaulichkeit ist ein theatralischer Nerv, die der Kunst des Porträtisten in der Eindringlichkeit und Plastizität der figurativen Darstellung zugute kommt. Damit steht sie durchaus in der Tradition der beschriebenen, zweifelhaften Wiener „Theatromanie“ (S. Zweig). Das Glück der Beobachtung und ihrer Formulierung bleibt dabei aber schwankend. Nicht immer folgt sie dem Gebot der „Nüchternheit“, wie es Georg Brandes, der „Großmeister der europäischen Literaturkritik“, so Salten, der journalistischen Portraitleistung empfiehlt. Auf den Titel von dessen Portraitsammlung „Gestalten und Gedanken“²⁶ spielt Saltens Titel „Gestalten und Erscheinungen“ aufschlussreich genug an. Nicht immer auch, wie zu sehen war, wird bei Salten die Genauigkeit und Unmittelbarkeit der Beobachtung von sprachlichem Manierismus verschont. Die physiognomische Darstellung in Saltens Porträtistik geht hier häufig auf einem schmalen Grat zwischen plastischer Anschaulichkeit und dem Absturz in Phrase und Banalität. Dessen Gefahr scheint immer dann am höchsten, wenn er der impressionistischen „Sachlichkeit“, der unmittelbaren Reaktion und ihrer exemplarischen Vergegenwärtigung in der erinnernden Darstellung metaphorischen Schmuck und psychologisierende und lebensphilosophische „Tiefe“ aufbürdet, das Kontingente zum Metaphysischen aufbläht.

„Ein tiefer, niemals ausgleichbarer Gegensatz besteht zwischen diesem Antlitz und den Gesichtern der Harmlosen, der Gewöhnlichen, der kitschig Verklärten. Wir betrachten diese Züge, betrachten diese ganze, merkwürdige Gestalt: ein großer Dichter“ (GuE, S.39), so heißt es über Wedekind. Diesen Gefahren scheint in den physiognomischen Passagen der Portraits etwa über Bösendorfer und Heymel am ehesten widerstanden, während in den entsprechenden Abschnitten etwa der Studien über die Metternich, Mahler, Berger und vor allem Wedekind der lebendige Eindruck von Gesicht und Gestalt, das eigentlich Porträtistische, weithin dem „Malerischen“, der manierten Lust an der Theaterpose, an virtuoser Verfügung über bereitstehende feuilletonistische Sprachornamentik geopfert wird und schließlich der Fauxpas fast unausweichlich wird, dass der Mund der Metternich gerade ebenso wie der Wedekinds „klafft wie ein Säbelhieb“. In charakteristischer Weise wird hier das erwähnte Verfahren eigennütziger Kennzeichnung in der Physiognomik Saltens deutlich. Überhaupt scheint in den frühen Portraits der „Gestalten und Erscheinungen“ der Anteil psychologischer Deutung prävalent, dafür die exakte physiognomische Beschreibung eher al fresco. Der Zugewinn an Anschaulichkeit, Prägsamkeit und kurzweiligem Lesegenuss in den „physiognomischen“ Portraits wird freilich erkauft durch erhöhte Infektionsanfälligkeit für vorfabrizierten Kitsch und Plattitüde. Auf diese Dialektik von subjektiver Dynamik und Stereotypisierung ist später noch zurückzukommen.

„Gestalten und Erscheinungen“ und „Geister der Zeit“ lauten die Titel der Portraitsammlungen von 1913 und 1924. Die Titel schon sprechen es aus: Es handelt sich nicht um Portraitskizzen, wie sie, etwa im Geiste Peter Altenbergs oder Joseph Roths, der insistierende Blick aus der Beobachtung des Alltags schöpft, sondern Prominenz, Namen von öffentlichem Renommée erregen die journalistische Neugier. Sind es insoweit unzweifelhafte journalistische Verwertungszusammenhänge, die die literarische Produktion des Tagesschriftstellers steuern, so sagt diese Feststellung allerdings noch nichts Bestimmtes aus über die ideenhaften Überzeugungen und Sensibilitäten, die den porträtistischen Verfahrensweisen zugrunde liegen, die Reaktionsweise des Interpreten, die die Komposition der Portraits bestimmt, den Sammlungen im Ganzen im Zusammenhang ihrer Entstehungszeit ihr eigenes Profil gibt. Innerviert wird Saltens journalistisches Temperament, seine schriftstellerische Produktivität durch Irregularitäten: vom Konflikt zwischen aristokratischem Status und individueller Unbotmäßigkeit – Johann Orth, von biographischer Tragik im Missverhältnis von glanzvoller Begabung und uneingelösten Versprechen – Alfred Berger, vom Widerstreit zwischen künstlerischem Anspruch und Konvention, sozialer Norm, Statusklischee – Gustav Mahler. Stets wieder ist es gleichsam ein Plus, ein Überschuss an Charakter, an Persönlichkeit oder Persönlichkeitsdefekten über allen Sachgehalten und aller objektiver Konstellation, die den Porträtisten faszinieren: LEBEN wird zum Schlüsselbegriff der Bewertung und Interpretation nicht nur aber vor allem der künstlerischen Existenz und Produktion, so zentral, so scheint es, zumindest in den Arbeiten bis zum Weltkrieg. Der Begriff des LEBENS hat für die Literaturprogrammatik um 1900, nicht nur für die Jungwiener, eine eminente, in vielen Facetten schillernde Bedeutung. Er hat vor allem in der Essayistik Hofmannsthals aber auch in einer Reihe literaturwissenschaftlicher Analysen eine eingehende Würdigung erfahren.²⁷ Da er für das Kritik- und Kunstverständnis Saltens von besonderer Tragweite zu sein scheint, sollen im Folgenden einige der Bedeutungselemente des Begriffskomplexes, soweit sie sich in einer eigenen Saltenschen Charakteristik (vgl. dazu auch 5.1.) aus der Lektüre der Portraitsammlungen erschließen, dargestellt werden.

„Ein menschlicher Mensch“, schreibt er über Heymel, „ein Abenteuer von einem Menschen“ – „Ein menschlicher Mensch, der in jeglicher Arbeit, in der Werkstatt des Mechanikers wie in der Schreibstube des Dichters immer wieder das Wunder des Lebens anbietet“ (GdZ, S.89). Johann Orth: Er hatte „in seinem innersten Inneren, hatte in seinen geistigen und seelischen Trieben jene dunkle Dämonie, die ihn zwang, an die tiefsten Geheimnisse des Lebens plötzliche, ungestüme Fragen zu stellen“ (GuE., S.200). LEBEN: „Dieses Chaos von Fäden, die sich knüpfen, von Fasern, die sich ineinander verwirren, von Beziehungen zwischen Menschen, Konflikten, Schmerzen, Neigungen, Feindseligkeiten“, so über den Grafen Keyserling (GuE, S.72). LEBEN wie es einbricht, wie es die Oberfläche geregelter bürgerlich-zivilisatorischer Ordnung durchschlägt, wird beschworen in Kategorien des Irrationalen, in einer Metaphorik dämonischer Unergründlichkeit, moralfrei. Leo Löwenthal spricht, sehr bedenkenswert in diesem Zusammenhang, in seinen Studien über „Literatur und Massenkultur“ vom „autoritären“ und „macchiavellistischen“ Charakter der Kategorie des „Lebens“.²⁸ Aus dem Spannungsverhältnis zwischen der formlos - numinosen, elementarischen Kraft des LEBENS und dem Definierten, kulturell und historisch Geformten und Gebildeten gewinnt Salten eine Perspektive, auch einen kunsttheoretischen Ausgangspunkt, von dem aus, wenn sich so sagen lässt, seine porträtistische Einbildungskraft zündet. In die „Leblosigkeit“ von Kultur, in die Erstarrung von Tradition, gesellschaftlichen wie ästhetischen Formgesetzen fährt dieser Anschauung zufolge die Kraft der autarken, singulären Persönlichkeiten – Mahler als ihr Prototyp –, die sich von allen Bindungen und Konventionen befreit, dem LEBEN wieder Ausdruck gibt, wo es der Norm des kulturell Sanktionierten, der Norm von Abstraktionen geopfert wurde. Pointiert wird stets wieder, am greifbarsten in den emphatischen Formulierungen über Wedekind, Mahler, Johann Orth, Tolstoi, Dostojewski, die Aura des „seltenen Menschen“, inkommensurabel, rätselvoll wie das LEBEN selber. In den Ausführungen etwa über Mahler erscheint das Pathos gesteigert zur Designierung der Persönlichkeit gleichsam als Naturkategorie:

„Es gehört mit zu seiner Wirkung, daß man immer merkte, er steige höher, als sein Amt, sei als Mensch viel mehr noch, denn als Direktor. Man fühlte: er war über seinem Amt, über seinem Werk.“

Und an anderer Stelle:

„Es ist doch gar zu lehrreich, wie die Leute, die sich genug tun können, die Schönheitswunder der Natur zu preisen, das Meeresleuchten, das Alpenglühen, Sonnenuntergang und Sonnenaufgang zu bestaunen alle sofort empört sind, wenn sie eingeladen werden, das herrlichste Wunder, das die Natur uns bietet, zu verehren: den Aufgang eines großen Menschen“ (GuE, S.130/131).

Die Logik der Gattung des Personenportraits bietet sich solcher Verrätselung und Mystifizierung an, woran das „Literarische“ der physiognomischen Schilderungen seinen Anteil hat. Sie geht auch bei Salten freilich weithin auf Kosten etwa sachlicher Erörterung von Werkaspekten, biographischer Dokumentation, zeitgeschichtlichen Korrespondenzen. Dem Pathos des bezugslosen, ganz mit sich selbst identischen, „seltenen Menschen“, das der Porträtist in so vielfarbigen Partituren zu instrumentieren weiß, bleiben sie unbeachtlich.

Salten's Begriff des LEBENS und der auratischen Persönlichkeit, nirgendwo expliziert und darum nur interpretativ erschließbar, enthält einen Widerstand gegen Kultur und die verbindlichen Formen objektiver Bildung, die, so scheint es, in ihren

ästhetischen und kulturphilosophischen Implikationen über die verbreitete zeitgenössische Kulturskepsis, gerade auch die des engeren Wiener Freundeskreises, hinausreicht; wohl auch in seiner Bildungsbiographie (vgl. Kap. 4) anders begründet ist.²⁹ Die manifestierende Parole des LEBENS scheint allerdings im Gegensatz zu ihren „macciavellistischen“ und „autoritären“ Begriffselementen (Löwenthal) auch einen Elan antitraditionalistischer Kunstkritik zu entbinden, die Salten, im Vergleich zu Hofmannsthal, revolutionäre ästhetische Konzepte wie die Wagners oder künstlerische Innovationen wie das Kino reflexiv unbefangener und positiver beurteilen lässt. Wird der Nihilismus, Voraussetzung von Wagners musikdramatischem und kunstmetaphysischem Entwurf, für Hofmannsthal zu etwas zutiefst Unakzeptablem, zur, so Hermann Broch, „weitaus tiefsten Beängstigung seines Lebens“, so findet er in der wertfreien, kulturneutralen, gleichsam heidnischen Begriffskonstruktion des LEBENS, ohne depressiven Klang, einen gedanklich-weltanschaulichen Nährboden.³⁰ In lebensphilosophischen Kategorien versteht Salten Wagner als authentischen Ausdruck der modernen Wirklichkeit, sein Werk als Kündigung von Selbstverständlichkeiten der traditionellen, nicht mehr haltbaren Kultur. Bei Wagner, das nahm ihm Salten keineswegs übel, ist das Kunstwerk stets der originäre „Wurf“ des großen Einzelnen. Es ist, so Salten, Kunst, „die am Leben festhält“ (vgl. dazu auch den Wagner-Abschnitt der Einleitung 2.1.4.). Vom Motivkreis lebensphilosophischen Denkens ist Saltens Deutung des einzelnen Individuums wie seiner Leistung vielfach durchsetzt. Volk, Masse, Wille, Tat kennzeichnen Schlüsselkategorien einer Denkbewegung und einer weltanschaulichen Tendenz zur „Zerstörung der Vernunft“ (Lukacs), die mit historischem Abstand gelesen befremdet und kompromittiert erscheint. Nietzsches Metaphern bestimmen mehr atmosphärisch und durch populäre Rezeptoren als durch systematische Auseinandersetzung spürbar hier auch den Denkstil Saltens.³¹ Die Feier des „dionysischen Menschen“ aber ist mit den kollektiven Mächten zu vermitteln. Das Volk, die Masse: Sie verfügen noch über jene gesunden Instinkte, jene „Witterung“, die die große Persönlichkeit eher ahnt als der kritische Intellekt. „Das Volk, das nichts von ihm wußte, als seinen Namen, las ihm den Ruhm und die Bedeutung vom Antlitz“ (GdZ, S.139), heißt es über Mahler. Und über Johann Orth:

„Jene unwiderstehliche Wirkung, die von starken Persönlichkeiten ausgeht, war um ihn her. Die Menge hat immer die Gabe, solche Wirkungen zu spüren, hat immer die Gabe, Persönlichkeitswerte auszuwittern. Ihre Instinkte wenden sich angelockt und fasziniert bedeutenden Individualitäten zu, die sie mit ihrem Urteil erst viel später oder niemals verstehen lernt“ (GdZ, S.289).

„Viel später oder niemals“ . . . Hörbar wird hier wohl doch eine gedankliche Irritation, ein Vorbehalt in Saltens Diskursen über das Unerklärbare. Sie betrifft die Einschätzung der „Menge“, der Masse. Ihre Fähigkeit zur Ahnung, oft heißt es aber bei Salten, einem anderen Bereich kreatürlicher Befähigung entlehnt, ihre Instinkte, ihre Witterung sind lockbar, faszinierbar, auch wohl verführbar. Das gibt der „Menge“ auch ein dubioses Aussehen. Hier meldet sich insgeheim wohl wieder die verstörte Stimme liberaler Vernunft, die sich nicht ganz verstricken lassen will in Massenkomplexe. Die Menge soll, so der Kunstkritiker, dem großen Einzelnen nachgeordnet bleiben. Er wird von ihr proklamiert, aber er bleibt ihr Protagonist.

Auch die TAT ist bei Salten nicht Resultat planender Vernunft, sie ist ohne Verknüpfung mit Tradition und kultureller Norm, sie ist elementare Entäußerung des resoluten Willens, in keinen anderen jedenfalls kulturell-zivilisatorischen Beziehungen und Voraussetzungen begründet als denen, die in der zusammengefassten, verschlossenen Persönlichkeit selber liegen. Volksgeist, Volkspsychologie – oder das

Klischee davon – wird, dem vorindividuellen Begriff des LEBENS nachgebildet, aber als Aspekt des Verständnisses und der Ausstrahlung eines schöpferischen Individuums von Salten vielfach in Betracht gezogen; die wienerisch-österreichische und die preußisch-deutsche Volksseele in einer Vielzahl von Portraits der beiden Sammlungen, die russische etwa in Tolstoi und Dostojewski, die amerikanische in Roosevelt.

Freilich, als ob in der Kategorie des Willens noch ein Zuviel an individueller Charakteristik läge, dem LEBEN entfremdet, ist es nicht dieser allein, nicht Disziplin, Anstrengung, Entscheidung allein, die die große Persönlichkeit auszeichnen; sondern ebenso „Hingabe“, Getriebensein. „Eine fast kindliche arglose Sehnsucht, sich aufzuschließen und hinzugeben“ bemerkt der Porträtist auf dem Antlitz Bergers, und an Mahler, dem „Entweder-Oder-Menschen“, bestaunt er die „unermessliche, gleichsam bewußtlose Hingabe dieses Mannes an seine Kunst“, den „Nachglanz kindlicher Naivität auf seinem Antlitz“ (GdZ, S.126). Die Wechselbeziehung von Gebieten und Sichhingeben, zwischen dem Willen als opakem Naturelement der Persönlichkeit und dem ekstatischen, bewussten Sichausliefern ist reguliert in der vitalistischen Grundsicht von Saltens Kunstanschauung. Es ist nicht stets der Triumph des Willens, sondern häufig gerade das Scheitern, das den Theaternerv des Porträtisten affiziert. Dennoch: Das Zwiespältige, Zerrissene, Desintegrierte, das, oft bemerkt, in der Tradition der österreichischen Literatur die poetische Imagination angezogen hat, bekommt in einer Reihe der Portraits – Johann Orth, Dostojewski, Eleonora Duse, Wedekind – eine affirmative Tendenz; jenes überindividuelle Prinzip des LEBENS bestätigend, das im Scheitern, im Konflikt konträrer Affekte umso eindrucksvoller aufrauscht. Noch einmal wird darin die Unvollkommenheit von konzeptioneller Vernunft offenbar.

Wo die gesellschaftliche und politische Ordnung in Stellungskämpfen partikularer Interessen erstarrt ist, wo eine übergreifende Vernunft und Moral in der Kontroverse der jeweils scheinbar vernünftig und moralisch fundierten Standpunkte nicht mehr erkennbar ist, wo auch die Kunst in Allmachts- oder Abgeschiedenheitsallüre ihr letztes Raffinement ausgespielt zu haben scheint, wird, so scheint es, das LEBEN beschworen, zitiert, oder die große, phänomenale Persönlichkeit, die den „Sprung“ wagt, den „Ausbruch“ aus ausweglosen Verkettungen. Die Ratlosigkeit, die hier nach neuen Orientierungen sucht, nennt Lukacs „Weltanschauungsbedürfnis“.³² Salten ist in Bemerkungen über Johann Orth der Aufklärung des Verhältnisses von gesellschaftlicher Stagnation und Demotivierung und dem mythologisierten Nimbus des großen Einzelnen, dessen symbolischer Transparenz nahegekommen:

„Das Drama, das man ihn aufführen sah, hat keinen Aktschluß. Die Tür ins Leben, die er mit so viel drängender Ungeduld aufstieß, klafft noch immer weit offen. Niemand hat gehört, daß sie hinter ihm ins Schloß fiel. All dies ist ein Anfang gewesen, nicht mehr als ein überwältigender, verblüffender Anfang. Aber das deutlich sichtbare Punktum fehlt. All dies ist nur der fabelhafte Anlauf zu einem fabelhaften Sprung gewesen. Aber der Sprung ist nicht gemacht worden. Deshalb will man lange nicht daran glauben, daß es nun mit Johann Orth vorbei sein soll. Für immer vorbei. Enttäushtes Erwarten flüchtet zur Phantasie, und so stark ist die Lebendigkeit des Entschwundenen, daß ihr Abglanz und Echo noch legendenbildende Kraft hat, daß die Erinnerung an ihn die Menschen antreibt, sein Schicksal weiter zu dichten. Er ist der Mann, dem sie es zutrauen, daß er tief untertaucht im Tumult und Chaos dieser Welt, hinabsteigt zu denen, die namenlos sind und ohne Vergangenheit, daß er mit romanhafter Bravour sich verborgen hält, die Spur seiner Schritte auslöscht auf allen seinen Wegen. Sie fragen gar nicht weiter, zu welchem Zweck er das tun sollte. Denn auch der Zweck seines Handelns wird offenbar werden an jenem Tag, an dem er beschließt, wieder hervorzutreten. Sie

erwarten, daß er dann irgendeine Tat vollbracht haben werde, in deren strahlenden Spiegel sich die Menschheit entzückt und erhoben betrachten könne; eine Tat, um die es sich lohnt, von der Gipfelhöhe eines habsburgerischen Prinzen herniedergestiegen zu sein in den Abgrund der Welt. Sie erwarten, daß er dann etwa auch ein Leben vor ihnen ausbreiten werde, voll hinreißend großer, edler und einfacher Menschlichkeit. Er ist der Mann, dem sie das zutrauen, den sie bis über den Tod hinaus im Leben festhalten wollen, weil sie empfinden, daß er noch vieles hier zu tun gehabt hätte, und weil sie sich erinnern, daß er ihnen von jeher irgendeine Hoffnung gewesen ist. Schon damals, in jener fernen Zeit, da er noch der Erzherzog Johann Salvator war.“

LEBEN, nicht das reale, etwa das psychische und materielle Elend in den ständig sich erweiternden grauen Vorstädten, sondern seine zu einem Teil enthistorisierte, archaische, zu einem anderen Teil balladenhaft überschwängliche Figur wird hier beschrieben; die Anarchie der Affekte und Leidenschaften hier und dort, Abenteuer, Ausfahrt, „alle Segel ausgesetzt zu einer tollkühnen Reise auf Leben und Tod“, das demonstriert Johann Orth. Hier, in der Vergegenwärtigung des Lebens dieses hochadeligen Abenteurers, soll Unmittelbarkeit und Selbstbegegnung möglich werden, wozu eine paralysierte, zynisch ihrem Ende entgegensehende Gesellschaft, eine historistische Dekorationskultur den Weg versperrte.

Diese paralysierte Gesellschaft hatte vor allem mit den unheilbaren politischen Verstrickungen der Habsburgermonarchie zu tun, mit der der Erzherzog Johann Salvator brach. Intellektuelle leiteten aus ihrer realen Unrettbarkeit dennoch einen Mythos, den habsburgischen Mythos ab (vgl. 6.3.1.). Dessen Inhalt ist geformtes, gebildetes Leben. Die Mythologie des LEBENS bei Salten scheint sich auf etwas Gegenteiliges zu richten.³³ Darin hat es eine antihabsburgerische Tendenz (vgl. 6.3.3. u. 6.3.4.) und darum greift Saltens Porträtistik mit soviel Interesse nach jenem Erzherzog, der nachher nur noch Johann Orth heißen wollte.

Auch Johann Orth, der verkrachte Erzherzog, hier als Portraitfigur, scheint, wie vorher auch der Wiener Bürgermeister Lueger einen Roman- oder Dramenentwurf zu enthalten. Führt das Lueger-Portrait aber in die Seelenlandschaft des Wienertums, das in seinem ersten Bürger alle seine Temperamente aufbrausen ließ und dann doch wieder so schnell und listig klein beigab, so scheint das Johann Orth-Portrait nur große Apotheose und nur aus sich selbst heraus gestaltet. Das, worin sich der Gegenstand des Portraits spiegelt, das ist, ganz anders als Lueger inmitten seiner Wiener, zu fern, nur ein Erwarten, Phantasie, Abglanz, Echo bei denen, die hier auf Johann Orth hören, ihn beschwören. Soviel daran auch kritische Reaktion auf einen ausweglosen, in Traditionen erstarrten Zustand ist, so sehr ist es auch in so vielen abstrakten Begriffen und vagen Hindeutungen ein geschichtsloses Phantasma. Hier, wenn irgendwo sonst, hat bei Salten das LEBEN seinen Platz. Und von seiner Nennung und von seinen Figurationen wimmelt es hier dann auch in diesem Text bis hinauf zu der Erlösungsrhetorik Wagnerscher Helden, zu blasphemischem Pathos. Und doch ist es ja nicht eigentlich der Autor selbst, der hier das Phänomen dieses Johann Orth beschreibt. Es sind die Menschen, die Menge, die er dem Johann Orth gegenüberstellt. Um diese Skizze zu entwerfen, muss man sich nicht selber ganz festlegen. Hier sind auch leise Distanzierungen, kritische Hinweise des Betrachters gegenüber der Menge möglich, die nicht der Autor dieses Szenariums, sondern der (Theater)-Regisseur, der Arrangeur, der dieses Stück inszeniert, aber mit ihm nicht völlig identifiziert ist. Darin steckt eine ideologische Unbestimmtheit wenn Salten im Personenportrait den großen Einzelnen und die Menge ihm gegenüber aufmarschieren lässt. Es ist eine Art Textstrategie besonderer Art, die zwischen dem Gestus der Schilderung, das Arrangements und affirmativem weltanschaulichen Pathos unmerklich pendelt; eine suggestive Rhetorik,

645

die sich Regeln diskursiver Nachvollziehbarkeit entzieht. Diese Bühnenidee aber, der große Einzelne der leidenschaftlichen Menge gegenübergestellt, diese Bühnenidee fasziniert Salten – immer wieder. Aus der Distanz und, in diesem Textausschnitt sehr deutlich, aus dieser sich steigernden Losgelassenheit theatraler Vorstellungen lässt sich im Feuilleton inspiriert leichtsinnig fabeln. (Ganz anders als in dem Lueger - Portrait, wo sich die Schilderung an das bestimmte Objekt und an seinen bestimmten Resonanzraum anschließt.) Der Leser mit historischen Erfahrungen überhört und übersieht dabei nicht die ominösen Parolen und die Trivialität des Kalküls in der pompösen Inszenierung.

LEBEN ist stets wieder an Formen der Unmittelbarkeit: Erlebnis, Begegnung, Anschauung, Intuition gebunden, in sie hinein subjektiviert, und vor allem darin versucht das Portrait Saltens Authentizität herzustellen. Nicht in einer objektivierenden, distanznehmenden, systematisch-rationalen Positionierung seines Gegenstandes erhofft es die Erfassung von dessen Wirklichkeit, die sich dem Zugriff des erkennenden Verstandes gerade entzieht. Dieser Aufgabe scheint physiognomische Betrachtung gerechter zu werden, die Körper, Gesicht, Bewegung aufzuzeichnen versucht, das, was noch nicht Sprache und noch nicht Werk geworden ist. Als „psychologische Anatomisierungen“ charakterisierte ein früher Kritiker Saltens Portraits.³⁴

Die Exposition des LEBENS - Begriffs enthält Widerstand gegen ein Stil vernünftig begründender, gedanklich fortschreitender Entfaltung. Saltens gleichsam parataktischer Stil der Darstellung hat ein eigenartiges Element der Wiederholung, hat im einzelnen und oft bis in die Wahl austauschbarer Metaphern und Sprachformeln ein Element der Zeitlosigkeit, ist – auch dies könnte ja LEBEN heißen – ohne Entwicklung. Die Anlage des Portraits bei Salten scheint von dem Zweifel bestimmt, ob überhaupt diskursive Sprache in der Lage ist, das Portrait eines Menschen ganz zu entwerfen. Der Zweifel daran, motiviert die physiognomische Aufmerksamkeit und Anschauung, die sich auf das so verstandene Besondere, eben auf den suggestiven Charakter von Gesicht und Gestalt bezieht. Zu dem bloß Gedankenhaften in der Prägung einer Person, findet Salten keinen Zugang; Alfred von Berger, der Universitätslehrer Hofmannsthals und spätere kurzzeitige Burgtheaterintendant, stellt Salten als unglückliches, warnendes Beispiel vor.

„Er glaubte an die Allmacht des Wortes; er hielt das Wort für ein Allheilmittel, er hielt es für unüberwindlich. Und wie er jahrzehntelang gezwungen war, all seine Arbeit, all seine Pläne, all seine Absichten und Entwürfe in ausführlichen Reden mitzuteilen, statt sie mit formenden Händen anzupacken, löste sich ihm jede Kraft des Arbeitens in Worte auf“ (GuE, S.119).

Und in dem frühen Portrait von Gustav Klimt (Wien 1903) schreibt Salten:

„Niemals kommt ja auch das Verstehen einer Kunst aus dem Verstande. Wie der Verstand nicht die zeugende Gewalt ist, sondern beim Schaffen nur als ein – oft entbehrliches – Regulativ mitwirkt, wie jede Kunst und jede Schönheit immer nur aus dem Gefühl geboren und dargebracht wird, so vermag Kunst und Schönheit auch mit dem Gefühl nur empfangen zu werden. Darum kann der Verstand auch Klimt nicht zu Hilfe kommen, ebensowenig wie er es vermag, ihn zu zerstören. Er wird mit dem Gefühl begriffen werden, wie Burne Jones, wie Fernand Khnopff, wie Toorop mit dem Gefühl begriffen wurde“ (S.19/20).

Die allzu konventionellen Muster der Kritik an diskursiver Sprache putzen sich hier erkennbar auf mit der Nennung neuer und exklusiver (Marken)-Namen.

Immer wieder ist das Portrait bei Salten poetischen und dramaturgischen Arrangements unterworfen: in der Konzeption als ganzes wie in Bergers „Lebensroman“ oder etwa im Johann Orth – oder Lueger - Portrait oder vor allem auch in den atmosphärisch suggestiv gestalteten Einleitungen etwa zu Bösendorfer und Klinger. Viel davon bleibt in der Tat sprachliche Draperie, zitathaft, „Intarsierung“ als deren meisterhaften Virtuosen Karl Kraus Salten betrachtete. Saltens Portraittexte behalten ihre Qualität am ehesten da, wo sie „porträtistisch“ bleiben, d.h., wo sie dem Gegenstand nichts an Weltanschauung und rhetorischem Ornament aufzubürden versuchen, sondern ihn situativ, im spontanen und noch so „einseitigen“ Bildausschnitt zu vergegenwärtigen versuchen. Das kreisend-kaleidoskopische Verfahren, das sich in der gedanklichen Fortbewegung in Saltens Texten so wenig produktiv erweist, ist für die Perspektivik der Portraitherstellung verheißungsvoll. Der Verweischarakter einer fragmentarischen und mikroskopischen Sicht ist meist aufschlussreicher und haltbarer als das, was der Schriftsteller ihr als „Deutung“ beigibt, als gedanklicher Rahmen, zu dem er sich verpflichtet sieht. Im Einzelnen allerdings ist stets wieder nur, wenn sich so sagen lässt, das Saltensche Mischungsverhältnis zu erhellen zwischen impressionistischer Genauigkeit und Überzeugungskraft auch aus der zeitlichen Distanz der Rezeption und der feuilletonistischen Phrase, aus deren Reservoir er sich häufig genug bedenkenlos bedient; das Nikisch-Porträt steht dafür als eines für viele. Die Phrase, Inbegriff des ihm scheinbar verfügbaren Repertoires sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten, erscheint der subjektivistischen Erregtheit, der Inständigkeit der Veranschaulichung und Vergegenwärtigung bei Salten komplementär.

Die Distanzlosigkeit der Betrachtung – „Bejahung“ als das primäre Verhalten –, der Mangel häufig an konstruktiver und gedanklicher Substanz mindert die Fähigkeit des abwägenden Urteilens. Mängel der eigenen historisch-literarischen Bildung und der durch sie wohl auch fundierten ästhetischen Urteilskraft, auch des „Geschmacks“ im Vergleich zu den Freunden – der Lebensbericht Saltens gibt darüber offen Auskunft – sind dafür wohl mitverantwortlich. Die von keiner historischen Reflexion gehinderte, bei Salten ohne eine Spur von Ironie sich artikulierende sprachliche Expressivität verliert in der zeitlichen Distanz der Rezeption sehr viel von ihrer Unmittelbarkeit. Die sprachlichen Preziosen, häufig falsche, stammen zum großen Teil aus den Sammlungen ästhetizistischer Varianten des Impressionismus und machen hier erst recht deutlich, dass sich deren scheinbare Esoterik, deren Kunstsinn und raffinierte Empfindung journalistisch ausbeuten lässt. Die Ansprüche das Lesepublikum mit einem sanktionierten poetischen Formelschatz zu bedienen, kollidiert dann jedoch mit den subjektivistischen Kategorien von Erlebnis und Expressivität. Die Anspannung expressiver Beschwörung kollidiert vor allem aber auch mit einem anderen, weniger fragwürdigen Moment des Saltenschen Portraittils, dem konversationellen. Was in ihm zunächst einmal nicht mehr sein will als eine Art erhöhter kultureller Konversation ist wohl um einiges haltbarer als die Resultate einer schriftstellerischen Anstrengung, die allzu häufig doch da landet, was erprobt und verblasst ist. Der gleichsam Makartsche Sieg, den viele von Saltens im schlechten Sinne malende Portrait-Feuilletons in der liberalen Presse in Wien um 1900 erzielten, verdankt sich offenbar auch der Desintegration und rationalen Schwächung bürgerlich liberaler Gesinnung und Urteilsfähigkeit, wie sie in der Dominanz etwa des Speidelschen Feuilletons bis in das Jahrzehnt vor 1900 sich noch erhielt.

Mit Sprache Bilder zu erzeugen, jeden Tag wieder Kennmarken impressionistischer Originalität der Empfindung und Formulierung in den Zeitungsspalten hinterlassen zu müssen, dies scheint unter einem objektiven Zwang zu

stehen. Was diesen Zwang bestimmt, nannte schon Ernst Wechsler, ein Berliner und sicher nicht unbefangener Kritiker der Wiener Literatur der Jahrhundertwende, „litterarische Industrie“. „Eine Unsumme von Geist, Talent und Witz [werde] verbraucht, um in vorgeschriebener Weise dem Geschmack des Publikums zu genügen.“³⁵ Ökonomisch bedeutet dieser Originalitäts-Zwang für Salten also sich auf dem konkurrenzbestimmten Zeitungsmarkt Verleger, Redaktionschefs und Leser besorgen zu müssen, für den stets in finanziellen Nöten befindlichen Journalisten, der sich auch um ein Vorwort für ein Kochbuch nicht lange bitten ließ, eine regelmäßig wiederkehrende Erfahrung. Der objektive Zwang scheint aber auch vom Fortschritt der Medientechnologie und der Veränderung der Perzeptionsweisen beeinflusst. Gegen das Momenthafte, Augenblickshafte etwa der entstehenden Photographie und des Kinos mobilisiert das literarische Portrait seine poetischen, feuilletonistischen Möglichkeiten. Der Zwang der journalistischen Lohnschreiberei forciert die plakative Sprachgeste.

„Ein Gesicht, so einprägsam wie ein Plakat, so gellend wie ein Pfiff oder wie ein Trompetenstoß. Der Anblick fährt einem beinahe zischend in die Augen, wie eine Rakete, und man kann an ihm so recht begreifen, was das eigentlich heißt: ein sprühendes Gesicht“ (GuE, S.262).

In überartikulierter Diktion wird das Bild des Porträtierten – hier keine andere als die Fürstin Metternich – gleich einem Plakat, in einer Art superlativischer Neon-Sprache mit grellem Effekt vor dem Publikum entrollt. Plakatiert wird der „Star“, zugleich aber plakatiert sich das unverwechselbare Dessin des journalistischen Sprachkünstlers, des Ansagers, des Conferenciers. Zwielfichtig erscheint darum das impressionistische Darstellungsprinzip durch den objektiven Verwertungszwang. Diesen Gefahren scheinen Saltens Texte allzu häufig wenig Widerstand entgegenzusetzen. Bildungsassoziationen – der „Montmartre-Kopf“ der Metternich, wie von Toulouse-Lautrec oder Felicien Rops gezeichnet, Heymels Kinn, an die „überzüchtete Rasse der spanischen Prinzen auf Velaquenz - Bilder gemahnend“, in Nikischs Augen die Melancholie „Lenaus lyrischer Zigeuner“ – preziös archaisierende Wendungen, stereotype Formeln, die das „Antlitz“ des Porträtierten stets wieder „umschimmert, umwölkt, überhaucht“ sein lassen von „Beredsamkeit“ machen dem Dekorationsbedürfnis des Feuilletonlesers weitgehende Zugeständnisse. In allem für Saltens Sprachstil so typischen Präfixreichtum des „Um“ und „Über“ drückt sich die wohl zutreffende Einschätzung des Leserbedürfnisses nach der schönen Geste aus, die nun aber nicht mehr, wie Makart, die heroischen Bildungsgestalten ins Wohnzimmer bringt, sondern das scheinbar brisante, die Begriffe transzendierende, LEBEN im Sonntagsfeuilleton sanft stimuliert. Hofmannsthal spricht in dem zitierten Aufsatz über „Umriss eines neuen Journalismus“ von jener „deklassierten Gespreiztheit und gedunsenen Trivialität“ mit der der „moderne Journalist plaudert.“

Individualisierung als porträtistisches Darstellungsprinzip, unabhängig von vielen Passagen überzeugender Charakteristik im Einzelnen, ist darum wesentlich auch konditioniert vom Marktgesetz der Zeitungsware und als ästhetisches Prinzip keineswegs mehr oppositionell wie zu der Zeit, als es sich in der Formationsphase von Jungwien gegen eine epigonale Kultursphäre wandte. In ihm selber, in der subjektivistischen Unmittelbarkeit ohne Vermittlung durch die Form und ein diskursives Konzept wird jetzt eine Seite offenbar, die sich den Bedingungen journalistischen Schreibens, täglich neu auf das literarische Tagesprodukt aufmerksam zu machen, es für die halbe Aufmerksamkeit des Zeitungslesers attraktiv zu machen, allzu leicht fügt. Sie scheint etwas zu bestätigen von der reaktionären Warnung eines Altösterreicherers, Adalbert Stifters nämlich, der 1844 („Aus dem alten Wien“) vor der

Gefahr der „vordrängenden Selbstsetzung des heutigen Ichs“ warnte. Soviel der Feuilletonismus Saltens (vgl. 6.3.) auch von der Beschwörung des „Österreichischen“ lebt, hier – auch hier – befindet er sich offenbar außerhalb seiner überlieferten Konstituenten, im Widerspruch zu ihnen. Stilbildung und Innovationszwang allerdings sind von einem Marktgesetz bestimmt, dem Wiedererkennen eines identifizierbaren, literarischen Profils bzw. dem Zwang zur ständigen Profilierung. Auch so – von dem arglosen Verkennen dieses Prinzips – lassen sich wohl folgende Sätze aus dem frühen Klimt - Portrait lesen:

„Wie es Musiker gibt, von denen man nur ein paar Takte hören braucht, um sie zu erkennen, Mozart, Beethoven, Wagner; – wie es Lyriker gibt, von denen man nur ein paar abgerissene, verlorene Verse zitieren muß, und jeder wird sie daraus erraten, Heine, Uhland, Liliencron; und Stilisten, von denen man nur wenige Zeilen zu lesen braucht, um sie beim Namen zu nennen: Harden, Hermann Bahr, Alfred Kerr, so gibt es Maler, von denen man nur ein Fleckchen bemalter Leinwand zu erblicken braucht, um darauf ihren Pinselstrich, ihre Farbe, um ihre persönliche Handschrift zu erkennen. Segantini war von dieser Art und Gustav Klimt muß dazu gerechnet werden“ (S.41).

Problematisch wird Individualisierung als Darstellungsprinzip, die impressionistische Struktur des Portraittextes aber vor allem dann – die Vorrede zu den „Geistern der Zeit“ gibt einigermaßen unbefangenen darüber Auskunft –, wo sie sich der modernen human interest story nähert, dem VIP-Portrait vorzugreifen scheint, dem „geistigen Warenhaus“, wie Leo Löwenthal³⁶ die „biographische Mode“ kennzeichnete. Dass Salten hier seinerzeit schon sensationellen Ruhm erntete, darauf ist im Zusammenhang mit der Affäre um die Kronprinzessin Luise in 5.1. schon hingewiesen worden. „Aus Hofkreisen wird uns die nachstehende Charakteristik des Erzherzog Leopold Ferdinand zur Verfügung gestellt“, heißt es in einer redaktionellen Bemerkung zu einem Portrait Saltens.³⁷

Der Schlüssigkeit der porträtistischen Konzeption bei Salten ist freilich noch in einem anderen Problemaspekt nachzufragen. Das impressionistisch-skizzenhafte Darstellungsprinzip, in dem der Anspruch individualistischer Gestaltung Ausdruck findet, steht in einem unbestimmten Verhältnis zu dem metaphysisch schillernden Begriff des LEBENS. So sehr die Kritik an dem liberalen Kulturbewusstsein mit dem Hilfsbegriff des „Lebens“ in der Polemik gegen deren „Abgebrauchtes“, „Attrappenhaftes“ etwas Richtiges trifft, so wenig ist doch die dagegen mobilisierte fingierte Objektivität des unkonstruierbaren Lebens, der Unmittelbarkeitscharakter präindividueller Leidenschaften in Übereinstimmung zu bringen mit der durch und durch vermittelten kulturbeflissenen Empfindsamkeit, wie sie bei Salten in den vielen bildungsbürgerlichen Assoziationen, in der Wahl von Metaphern und sprachlichen Versatzstücken in seinen Portraittexten Ausdruck findet. Die kulturellen Standards, die dafür Voraussetzungen schaffen, stehen fremd dem Begriff des urtümlichen LEBENS gegenüber.

Der gute Journalismus, schreibt Hofmannsthal in dem genannten Aufsatz, versetzt uns in eine „Motion“ wie in einem Expresszug, wenn wir „auf unserem Platz neben dem Fenster liegen und die Abschaffung der Entfernung genießen.“ Die journalistischen Arbeiten Felix Saltens, nicht zuletzt seine porträtistischen, ziehen Entfernungen ein, in ihrem konversationellen Moment gegenüber dem Leser, in ihrem pointierend-anschaulichen Moment gegenüber ihrem Objekt. Der Eindruck von metierbewusster Gewandtheit und Versiertheit, der sich dabei in so vielen Augenblicken

der Lektüre aufdrängt, mag den Ansprüchen, die Hofmannsthal mit den Begriffen „Geste“ und „Wendung“ als geistige Verhaltensweise eines „neuen Journalismus“ verbindet, nicht immer gewachsen sein. Er ist zu einem wesentlichen Teil aber begründet in den intellektuellen und materiellen Voraussetzungen künstlerischer Existenz und in denen der ökonomischen Verwertungsbedingungen der literarisch - journalistischen Produktion, zu denen Hofmannsthals Reflexion keinen Zugang fand und zu deren willfähriger Handlanger Salten von Kraus, gleichsam in voller Ansehung der Person, typisiert wurde. Einen „unerhörten Abscheu gegen Tinte und Feder“ wie er überall in den Tagebüchern Grillparzers Ausdruck findet und von ihm bis zu Speidel fast zum Leitmotiv und Leidensmotiv schriftstellerischer Selbstbekundungen in Österreich geworden ist, hat Salten nicht verspürt. Das „kritische Amt“, das, so schreibt er in einem unveröffentlichten Brief an Schnitzler (Nachlass), „ich ja nicht aus innerster Neigung auf mich genommen habe“(Dezember 1903), hat er in den Portraitarbeiten, der Empfehlung von Georg Brandes folgend, ohne Devotion und Dünkel versehen; im Ganzen aber doch vielleicht interessanter, nämlich plastischer, aspektreicher, „literarischer“ als etwa die stets „oberhalb“ des Phänomens befindliche, anhimmelnde Porträtistik des um soviel berühmteren Zeitgenossen Stefan Zweig.

Anmerkungen:

- ¹ Im Folgenden abgekürzt GuE und GdZ und im Text mit Seitenzahl nachgewiesen.
- ² Der Essayist Oskar Schmitz (1873-1931) stand, v.a. durch Karl Wolfskehl, dem George-Kreis nahe. Der lobende Verweis Hofmannsthals gilt wahrscheinlich der Studie „Französische Gesellschaftsprobleme“ (Berlin 1907) von O. Schmitz.
- ³ H. v. Hofmannsthal, Umriss eines neuen Journalismus, (1907), in: Reden und Aufsätze 1, S.378/379.
- ⁴ Arthur Schnitzler, Tagebuch 1900-1912. Hg. v. W. Welzig, Wien 1981, S.42.
- ⁵ H. v. H., die Schatten der Lebenden (1925), in: Reden und Aufsätze III, S.53.
- ⁶ Ludwig Speidel, Kritische Schriften. Hg. v. Julius Rütsch, Zürich/Stuttgart 1963, S.33.
- ⁷ Herman Grimm, Fragmente, Berlin – Stuttgart 1900, S.499.
- ⁸ Über Hermann Grimm, den Sohn Wilhelm Grimms, vgl. zuletzt den 1.Bd. der Kasseler Grimm-Ausgabe: Briefwechsel mit H. Grimm. Hg. v. H. Ehrhardt. Kassel 1998; v.a. die Einl. zu dem Band.
- ⁹ Moeller van den Bruck, Die Deutschen. 5 Bde3. Minden o. J. Dieser Portraitkunst ging es (Bd.1, S.157) mehr um „Menschlichkeit“ als um Menschen. Der individualisierenden Portraits wurde hier wenig Bedeutung beigemessen gegenüber dem Stellenwert des Porträtierten innerhalb einer normativ und teleologisch gerichteten politischen und kulturellen Entwicklung des Deutschtums.
- ¹⁰ William M. Johnston (1974), S.37.
- ¹¹ L. Speidel, Persönlichkeiten, a.a.O., S.335.
- ¹² Julian Schmidt, Bilder aus dem geistigen Leben unserer Zeit, N.F. Leipzig 1871 und ders. Charakterbilder aus der zeitgenössischen Literatur, Leipzig 1875.
- ¹³ Karl Hillebrand, Geist und Gesellschaft im alten Europa, Leipzig 1941.
Hillebrand (1829-1884) war nach 1848 zumeist allerdings vom Ausland, von Frankreich und Italien her Kommentator deutscher und europäischer Kulturereignisse; von großem Einfluss auch als Mittelpunkt intellektueller und künstlerischer Kreise in Paris und später, nach 1870, in Florenz.
- ¹⁴ L. Speidel, Joseph Lewinsky, in: L. S., Klassiker der Kritik, a.a.O., S.271-276. [Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe zitiert mit Seitenzahl im Text].
- ¹⁵ FS, Die Schablone Lewinsky, in: Gestalten und Erscheinungen, a.a.O., S.196-207. [Im Folgenden wird zitiert mit Seitenzahl im Text].
- ¹⁶ FS, Ludwig Speidel, in: Die Zukunft 54 (1906), S.297.
- ¹⁷ J. Rütsch, Einl. zu „Klassiker der Kritik“ (Speidel), a.a.O., S.19.
- ¹⁸ Michail Bachtin, Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Übers. v. A. Kaempfe. Frankfurt – Berlin – Wien 1985, S.22.
- ¹⁹ M. Bachtin (1985), S.20.
- ²⁰ Vgl. Jean Starobinski, Das Leben der Augen. Übers. v. Henriette Beese. Berlin – Wien 1984, S.9.
- ²¹ Vgl. über Goethes Verhältnis zu Lavater und zur Physiognomik H. Funck (Hg.), Goethe und Lavater. Briefe und Tagebücher. Weimar 1901 und Goethes Lavater-Porträt in „Dichtung und Wahrheit“. Ferner die interessanten Abschnitte in den älteren Goethe-Biographien von Gundolf (Berlin 1920, S.223ff.) und Friedenthal (dt. 1963, S.184 ff.) sowie zusammenfassend Karl Pestalozzi, Johann Kaspar Lavater, in: Goethe-Handbuch Bd. 4/2. Hg. v. H. - D. Dahnke u. R. Otto. Stuttgart – Weimar 1998, S.645 ff.
- ²² Ludwig Klages, Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft, München 1913 (später vielfach neu aufgelegt und erweitert), S.116.
- ²³ Lichtenberg konterte Lavaters „Physiognomische Fragmente“ (1775 ff.) 1778 mit der großen Streitschrift „Über Physiognomik wider die Physiognomen“ und, früher entstanden aber erst 1783 gedruckt, mit der Satire „Fragment von Schwänzen“. Die Kontroverse um Lichtenbergs Antiphiysiognomik unterließ es nicht, auf Lichtenbergs eigene Betroffenheit der physiognomischen Prädestinationslehre Lavaters gegenüber hinzuweisen, Lichtenbergs „wissenschaftliche“ Argumente damit lange Zeit in die Defensive drängend.

Vgl. dazu Franz Mauthner, Lichtenberg, Berlin 1968, S.179 ff. Rainer Baasner, G. Chr. Lichtenberg, Darmstadt 1992, S.120 ff. und Gert Sautermeister, G. Chr. Lichtenberg, München 1993, S.83 ff.

²⁴ G. Mattenklott, Der übersinnliche Leib, Reinbek 1982, S.31.

²⁵ FS, Aber als Mensch, in: Berliner Tageblatt vom 19.6.1911, S.2 (Montagsausgabe).

²⁶ Georg Brandes, Gestalten und Gedanken, München 1903.

²⁷ Vgl. u.a. Richard Exner, H. v. Hofmannsthals „Lebenslied“, Heidelberg 1964. H. - J. Schings. Allegorie des Lebens. Zum Formproblem von Hofmannsthals „Märchen der 672. Nacht“, in: ZfdPh 86 (1967), S.533-561. H.J. Meyer-Wendt, Der frühe Hofmannsthal und die Gedankenwelt Nietzsches, Heidelberg 1973. Monika Fick, Sinnenwelt und Weltseele, Tübingen 1993 (darin v.a. S.335-353). Angela Sendlinger, Lebenspathos und Décadence um 1900, Frankfurt 1994.

Zu Hofmannsthals Auseinandersetzung mit Nietzsche in diesem Zusammenhang vgl. v.a. die Briefwechsel mit Schnitzler, Andrian, Marie Herzfeld und Edgar Karg von Bebenburg.

²⁸ Leo Löwenthal, Literatur und Massenkultur, Frankfurt 1980, S.238.

²⁹ Mit dem Begriffskomplex des Lebens hat als erster und aus zeitgenössischer Sicht Georg Lukacs (Die Seele und die Formen, zuerst 1911) im Zusammenhang mit Formproblemen erzählender Literatur kritisch auseinandergesetzt. LEBEN ist, wie in großer dokumentarischer Breite als erster Wolf Dietrich Rasch (Zur deutschen Literatur der Jahrhundertwende, Stuttgart 1976, v.a. S.17 ff.) dargelegt hat, einer der dominierenden Begriffskomplexe in der Literatur der Jahrhundertwende. (Aufschlussreich dazu auch die letzten Seiten von Adornos Aufsatz über den BW George-Hofmannsthal und Peter Bürger, Prosa der Moderne, Frankfurt 1995, S.412-421).

In Andrians „Garten der Erkenntnis“ (1895), um hier nur einige kurze Hinweise auf den Gebrauch des Begriffs vor allem in der österreichischen Literatur der Jahrhundertwende zu geben, ist alle geistige Energie des jungen Fürsten auf „die Lösung des Geheimnisses vom Leben“ gerichtet. Begabt mit allen Möglichkeiten und stets in einsamer, hochgespannter „Erwartung“ der Entschlüsselung, Offenbarung dieses Geheimnisses stirbt der Erwin trotzdem, „ohne erkannt zu haben.“ Bei Hofmannsthal demzufolge sich Andrians „Narcissusbuch“ eine „ganze Generation im gleichen Symbol findet“, ist der Begriff des Lebens zum einen verknüpft mit der Problematik der persönlichen Existenz: Claudio reflektiert in „Der Tor und der Tod“ über sein missglücktes Leben. Die Erkenntnis d e s Lebens soll ihn aus dieser Krise herausführen. Zum anderen ist bei Hofmannsthal der Begriff des Lebens verbunden mit der Frage nach der Re-Präsentierbarkeit, der Darstellbarkeit der Dinge; etwa im Chandos - Brief (1902), wo Leben zum Namen einer die begriffliche Erkenntnis überschreitenden, profanmystischen Erfahrung wird, zum Namen damit zugleich auch einer Beziehung noch des kleinsten, dürftigsten Dinges „zum ganzen Dasein“. Der Weg zum „Sozialen“ über eine Neukonzeption des Dramas, der Komödie und des „Festspiels“ ist für Hofmannsthal nach 1900 der Versuch, die Trennung von Poesie und Leben zu überwinden. Im letzten Kapitel von Beer-Hofmanns „Der Tod Georgs“ (1900) wird die Erkenntnis des Lebens als eines sinnstiftenden Zusammenhangs der – jüdischen – Geschlechterfolge zur Rettung des solipsistischen Ästheten, dessen terroristische Kraft der Bildererzeugung jedem einzelnen Gegenstand seine „Bedeutung“ nahm. Wie die Wirklichkeit des Lebens erfassen? – Von dieser Frage und Aufgabe sind die so oft melancholischen Stimmungen und Bedenken der literarischen Weggefährten Saltens im Wiener fin de siècle bestimmt. Die gespensterhafte Topographie dieser zumeist handlungsarmen literarischen Skizzen sind stets wieder die markanten Orte und Denkmäler österreichischer Geschichte, deren Monarchie und deren implizierte Werte und Verhaltensnormen so unrettbar dem Verfall preisgegeben schien. Die Frage nach dem Geheimnis des Lebens richtet sich auf vor der farbenprächtigen Kulisse dieses Verfalls.

Was in der geistigen Diskussion der Jahrzehnte vor und nach der Jahrhundertwende unter dem Namen Lebensphilosophie populär wurde, berief sich in Deutschland zumindest zu einem wesentlichen Teil auf N i e t z s c h e, bzw. war Nietzscheanismus. Nietzsche spricht im Vorwort an Wagner zur „Geburt der Tragödie“ vom Leben als „etwas essentiell Unmoralische(m)“, von der Moral als ein „Wille zur Verneinung des Lebens“ und von der Kunst als der „höchsten Aufgabe“ und der „eigentlich metaphysischen Tätigkeit dieses Lebens.“

Er spricht noch in seinen letzten Aufzeichnungen vom Dezember 1888 von einer „Partei des Lebens“, die, unter seiner Führung, gegen alles Entartete, Parasitische Krieg führe. Deren ungebremschte Entwicklung setzte für ihn schon mit dem Ende der klassischen Antike ein und schloss sowohl Christentum, fehlgeleitete Aufklärung und Sozialismus ein. Die „Partei des Lebens“ war eine Partei mit ausschließlich irdischen Wirkungsabsichten. Nicht minder abweisend ist sie gegenüber einem idealistischen Kult des Intellekts. „Intuition“ nennt B e r g s o n in seiner „Einleitung in die Metaphysik“ das oberste Erkenntnisorgan. Antiidealistisch und antirealistisch zugleich versteht Bergson Wirklichkeit als etwas Bewegliches, als „Strebung“ in stets „wechselnder Richtung.“

Nur begriffliche Analyse aber heißt für ihn, Rückführung des Besonderen dieses Gegenstandes auf etwas Bekanntes. „Metaphysische Intuition“ sei mehr als das Resümee oder die Synthese materieller Kenntnisse (H.B., Einleitung in die Metaphysik, Jena 1912). Das im Zusammentreffen von Vergangenheit und Gegenwart sich ereignende Leben war für Bergson ein schöpferischer, nicht vorstrukturierbarer Akt; nicht zufällig darum auch das Interesse, das der Bergsonismus auch in der Kunstreflexion fand.

In diese Form erreichte die Lebensphilosophie und der Nietzscheanismus einen bestimmten Einfluss auf die geistigen Debatten etwa in dem Jahrzehnt vor und nach dem 1. Weltkrieg und zwar, wichtig in diesem Zusammenhang, weit über die abschätzig beurteilte akademische Philosophie hinaus. Deren Arbeit schien ohnehin vielen den aktuellen Bedürfnissen einer „modernen“ Zeit gegenüber unangemessen. Sie war „19. Jahrhundert“ mit einem Übermaß, so R u d o l f E u c k e n in seinem vielfach aufgelegten Buch „Geistige Strömungen der Gegenwart“, an „historischer Bildung und grüblerischer Reflexion.“ Der „geistigen Krise“ der Zeit stünden nur „Partialbilder“, eine Überflutung des modernen Lebens durch den „Intellektualismus“, „Scheinkultur“ gegenüber (R.E., Geistige Strömungen der Gegenwart, a.a.O., S.1 u. 53 ff.). Diese Krisendiskussion aber wurde vor allem von der Kulturkritik Nietzsches und des Nietzscheanismus bestimmt, und in der Berufung auf Nietzsche standen, so G. Mattenklott, in einer „verwirrenden Widersprüchlichkeit“ oft „zionistische Intellektuelle mit deutschnationalen, antisemitischen Rechten“ in einer Front (G. M. Nietzscheanismus und Judentum, in: Archiv Bibliographia Judaica Frankfurt, Jahrbuch 1, hg. v. N. Altenhofer u. R. Heuer, Bad Soden 1986, S.58).

Die prägende Kraft der Lebensphilosophie ist, insoweit ähnlich wie die Ideale der Jugendbewegung vorformulierenden Thesen Euckens, in einem engeren Sinne weniger eine diskursverpflichtet als eine, die auf Bildung von synthesierender Weltanschauung wirkte. Hier war, so sehr die Lebensphilosophie auch philosophische Reflexion überhaupt gegen das mechanistische Weltbild der empirischen Wissenschaften zu rehabilitieren versuchte, nicht der systematische Kern eines philosophischen Systems zu rezipieren, sondern Philosopheme dieser Art, so sagt Wolfdietrich Rasches von Nietzsche, wirkten oft nur 30 oder 40 bekannte Sätze und diese wirkten parolenhaft mit einer ungeheuren Vehemenz. In dieser populären Signatur, in dieser ein allgemeines geistiges Klima bestimmenden Kraft, die sich aus einer Infragestellung des Intellekts am Ende der Systemphilosophie nährte, ist wohl die Attraktivität dieser lebensphilosophischen Weltbetrachtung für einen wirkungsbewussten Literaten wie Salten zu sehen, dem es an gymnasialen und akademischen Bildungsvoraussetzungen fehlte. Eine gründlichere Lektüre der führenden Autoren der Lebensphilosophie kann auch bei Salten nicht angenommen werden. Rezipiert ist auch bei ihm wie vorherrschend in deren breiter öffentlicher Resonanz ein nicht stets richtig verstandener Antiintellektualismus, die Auszeichnung demgegenüber von Intuition, Instinkt und die Ermutigung zu menschlichem Tätigwerden, zu menschlichem Machtbewusstsein. „Leben“ erscheint nicht etwa als theoretischer Ordnungsbegriff oder als ästhetischer Wert, sondern als positives Faktum, als „Kathedrale“, so 1927 Julien Benda („Der Verrat der Intellektuellen“) als Kritiker des Bergsonismus.

Eine weltanschauliche Kollaboration ergab sich nach dem Weltkrieg für einen lebensphilosophisch inspirierten Ästhetiker freilich mit Thesen des philosophischen Erfolgsautors S p e n g l e r. Auch Spengler schuf ein „Klima“ des Denkens, weniger ein Informationsgewinn.

Und er bot für eine wie im Falle Saltens in die Klemme, d.h. in die gemeine Politik geratene Lebensphilosophie gelegentliche Auswege. Er bot, wie Hermann Lübbe in einem schönen Aufsatz formulierte, Orientierung für „orientierungsverunsicherte Subjekte“ (H. L. Historisch-politische Exaltationen, in: Spengler heute. Hg. v. P.C. Ludz, München 1980, S.1-40). Das morphologische Untersuchungsprinzip, ähnlich Saltens physiognomischer Darstellungsform, tritt an die Stelle historischer Analyse, weil Spengler an einen fortschreitenden, historisch - situativ bedingten Geschichtsprozess nicht glaubt. Aber auch den Inhalten nach bot Spenglers Theorie für Ratsuchende Perspektiven. Seine Affirmation von Praxis und Technik, seine positivistischen Schicksalsidee als Unausweichlichkeit des Lebensgesetzes, der Hinweis auf das kommende Caesarentum, sein Contra gegen Papier und Programm und gegen den Liberalismus („Wir wollen keine Sätze mehr, wir wollen uns selbst“) formuliert einen gedanklichen Kontext, mit dem sich Saltens Äußerungen etwa seit Ende der 20er Jahre verknüpfen. Dass er wie Spenglers Prophetien es verbreiten ebenso an das Heraufkommen „farbiger“ Völker gegenüber denen Zentraleuropas glaubte (vgl. 8.), veranlasste Salten allerdings nicht zu jenem Pessimismus und Katastrophenszenarium, die Spenglers Spekulationen begleiteten. Für Spenglers „Endkampf“ - Visionen blieb Saltens Lebensphilosophie zu praktisch, unrevolutionär und unheroisch.

³⁰ Mit jenem lebensphilosophisch bestimmten Antitraditionalismus scheint allerdings auch Saltens Distanz zur französischen Literatur zu tun zu haben, zu der Hofmannsthals geistige Wertorientierung sich früh schon hingezogen fühlte, Eine ähnliche Differenz wird zwischen beiden auch im Verhältnis zur russischen Literatur deutlich, der Hofmannsthal nur sporadische Bemerkungen widmet, während Dostojewski und Tolstoi („Bis zur Brust in rauschendem Leben watend“) bei Salten eine besonders eindringliche Würdigung erfahren. (Dazu auch Rene Wellek, Hofmannsthal als Literaturkritiker, in: Arcadia 20, 1985, S.61 ff.).

³¹ Vgl. Richard Frank Krummel, Nietzsche und der deutsche Geist, Berlin – New York 1974, v.a. S.79 ff.

³² Georg Lukacs, Die Zerstörung der Vernunft, Köln – Neuwied 1970, S.358.

Von einem Bedürfnis nach Weltanschauung zu sprechen scheint bei Salten angesichts seiner geschilderten sozialen und bildungsbiographischen Lebensvoraussetzungen für seine Daseinsorientierung und für seine Fähigkeit zur Wirksamkeit besonders naheliegend. – Wilhelm Dilthey (Weltanschauungslehre. Ges. Schriften VIII. Band. Stuttgart – Göttingen 1960. Zuerst 1931) entwarf „Typen der Weltanschauung“ aus entwicklungshistorischer Sicht. D.h., er versuchte vom ‚Leben‘ aus in einer nicht spekulativen Weise geistige Systeme verstehend zu erfassen, ohne einen universellen Zusammenhang der „Weltanschauungen“ zu konstruieren. „Jede“, so Dilthey, „ist hierin wahr. Jede aber ist einseitig. Es ist uns versagt, diese Seiten zusammen zu schauen. Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken“ (ebd., S.XI). Psychologisch hat Karl Jaspers (Psychologie der Weltanschauungen, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1954. Zuerst 1919) den Begriff der Weltanschauung in diesem Sinne definiert als „existentielle Entscheidung“, „die kein Gedanke, kein System, kein Wissen vorwegnimmt“ (ebd., XI). Karl Mannheim (On the Interpretation of ‚Weltanschauung‘, in: K. M., Essays on the sociology of knowledge. Hg. v. P. Kecskemeti. London 1952) hat in seinem klassischen Aufsatz Weltanschauung als eine defensive Bastion des Denkens gegen die Komplexität und den erweiterten Geltungsanspruch von sozialer und naturwissenschaftlicher Realität dargestellt; „the struggle for a synthesis gegen eine additive Art der Wissensbildung (vgl. ebd., S.34 ff. u. 82).

³³ Vgl. Gerhard Scheit, Vom habsburgischen Mythos zum Mythos der Masse, in: Exilforschung Bd.5, München 1987, S.196-223.

³⁴ Alexander von Weilen, Felix Salten, in: Das literarische Echo 15. 1910/11, S.1728.

³⁵ Ernst Wechsler, Wiener Autoren, Leipzig 1888, S.18.

³⁶ Leo Löwenthal (1980), S.238.

³⁷ FS, Sammlung der journalistischen Arbeiten, Mappe 1, S.52 und 55. Nachlass.

7. Nach 1918.

Judentum – Deutschtum – – Weltbürgertum!

7.1. Neue Diskussionen zum Thema

Der I. Weltkrieg legte in Mitteleuropa eine jahrhundertealte politische und gesellschaftliche Ordnung in Trümmer. Die bürgerliche Welt, so empfand es Hermann Hesse, sank hinab. Was entstand, so Friedrich Gundolf, war ein Loch, ein Schrei, „ein rasendes ‚Nicht mehr das!‘“ Die vorliegende Studie umgreift einen langen biographischen Zeitraum, in dessen Mitte etwa diese historische Zäsur liegt. Von ihr und ihren Folgen können die Fragestellungen, die hier behandelt werden, nicht unabhängig sein. Es sollen im Folgenden deshalb einige wesentliche Aspekte dieser neuen geschichtlichen Konstellation, soweit sie den Zusammenhang von Literatur, Literaturpolitik und die Diskussion über jüdisches Selbstbewusstsein betrifft, kurz skizziert werden.¹ Zunächst die Frage, wie sich jüdische Intellektuelle in neuen Kontroversen über ihre geistige und physische Heimat unter den gegebenen Umständen von Krieg, Zusammenbruch, fortdauerndem Antisemitismus, einem vor allem in den Debatten von Intellektuellen ungeahnt entwicklungsfähigen Zionismus und einem expressionistischen Avantgardismus, der wiederum vor allem von jüdischen Künstlern repräsentiert wurde, verständigten. Es folgen einige Bemerkungen zu antimodernen (und mithin antijüdischen) Literaturprogrammen der 20er Jahre; für Österreich namentlich zu der katholischen Literaturbewegung und der Heimatkunstbewegung, die schon die Schatten der Auseinandersetzungen vorauswarfen, die zum kulturellen „Anschluß“ Österreichs an Reichsdeutschland vor dem eigentlichen führten und in die Salten zentral involviert war. Schließlich werden einige Hinweise formuliert auf charakteristische Modulationen jüdischen Selbstbewusstseins prominenter deutschsprachiger Schriftsteller in den 20er Jahren, um auf dem Hintergrund dieser intellektuellen Milieuveränderungen Saltens Haltung genauer zu kennzeichnen.

7.1.1. Kontroversen: Beharrung, jüdische Reform und Aktivismus in moderner Kunst

L u d w i g G e i g e r veröffentlichte 1910 seine Vorlesungen über „Die deutsche Literatur und die Juden“ und er fühlte sich dabei veranlasst, als Jude eine persönliche Rechtfertigung für dieses Unternehmen zu liefern. Sie wird zu einem emphatischen Manifest des Willens zum „Dazugehören“ und zur ebenso vehementen Kritik an denen, die ihm dies bestreiten wollten, am Antisemitismus nicht nur, sondern auch am Zionismus. Diese Erklärungen, von einer geradezu epochalen Qualität, müssen ausführlich zitiert werden.

„Ich weise mit tiefer Verachtung alle die offenen und heimlichen Insinuationen zurück, daß ein deutscher Gelehrter jüdischen Glaubens bei Beurteilung irgendeiner Zeit oder irgendeiner Leistung der deutschen Literatur befangen wäre; ich beanspruche für ihn das Recht, auf dieselbe

Stufe gestellt zu werden, wie seine christlichen Kollegen als einen, der erfüllt und genährt von den Schätzen der deutschen Literatur auch seinerseits wagen darf, zu ihrer Bereicherung beizutragen. Nicht minder weise ich als völlig unwissenschaftlich alle Bemühungen und Anschauungen von mir, die, durch die Unzufriedenheit mit den augenblicklichen Verhältnissen, durch Kränkungen, die der einzelnen Person oder der Glaubensgemeinschaft zugefügt wurden, entstanden, ein jüdisches Stammesbewußtsein konstruieren und den Traum einer jüdischen Nationalität oder gar eines jüdischen Staates darstellen, oder sich direkt bemühen, ihn in die Wirklichkeit umzusetzen. Ich beklage die zahlreichen Romane, Gedichte und Dramen, die in neuerer Zeit von deutschen Juden veröffentlicht worden sind, alle von dem Streben erfüllt, ein neues Ghetto zu errichten, viel drückender als das alte, weil es ein selbstgeschaffenes ist, und weil es nicht diejenigen zurückdämmt, die durch Kleidung, Sprache und Gesittung sich von ihren Stadt- und Landgenossen unterscheiden, sondern weil es die durch die gesamte Kultur Geeinten, nur durch den Glauben Getrennten gänzlich voneinander zu scheiden sucht. Nicht Antisemitismus und Zionismus, diese beiden traurigen Schmarotzerpflanzen des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, können in mir die Überzeugung nicht vernichten, daß der deutsche Gelehrte und Schriftsteller jüdischen Glaubens voll und ganz in Sprache und Gesinnung ein Deutscher ist, wohl berechtigt und befähigt, die Juden in der deutschen Literatur zu betrachten.“²

Wie sehr, mehr noch als die leidlich vertraute Judäophobie, der Zionismus große deutschjüdische Autoren zu peinlichsten Erklärungen in den Jahren um den 1. Weltkrieg zwang, verdeutlicht in besonders pathetischer Weise das Beispiel Rudolf Borchardt (1877-1945). Seine Briefe und Gespräche mit Martin Buber (und die schöne Einleitung dazu von Gerhard Schuster) geben davon die aufschlussreichsten Eindrücke. Borchardt war „Halbjude“, Buber ein Jude von großer Zeugniskraft, für Borchardt, eine „reine Figur“, als geistiger Mensch, so hebt er hervor. Die Definition deutet schon auf den heiklen Punkt. Das „Buch Joram“ fand Bubers Zustimmung, Verehrung für den Autor. Der ließ sich das zwar von Buber gefallen, keineswegs aber von so vielen anderen bewussten Juden; sie waren ihm eher ein „ungebetene(s) Publikum.“³ Was Gerhard Schuster die „Borchardtsche Selbstableitung“ nennt – sein Vater war die [deutsche] Nation, seine Mutter die [deutsche] Universität (ebd., S.22) –, das stand fremd und gleichgültig dem gegenüber, was „Israel“ für Martin Buber war; aus heutiger Sicht zumindest scheint auch hier die Gleichgültigkeit sehr betont. „Ignorabo“, so lautet Borchardts Reaktion; Israel war für ihn ein exotisches „geschichtliches Vielerlei“ (ebd., S.67).

„Dass ihr Produkt mich nicht ergreift“, schreibt der in allen privaten Angelegenheiten so intransigente Borchardt in einer höchst seltenen Offenheit an Buber, „ist die logische Folge meiner persönlichen Fügung. Meine Voreltern sind, wie sich erweisen lässt, Juden gewesen, nicht alle, aber die wol weitaus meisten. Lange vor meiner Generation haben die Sippen sich vom Stamme gerissen, ihre Überlieferung begraben und vergessen, sich einem andern Volkstum aufgeimpft, sich in sein Seelenleben eingelebt und Nachkommen erzeugt, denen sie Israel hinter sich als die Wüste, Deutschland als das Land der Verheissung zeigten. Als ich zwölfjährig diese Vorgeschichte erfuhr, erzählte mir meine greise Grossmutter, dass schon im Hause ihrer Eltern (geb. 1782 und 89) jede jüdische Reminiszenz mit Fasttagen bestraft worden war. Man hatte ganze Arbeit gemacht.“

Mein Grossvater Rudolf Borchardt in Königsberg war Vorsitzender des evangelischen Parochialausschusses, hatte als 16jähriger die Freiheitskriege mitgemacht, bei Arcis sur Aube die Beweglichkeit einer Hand eingebüsst und ist als kgl. preuss. Commerzienrat in seiner Landwehruniform begraben worden. In meinem elterlichen Hause herrschte Durchschnittschristentum und Durchschnittsdeutschum wie beim Nachbarn links und rechts, total problemlos. Ich selber wurde zehnjährig für immer in ein altpreussisches Beamtenhaus verpflanzt, das mich geistig und seelisch nach seinem Herkommen aufbaute, unveränderlich fürs

656

ganze Leben. Ich verstehe Sie, lieber Herr Buber, als Mensch den Menschen, aber ich bin keiner der Ihren, und müsste mich rückwärtsfälschen um es zu werden. Gegen Erdreich und Klima siegt nur Tradition: Sonst siegt Klima und Erdreich. Die Edelkastanien am Heidelberger Schlossberg haben allen mediterranen Habitus verloren und stehen wie andere deutsche Laubbäume winterkahl und schneebelastet mit neuen Umrissen da. Hier ist bei 700 m. ihre Vegetationsgrenze, jenseits derer sie steril werden. In Bremen, in meiner Frau Grosselterngarten tragen sie reichlich essbare Früchte. Dies habe ich sagen wollen, und es kann Sie nicht kränken.

Ihr herzlich ergebener

RBorchardt“ (ebd., S.68).

Wer mit soviel auch sich selbst nicht schonender Strenge und Hingabe ‚Tradition‘ verteidigte, um überhaupt als geistiger Mensch leben und tätig sein zu können, um sich selbst und die Welt um sich herum nicht nur in Natur – in „Gestüts“ - Kategorien messen zu müssen –, wer dies als jüdischer Intellektueller (er wollte weder das eine noch das andere sein) tat, der hatte in den aufgeheizten Debatten in den Jahren um den Weltkrieg mit Einigen zu rechnen. Die „Literaten-Spelunke“, wie Borchardt die literarische Szene hier offenbar selber nicht frei von dem Ressentiment, das ihn selber dann traf, nannte, geriet in Aufruhr. Benjamin spricht in einem Brief an Ernst Schoen vom Mai 1918 von Borchardts „Willen zur Lüge“, heißt wohl hier auch zum Selbstbetrug (vgl. ebd., S.16).

Borchardts Schicksal als Intellektueller und – hier kann man am wenigsten davon absehen – auch als Mensch ist darum so dramatisch aufschlussreich, weil er, „rassisch belastet“, aber mit herausfordernd hohem geistigen Anspruch, sich der Angriffslust gegen den „Überläufer“, den „Verräter“ aussetzte. So etwa von Mitgliedern des George-Kreises, dem Borchardt einmal nahe stand. Vor keinem antisemitischen Stereotyp scheute diese Art von Literaturkritik zurück, um Borchardt, den „Mauschel - Pindar“, den „Dante - Vermauschler“, zu erledigen.⁴

Was hier unter dem Stichwort „Beharrung“ von bedeutenden deutschjüdischen Autoren an Stellungnahmen, an Entwürfen radikaler, ja utopischer Assimilationsthesen angeführt worden ist, soll abgeschlossen werden mit einem Zitat des bedeutenden Historikers und Trotzki-Biographen I s a a c D e u t s c h e r (1907-1967), aus Polen stammend, kommunistischer Dissident, 1939 durch Flucht nach England gerettet. Es ist eine kurze biographische Erinnerung, deren Luzidität in einer einzigartigen Weise die Katastrophe beharrender Zuneigung von Juden gerade gegenüber dem Deutschtum erhellt.

„Mein Vater war ein orthodoxer Jude, der verliebt war in die deutsche Kultur, Philosophie und Dichtung . . . Er wollte mit mir immer deutsche Literatur und deutsche Zeitschriften lesen. In seiner Jugend hatte er selbst Aufsätze in der *Neuen Freien Presse*, der bekanntesten Wiener Zeitung, veröffentlicht; er war Korrespondent der Warschauer *Hazefira*, der ersten Tageszeitung, die auf Hebräisch erschien; er hatte auch auf Hebräisch ein kleines Buch über Spinoza mit dem lateinischen Titel *Amor Dei Intellectualis* geschrieben. Spinoza war einer seiner Helden. Heine ein weiterer. Mein Vater hatte auch große Achtung für Lassalle, aber sein höchstes intellektuelles Ideal war, abgesehen von den hebräischen Schriftstellern, natürlich

Goethe. Ich teilte die Vorliebe meines Vater für deutsche Dichtung nicht. Ich war ein polnischer Patriot. Mickiewicz und Slowacki liebte ich unvergleichlich mehr, sie waren mir viel näher. Aus diesem Grund habe ich auch nie gründlich Deutsch gelernt. Mein Vater sagte oft zu mir: ‚Ja, du willst deine schönen Gedichte nur auf Polnisch schreiben. Ich weiß, daß du eines Tages ein großer Schriftsteller sein wirst.‘ Mein Vater hatte eine völlig übertriebene Vorstellung von meiner literarischen Begabung und wollte, daß ich mich in einer ‚Weltsprache‘ übe. ‚Deutsch‘, pflegte er zu sagen, ‚ist *die* Weltsprache. Warum willst du deine Begabung in einer Provinzsprache begraben? Du brauchst nur weiter als Auschwitz zu gehen . . .‘ – Auschwitz lag an der Grenze nicht weit von uns – ‚du brauchst nur weiter als Auschwitz zu gehen, und keiner wird dich mehr verstehen, dich und deine schöne polnische Sprache. Du mußt wirklich Deutsch lernen.‘ Es war ein sich ewig wiederholender Refrain: ‚Du brauchst nur weiter als Auschwitz zu gehen, und du wirst völlig verloren sein, mein Sohn!‘ Ungeduldig wie ich war, habe ich ihn oft unterbrochen: ‚Ich weiß schon, was du sagen wirst, Vater – Du brauchst nur weiter als Auschwitz zu gehen, und du wirst völlig verloren sein.‘ Die tragische Wahrheit ist, daß mein Vater nie weiter als Auschwitz kam. Während des Zweiten Weltkrieges ist er in Auschwitz verschwunden.“⁵

1922 erschien in Berlin der von G u s t a v K r o j a n k e r herausgegebene und mit einem Vorwort eingeleitete Sammelband über „Juden in der deutschen Literatur.“⁶ Borchardt, von Willy Haas darin porträtiert, nannte es ein „abscheuliches Buch.“ „Deutsch“ wurde nicht auf „Reichsdeutschland“ begrenzt verstanden, sondern der Band enthielt auch Aufsätze über Schnitzler, über Beer-Hofmann und Peter Altenberg und auch über Hofmannsthal, was auch den, wie erwähnt, verdross; wohl verständlich, wenn er in Krojankers Vorwort las, dass dieses Buch eine Offensive jüdischen Selbstbewusstseins der Schriftsteller ankündige, befreit von liberalen Illusionen. Es war in der Tat eine fast manifestative Publikation, und Krojanker stellte im Vorwort zurecht fest: „das wäre noch vor einem Jahrzehnt wahrscheinlich nicht möglich gewesen“, die Frage nämlich „nach dem Unterschiedlichen seines Wesens“, des jüdischen Schriftstellers, zu stellen. Die liberale Ära des „Verwischens“ und des „schamhaften Verschweigens“ sei zu Ende. Man habe Abschied zu nehmen von lieb gewonnenen Illusionen, etwas anderes gelte es jedoch umso nachdrücklicher zu bestätigen – eine Bekräftigung als Voraussetzung geradezu der Trennung:

„Daß vom Trennenden getrost die Rede sein kann“, „wo der Jude seiner unlösbaren Zugehörigkeit zur deutschen Kultur so sehr als einer selbstverständlichen Tatsache sich bewußt wird.“

Es sei die Tragik der „älteren Generation“ – Beispiel Jakob Wassermann –, „die Abgrenzen für Ausschließen hielt und deshalb sich wirklich ausgeschlossen fühlen mußte, wenn ihr von außen Grenzen gesetzt wurden.“

„Fragmentarisch“ immerhin nennt Krojanker diesen ersten Versuch etwas anschaulich zu machen, was ihm dennoch „unangreifbar und gesichert“ erschien: die Tatsache „des jüdischen Menschen als einer besonderen Form menschlichen Seins, die gleiche Inhalte auf ihre Art aufnimmt und ausdrückt.“ Was dieses identifizierbar Jüdischen sei, darüber äußert sich der Autor nicht deutlich. Es gibt nichts anerkannt Typologisches, „nur eins: den verständnisvollen Blick der Liebe, das Gefühl für ein Blut, dessen Rhythmus man nahe sein muß, sofern es nicht gar das eigene ist.“ Die Feststellung bezieht sich wie der Band überhaupt, implizit und explizit, immer wieder auf Buber, er will zu einer realistischen Neubesinnung auf jüdischen Geist innerhalb der deutschen Kultur aufrufen, er will Illusionen verabschieden – und er nährt, unabsehbar, neue, Kulturillusionen.

Von Illusionen, von Desillusionierung war stets die Rede, wenn seit dem ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts neu und noch mit vorsichtigeren Akzenten von jüdischen Fragen innerhalb der deutschen und europäischen Kultur gesprochen wurde. Der Weltkrieg, die große patriotische Initiative gerade auch vieler Juden, das Fiasko nicht nur der militärischen Niederlage, sondern dass sie sich, die Juden, für die tatkräftige Vaterlandsbegeisterung schlecht belohnt sahen, dass sich die Wut der Gedeimigten an den republikfreundlichen Juden schadlos zu halten schien, die mehrfach die Urkunden der Kapitulation aber auch die Verfassungen des demokratischen Neubeginns unterzeichneten, aus der Niederlage also noch Nutzen zu ziehen schienen – all dies ließ die Fragen nach der geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Standortbestimmung der Juden wieder verstärkt zu einem unabweisbaren Thema werden. Margarete Susman hatte in einem zweiteiligen Aufsatz schon während des Krieges in der „Frankfurter Zeitung“ die Herausforderungen benannt, die der Krieg gerade für diejenigen Juden vor allem Mitteleuropas stellte, die nach einer eigenen zionistischen Kultur und Lebensaufgabe strebten.

„Wie kann der D e u t s c h e, der heute Leib und Leben für sein Vaterland einsetzt, jüdisch Mensch werden? Ihm wird heute eine andere Welt wirklich; ein anderes Leben erfüllt er mit dem seinen. ‚Auch‘ Jude: das kann er nicht sein [. . .] In der Frage des ganzen Einsatzes gibt es kein ‚Auch‘.“⁷

Die Diskussion über doppelte Loyalitäten, eine zweifache Heimat und Heimatberechtigung war schon vor dem Weltkrieg verschiedentlich angezettelt worden. Wir Juden bleiben Fremde für Deutsche, so hatte Moritz Goldstein 1912 die Debatte über Juden und Deutsche im „K u n s t w a r t“ eröffnet und heftige Reaktionen provoziert.⁸ Goldstein forderte von Juden das Bekenntnis zum Judentum, dennoch bleibt seine Stellungnahme von einer fatalistischen Hinnahme dessen, was ihm unabänderlich schien, geprägt: das Argument gegen die Juden kann entkräftet werden, und es kann auch diskussionsfähig sein, der Hass gegen sie ist unwiderleglich, wie er an Chamberlain – den er schätzt(!) – demonstriert. Interessant ist Goldsteins Hinweis, dass die künstlerische Moderne entgegen ihren Hoffnungen das ethnische und rassistische Vorurteil in kulturellen Fragen einer Lösung keineswegs näher gebracht, sondern in ihrer öffentlichen Behandlung scheinbar neuerdings und zugespitzt wiederbelebt hat.

Schnitzler und Hofmannsthal (!) etwa, so Goldstein, würden von der Menge nur mit großem Vorbehalt begrüßt. Goldstein rechnet sie zu den heroischen Protagonisten künstlerischen Geistes unter den Juden, und mehrfach wurde bemerkenswerterweise in der folgenden Debatte im „Kunstwart“ von kontroversen weltanschaulichen Positionen aus auf die Wiener Ästheten Bezug genommen. Produktive Geister, ganze Menschen, Juden zerbrechen, so Goldstein, an der feindseligen Umwelt, an dem Vorurteil, das den Juden in der Kunst Mangel an Schöpferkraft, Verstandesmake, undeutsch witzelnde Frivolität vorwirft. Er legt ein passioniertes Bekenntnis zur deutschen Kultur ab, und er propagiert zugleich jüdische Dichtung in neuhebräischer Sprache – für die Jungen! Für uns, die Alten, die „aus dem Ghetto Entlaufenen“, die „Heimatlosen“ heißt es: „sich abfinden.“ Wir können keine hebräischen Dichter werden, nach Zion auswandern, uns bleibt nur die „Halbheit“, der Kompromiss.

Goldstein widersprachen radikale Assimilanten und radikale Antisemiten. Nicht das eindeutige Bekenntnis schien zu provozieren, sondern das Eingeständnis der Unlösbarkeit der Frage, das gedrungene Bekenntnis zu einer „halbierten“,

widerspruchsvollen Existenz. Ernst Lissauer mahnte zur Geduld: „N o t v o n J a h r h u n d e r t e n k ö n n e n J a h r z e h n t e e b e n n i c h t s c h l i c h t e n“; „Assimilation braucht Weile.“ Eine „palästinensische Enklave“ in Deutschland sei unmöglich, notwendig vielmehr der „unaufhaltsame Zersetzungs- und Assimilationsprozeß.“ Gegenüber Goldsteins Halbheit forciert Lissauer schroffe Alternativen, Skrupel werden weggewischt mit beherzten Forderungen:

„Nur zweierlei ist möglich: entweder auswandern; oder: deutsch werden. Dann aber: sich eingraben, einwurzeln mit aller Kraft, mit allen Adern, allen Muskeln sich zum Deutschen erziehen, die Sache der Deutschen zu der eigenen machen.“⁹

Für palästinensische Enklaven hatte auch der militante Antisemit Stauff nichts übrig, wohl aber wie manch anderer Judenhasser für die Idee eines jüdischen Territoriums im fernen Orient: „Wir sollten den Juden Palästina erobern. Vorausgesetzt daß sie a l l e bereit wären, dahin zu gehen . . .“¹⁰

Der „Geist der Utopie“ immerhin, der expressionistischen Utopie vor allem, ließ sich, zumindest vor dem Krieg, von soviel Zweifel und von soviel flacher Politisierung noch nicht zum Schweigen bringen. Ernst Bloch beschwor 1912 unter dem Stichwort „Symbol: Die Juden“ einen neuen menschheitlichen Aufbruch unter Führung der beiden „spekulativen Nationen“, der deutschen und der jüdischen – „mit Rußland vereint“.

„Nun aber, hier werden sich die Juden und die Deutschen ewig begegnen, die leicht vertrocknenden und nach langem wieder aufblühenden Jerichorosen, als die ebenso motorischen wie vernehmenden, spekulativen Nationen. So ist es immer noch denkbar und aus der Kurve der bisherigen Geschichte zu begreifen, anders, es muß wieder denkbar werden, es gibt keinen Zweifel daran, daß durch die tausendfachen Energien, durch die äonenweite Optik einer neuen Proklamation das Judentum mit dem Deutschtum nochmals ein Letztes, Gotisches, Barockes zu bedeuten hat, um solchergestalt, mit Rußland vereint, diesem dritten Rezipienten des Wartens, des Gottesgebärdertums und Messianismus, – die absolute Zeit zu bereiten.“¹¹

Der Krieg freilich, die Erfahrung von kollektiven Identifikationen und Gemeinschaft, die Erfahrung, endlich, entschiedenen Drauflosschlagens und das dämmernde Bewusstsein dabei von sich abzeichnenden historischen Zäsuren hatte diese Art von Debattierlust über „Denkbarkeiten“ sehr gemindert, nicht nur was Fragen des richtigen Weges von Juden in die Zukunft betraf. Der Diskurs, innerhalb intellektueller Zirkel und in Zeitschriften geführt, schien den Zeitumständen nicht mehr gerecht zu werden. Interessant ist – das ist hier hervorzuheben, weil es die Eigenart und Problematik von Saltens jüdischen Stellungnahmen nach 1918 in den Rahmen einer allgemeineren Kontroverse stellt –, wie sehr jetzt ästhetische Fragen in einen nahen Zusammenhang mit politischen, hier aktiv – nationaljüdischen Bestrebungen traten. Auf beiden Seiten wurde heftige Kritik an einer liberalen Verstandeskultur, aber auch ästhetischer und intellektueller an einer Pflege Bedenklichkeit und Skrupel geübt, und auf beiden Seiten standen Juden. Fragen nach der Gemeinschaftsfähigkeit, nach der aktiven und nicht nur gestikulierenden Handlungsbereitschaft standen im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen. Danach etwa fragt M a x B r o d 1916 in der von Buber neu gegründeten Zeitschrift „D e r J u d e“ unter der Überschrift „Unsere Literaten und die Gemeinschaft“ die expressionistischen Avantgardisten.¹² Trotz aller ausgezeichneten

Polemik sieht er sie immer noch viel zu sehr mit Räsonnieren beschäftigt, damit „was sich innerlich immer wieder mit gespielter Aufrichtigkeit zwischen Wollen und Tun einschiebt.“

„Kurz, bei Betrachtung all der jüdischen Literaten, die immerfort überlegen und schreien, fluchen, weinen, in Verzweiflung, in Welten von Ekel, Reue und Zerknirschung, in Anklage und trefflichster Satire, in völliger Verdammnis der Welt und in blendender Sehnsucht schwelgen, möchte man meine ironische Privatformel für diesen Komplex nicht unberechtigt finden: ‚Was tut man nicht alles, um nichts tun zu müssen.‘“

Der Krieg ist, so Brod, jedenfalls für das geistige und soziale Wertbewusstsein Europas, ein Ereignis von epochaler Dramatik. Deren Auswirkungen treffen auch hier vor allem zur Diskussion stehend – Fragen des künstlerischen Selbstbewusstseins und solche der Existenz des jüdischen Volkes.

„Während der kleinere Teil unserer Schriftsteller und Dichter durch den Krieg, der die tiefe, bis auf den Grund reichende Mangelhaftigkeit des heutigen europäischen Geistes und die Unzulänglichkeit der kapitalistisch orientierten Gemeinschaftsbemühungen schonungslos enthüllt hat, auf verschiedenen Wegen zu einer neuen Gemeinschaft hingeführt wird und sich als Sünde anrechnet, nicht schon vordem tätig gewesen zu sein: bedeutet für den übrigen Chor der Krieg nichts als eine neue Bestätigung ihres politikfremden Individualismus.“ „Die nationalen und sonstigen Bindungen haben gezeigt, wohin sie die Menschheit führen: seien wir aber lieber ehrlich Vereinsamte, Verzweifelte, Einzelne, aber doch zumindest Menschen.“

Diese Stimme erhebt sich allenthalben.

„Es lässt sich nicht leugnen, dass diese Argumentation und mehr noch ein ihr ahnungsvoll zugrunde liegendes, trauervoll einschmeichelndes Gefühl, das letzten Endes zur Bildung einer neuen Gnosis, eines Neuchristentums im Judentum führen muß, viel Bezauberndes an sich hat. Tatsächlich sind auch die meisten unserer Literaten, und zwar gerade die bedeutendsten, auf dem Wege dahin. Man kann also füglich von einer Krise des jüdischen Geistes sprechen. Mit seichter Abfertigung, mit verächtlichem Wegblicken lässt sich diese Gefahr nicht abtun. Die jüdische Seele, zweitausend Jahre lang auf der Suche nach einer neuen Gemeinschaft, nach der ‚Heiligung des Namens‘ auf Erden, scheint gerade in unseren Tagen dieses Suchens müde zu werden und sich resigniert auf einen schlaffen Egozentrismus zurückzuziehen. Unfähig, die neue Gemeinschaft mitaufzubauen, wendet sie sich dazu, zu verzweifeln und jede Möglichkeit einer Gemeinschaft zu negieren.“ (S.464).

Revolutionärer Kunstausdruck, gemeint ist hier vor allem der expressionistische, und ein aus der Sicht Bubers neuformuliertes jüdisches Selbstbewusstsein, Gemeinschaftsgefühl verstehen sich gleichermaßen als Reaktion auf eine geschichtliche Zäsur, wie sie der Weltkrieg dramatisch ins Bewusstsein gerückt hat. Kontrovers und, so Brod, zueinander tragisch fremd sind sie darin, dass sie aus der Krisenerfahrung unterschiedliche Folgerungen ziehen, dass gerade das höchstentwickelte künstlerische Bewusstsein mit dem zionistischen Kollektivbewusstsein nichts anzufangen vermag, Die menschheitlich universale Krisenerfahrung und, daraus folgend, ein geradezu metaphysisches Einsamkeitsbewusstsein, wie es die fortschrittlichen Künstler, zumeist Juden, bestimmt, setzt sie außerstande, an der Formulierung positiver Ziele der Zukunftsgestaltung des jüdischen Volkes mitzuwirken, ja, sie sät Zweifel an dessen Begründung und moralischer Glaubwürdigkeit. „‚Sitzen und sein und schreien!‘ Der schreiende Mensch, das ist der westjüdische Literat von heute“, so Brod. „Deutlich verbirgt sich bei den meisten gerade hinter starker Ausdrucksfähigkeit (‚Expressionismus‘) ein Mangel an

Ausdruckswürdigem.“ Und hinter dem „rasche(n) Tempo des Stils, heftige(n) neue(n) Adjektiva, eine(r) Vorliebe für krachende, gellende, läutende Verba - und hinter all dem bunten Lärm“ sieht er „eine erschreckende Öde“ sich verbergen, „Müdigkeit“, „ein in schmerzhafter Wollust eitel isoliertes Ego“, so Brod über Albert Ehrenstein und den ihm „nahe verwandten“ Karl Kraus. Auf die österreichischen Literaten wird auch in Brods Invektiven im übrigen häufiger Bezug genommen. Werfel, der ihm in manchen Versen wie eine „Reinkarnation altjüdischer Prophetie“ erscheint, sieht er in glücklichem Gegensatz zu Hofmannsthal, der ihm wohl „die Abkehr von aller Tat und Gemeinschaftsbildung“ am konsequentesten und prominentesten verkörpert. Vielerlei „Anarchismen der jüdischen Seele“ meint Brod in der aktuellen Kunstentwicklung zu erkennen, ja ein „typisch Jüdische(s)“, nämlich eine „strenge Unterdrückung des Banalen, Alltäglichen, Bedürfnismäßigen, eine reine Zuwendung ins Metaphysisch-Wesenhaft [. . .] Von eigentlich jüdischem Wissen leider recht unbeschwert, von christologischer Spekulation überhitzt, - dennoch der gute, skeptische und zugleich gottesdurstige Judegeist.“ Der polemische Reizstoff der Auseinandersetzung wird erkennbar: die Kritik an den „literarischen Freunde(n) der Tat“, die „im Kaffeehaus sitzen und aktivistische Essays schreiben“, aber auch, umgekehrt, die Kritik an der historischen – und kunstfremden – Naivität eines neuen völkischen Gemeinschaftsideals der Juden, das mit moralischer Denunziationsrhetorik Verpflichtungen fordert. Für Brod gibt es für die nächste Zukunft wenig Hoffnung, dass sich in jüdischen Künstlern ein Bewusstsein ihrer Verpflichtung der jüdischen Gemeinschaft und praktischem Handeln gegenüber bedeutsamer entwickelt.

„Für die nächste Epoche dürften sich die welt- und gemeinschaftsflüchtigen Tendenzen der jüdischen Autoren verstärken. Die einen aber werden diesen Schmerz als Stachel zu Neuschöpfungen, zu besserer Organisation des irdischen Wandels zur Erneuerung aller Herzen in sich verspüren, woraus nebst anderem auch eine neue jüdische Dichtung aufquellen mag (so hoffen wir es!). Die andern werden sich dabei beruhigen, Schmerz zu empfinden und dabei, daß sie es sind, so ausgezeichnete, oder so reine, so edle oder auch so verworfene, so verabscheuenswürdige Wesen, die diesen tiefen Schmerz empfinden. Auch diese Selbstverachtung, wiewohl würdevoller als die Selbstbehauptung, nennt immer noch das eigene Ich zu wichtig, heftet die Augen zu wenig auf die ungeheure Aufgabe draußen, außerhalb des Ich, geht mehr auf Selbsterlösung aus als auf das innerste Ethos des Judentums: Messianismus, Welterlösung.“

Bubers Zeitschrift „D e r J u d e“ wird während des Weltkrieges zum Forum einer deutlich veränderten Diskussion über jüdische Fragen. Der Zionismus, der hier vertreten wird, ist nicht mehr der politische und – notwendig – z.T. pragmatische und z.T. polemische Herzls und seiner Weggefährten. Er legt vielmehr alle Bedeutung auf die Entwicklung eines Gemeinschaftsgefühls, dem Normen und Traditionen des jüdischen Volkes, seiner Geschichte und seines Glaubens zugrunde liegen. Und er führt, hier v.a. bedeutsam, eine kritische Auseinandersetzung mit Manifestationen der aktuellen Kunstproduktion ihrer jüdischen Exponenten und in bezug auf die Authentizität ihrer Infragestellung der Kunstautonomie. Wo führt, so wurde hier von Brod gefragt, die Zerstörung der alten Autonomievorstellung der Kunst zu wirklich praktischen Folgerungen, v.a. zu solchen, die einen praktischen Beitrag der jüdischen Künstler zur Identität einer jüdischen Kultur enthalten? Wo verzichtet sie mit dem Autonomiebegriff auch auf die individualistischen Präentionen und versteht sich als geprägtes und prägendes Element eines kollektiven Ganzen, des jüdischen Volkes? Man erkennt, dass die Erwartungen dieses von Buber interpretierten Zionismus gerade auch an die Kunst

beträchtlich waren, und sie vermittelte derart der Diskussion um das Verhältnis von Kunst und Judentum in der 20er Jahren neue Perspektiven.

In vielem hat die veränderte innerjüdische Diskussion selbstverständlich Einflüsse aktueller Bewegungen des Zeitgeists aufgenommen und innerhalb jüdischnationaler Grenzen zu verwirklichen gesucht. Vor allem Anregungen der bündischen Jugend- (Wander-, Sing-) Bewegung sind von zionistischer Seite und hier insbesondere von der Seite der Anhänger Bubers in großer Breite aufgenommen worden. Judentum und Jugendlichkeit wurde von ihnen geradezu als Synonym verstanden; die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, das junge Juden neu in sich entdecken, als zu einem Volk von konstitutivem Jungsein. Zur Gründung des Jugendbundes „Blau-Weiß“ schreibt Joseph Marcus im „Juden“:

„Es darf nicht Aufgabe der Jugend sein, politische Wege zu betreten. Die Jugend will nichts als Freiheit für ihre Entwicklung, deren Grundlagen J u d e n t u m und J u g e n d l i c h k e i t sind.“¹³

Ein allgemeines kulturelles und menschliches Erneuerungsideal soll „ganze Menschen“ und „reine, starke und ganze Juden“ entstehen lassen. Der propagierte Begriff der „Ganzheit“ richtet sich dabei erkennbar auch gegen eine Kultur- und Lebensform, die von städtischer Individualisierung und Anonymisierung geprägt ist und enthält die Forderung nach Lebenselementen physischer, naturnaher Betätigung.¹⁴ Neu und zentral bleibt die Erfahrung der Gemeinschaft. Dieses neue Lebensideal „verlangt freieste und frischeste Entfaltung der Anlagen des Einzelnen und doch Unterordnung der eigenen Person unter die höhere selbstgewählte Gemeinschaft.“ Neben dem Begriff der Ganzheit und der Gemeinschaft gewinnt der der „Bewegung“ in dem zionistischen Denken, das Buber und seine Zeitschrift vertreten, eine zentrale Bedeutung in einem kulturkritischen Konzept, das sich gegen die etablierte, urbane Kultur richtet. Die Kritik richtet sich gegen die liberale Verstandeskultur im ganzen, gegen eine seminaristische Verengung und Ausdörrung vitaler Ideen jüdischen (Selbst)-Bewusstseins, von deren Kraft nur in den Anfangsjahren von Herzls zionistischen Aufstand etwas zu spüren war. Auch die jüdische Jugend sei bald danach in ihrer Arbeit von dieser rein rasonierenden Erstarrung in ihrer Arbeit gelähmt worden. So jedenfalls argumentiert der junge Gerhard Scholem in einem Aufsatz unter dem Titel „Jüdische Jugendbewegung“¹⁵:

„Wohl hat es eine jüdische Jugendbewegung gegeben, in den ersten Jahren der zionistischen Bewegung, solange der Herzlsche Gedanke Leben und Form hatte, aber der Inhalt mußte schwinden, als die geistige Lage sich änderte, und es ist bis heute kein neuer allgemein anerkannter geboren; damit aber war unter den neuen Geschlechtern der Same gesät, der nur allzu herrlich aufgegangen ist: die Verwirrung, von der und deren Überwindung hier wird geredet werden müssen. Die Jugend von gestern und heute hat es nicht vermocht, hier Wandel zu schaffen, im Gegenteil, immer ärmer ist sie geworden an Kräften und Inhalten: alles, was sie sagt, denkt und tut, ist schemenhaft, alles bloßes Gerippe, Gegenstand von Vorträgen und Diskussionen, Programm und Leitsatz, aber in Wahrheit nichts Wirkendes und Lebendes. So wenig war Jugendbewegung da und so wenig hatte sie die Macht über das Wollen der Geister gewonnen, daß unsere Jugend in den entscheidenden Stunden dem Kriege unterlegen ist. Dies ist der letzte und höchste Triumph der Verwirrung gewesen, und der tiefste Sündenfall, den wir erlebt haben. Er beweist.

Die neue Jugend ist durch den Krieg in ihrem Werden beschleunigt worden. Ein neues Geschlecht steht vor der Aufgabe: Bewegung zu werden.“

7.1.2. Die katholische Literaturbewegung in Österreich: Antimodernismus und antijüdischer Affekt

Die kulturellen Produktionen eines Bewusstseins, das um 1900 den Begriff der Modernität für sich in Anspruch nahm, ignorierte dogmatische und existentiell bedeutsame Grundsätze des christlichen Glaubens und der Konfession. Soweit jedenfalls, bei aller Mannigfaltigkeit des Verständnisses von Modernität, kann man in aufklärerischer Tradition von einer Kongruenz sprechen. Schon im Streit um das Kaiser-Jubiläumstheater um die Jahrhundertwende (vgl. 5.2.) war deutlich geworden, dass selbst durch die wachsende politische Kraft antiliberaler, christlicher Parteien die Dominanz liberalen Bewusstseins in der Kultur, die moderner Ästhetik Räume öffnete, nicht erschütterbar war. Die literarische Öffentlichkeit empfing damals neue Bestimmungen: Thesen über eine neue, radikale Autonomie der Kunst stritten gegen das, was als „Tendenz“ diffamiert wurde, eine hohe literarische Kunst, ein Kunstabsolutismus trat in scharfem Gegensatz zu einer „niederen“ Literatur für Mode, Massengeschmack und religiöse Bedürfnisse. Der Dichter figurierte als ein originales, einzigartiges Individuum. Dies war aus der Sicht von 1918 freilich ein abgeschlossene Epoche. Liberale Kulturhoheit, die insbesondere im Feuilleton der großen Zeitungen, vor allen anderen natürlich in der „Neuen Freien Presse“, solange ihre politische Herrschaft überlebte, sah sich nun aber von mehreren Seiten in ihrer Bedeutung relativiert. Vor allem war es eine katholische, z.T. kirchenfromme Ästhetik und Literaturbewegung (auch eine sozialistische und auch z.T. eine rassistische), die ein neues Selbstbewusstsein und diskursbestimmende Kraft gewann.¹⁶ Dass sowohl von tradierter katholischer Glaubenspraxis wie von ihrer antimodernen Gesinnung her auch ein antijüdischer Affekt deren Agitation mitbestimmte, war naheliegend.

Die katholische Literaturbewegung hatte schon vor 1900 durch die Dynamik der Lueger - Partei Rückhalt erfahren. Ihre ästhetischen Positionen waren allerdings durchaus umstritten. Exemplarisch für diese Suche nach einer katholisch orientierten Kunstauffassung war der sog. „Katholische Literaturstreit“, der in den Jahren nach der Jahrhundertwende vor allem von R i c h a r d v o n K r a l i k und K a r l M u t h geführt wurde.¹⁷ Der Österreicher Kralik propagierte dabei eine dezidiert antimodernistische Richtung, während Muth in seiner Zeitschrift „Hochland“ die Gewinne der modernen literarischen Konzepte für eine katholische Ästhetik fruchtbar machen wollte.¹⁸ Für den österreichischen Literaturbereich blieb der höchst produktive und einflussreiche Kralik zweifellos „Sieger in dem Literaturstreit“, ohne dass sich seine Wirksamkeit auf Österreich beschränkte, vielmehr ging es ihm in dem von ihm mitbegründeten „Gralbund“ (ab 1906) gerade um die Verknüpfung deutscher und österreichischer Kräfte. Dass die katholische Kulturpolitik ungeachtet des internen Streits um ästhetische Grundsätze an Boden gewann und dass dies auch von den im Feuilleton der liberalen Großpresse etablierten Autoren registriert wurde, darauf gibt ein Brief Saltens an Schnitzler anlässlich des Todes des Burgtheaterintendanten Alfred v. Berger 1912 einen Hinweis.

Brahm oder Rudolf Rittner waren Saltens Wunschnachfolger; „dann wäre doch vielleicht für die Zukunft ein gutes menschliches und künstlerisches Verhältnis zum Burgtheater möglich. Aber dass Herr von Kralik als Direktor auch nur genannt werden kann, dass die Leo-Gesellschaft ihre Zeit schon so sehr für gekommen hält, das ist ein böses Zeichen. Franz Ferdinand wirft auch hier schon seine schwarzen Schatten voraus! Wie ich die Gesellschaft im Burgtheater zu kennen glaube, werden sie mit Wonne und Schadenfreude und mit allen

Uebertreibungen der Strebsamkeit an der Katholisierung des Repertoires mithelfen. Ich habe sehr das Gefühl, dass in dieser Beziehung ungeahnte Dinge bevorstehen.“¹⁹

So war es. Kraliks Dominanz wie der Einfluss der katholischen Literatur mitsamt einem weitläufigen Publikationssystem insgesamt aber stieg enorm erst in den Jahren nach 1918 an.²⁰

In einem Rückblick auf „Ein Jahr katholischer Literaturbewegung“ nennt Kralik die Gegner beim Namen: es ist die Literatur, die insbesondere von Ibsen und Hauptmann repräsentiert wird.²¹ Er spricht vom „Irrlicht der modernen Kultur“, von deren Kulturfeindlichkeit geradezu, weil sie in der Tradition „französischer Aufklärerei“ dem für die Kultur konstitutiven Begriff der Einheit und der Verbindlichkeit Schaden zugefügt habe. Bezüge zur romantischen Tradition liegen für Kralik darum nahe, ohne dass er auf die Verwendung „moderner“ literaturkritischer Agitationsbegriffe dabei verzichtet. Kralik will eine Kunst, die in Verbindung steht mit dem „ganzen Leben“; von dieser Verbindung habe sich das Artistentum der letzten Jahrzehnte gänzlich gelöst und hierzu habe auch der „Pietismus“ der Kunstauffassung Karl Muths, so Kralik, keinen Bezug. Die Erscheinung Wagners sei hier die rühmenswerte Ausnahme.²² Die Berufung auf Wagner und die Forderung an die Kunst ihre gesellschaftliche Separation aufzugeben, verweist auf ein Problem, das Kralik nur formuliert, nicht aber eindeutig beantwortet hat. Jener Zusammenhang von Kunst mit dem „ganzen Leben“ brauche, so Kralik, ein nationales Substrat, Katholischsein biete das aber nicht ausreichend. Die Frage nach der Bedeutung eines nationalen Deutschtums in Kraliks Theorie erfährt keine genaue Antwort. Für die katholische Literaturbewegung resümiert der 1905 geborene und später vertriebene Wiener Kulturhistoriker Albert Fuchs immerhin: „Durch die katholische Kulturbewegung wurde das Band zwischen dem Habsburger- und dem Hohenzollernstaat fester geschlungen.“²³

Der Kultur der österreichischen, der Wiener Heimat hat Kralik jedenfalls in einem Monumentalband unter „dem höchsten Protektorate von Franz Ferdinand 1912 ein Denkmal gesetzt.“²⁴ Über die Literatur heißt es dort, sie schwele derzeit „in löblicher Heimatfreude.“ Über jüdische Einflüsse, über Werke von jüdischen Autoren erfährt man fast nichts; höchstes Lob stattdessen für Lueger, in der Literatur für Müller-Guttenbrunn und für eine Reihe von Heimatdichtern. In deren Reihe, beiläufig erwähnt, wird auch Hofmannsthal, Schnitzler und Kraus gestellt!

Konjunktur erfuhr die katholische Literaturbewegung wie gesagt erst nach 1918. In ihr wurde eine literarische Sphäre ausgebildet, die sich, vor allem auch von der Literatur der Landesprovinzen bestimmt, gleichberechtigt neben die inzwischen etablierter „moderner“ Autoren stellte und die schriftstellerische Talente förderte, die später die unter antisemitischen Vorzeichen stehende PEN-Club-Sezession auslösten; zu nennen sind etwa Friedrich Schreyvogel, Erwin Rainalter, K. H. Waggerl. 1918, so schreibt Schreyvogel 1931 in der ersten Ausgabe des „Katholischen Almanach“, „begann der katholische Vormarsch.“ Dieser Vormarsch wurde anders als noch vor 1914 von höchsten Autoritäten in Staat und Kirche unterstützt. Der Wiener Kardinal Piffl und Ignaz Seipel etwa waren in diesem Almanach, den die einflussreiche Kath. Akademikergesellschaft herausgab, vertreten. Piffl verurteilte „zum Geleite“ den Individualismus und den Intellektualismus als „Spätgeburten der modernen Zeit.“ Ganz in dessen Sinne beansprucht Schreyvogel eine „sittliche Führerrolle“ der Literatur, so wie sie die katholische Dichtung zu erfüllen versuche. Im Widerspruch zu der moralisch indifferenten modernen Literatur vor 1914 unterscheidet Schreyvogel jetzt zwischen katholischen Dichtern, die „naturhaft aus der katholischen Lebensgesinnung“ schaffen und jenen, die er „Gläubige ohne Bekenntnis“ nennt, die, so Schreyvogel, immerhin dazu beitragen eine neue ethisch-metaphysische Atmosphäre in der Literatur zu schaffen. Er

nennt Hofmannsthal, Wassermann, Brod, Werfel.²⁵ Dass die katholisch fundierte, idealistische Kulturkritik sich durchaus fernhielt von einer rassistisch-ideologischen Judenfeindschaft, dennoch aber Motive eines religiösen, ökonomischen und kulturellen Antisemitismus propagierte, dokumentiert Kraliks Manifest „Weltanschauung.“ Schon vor der Erscheinung Christi, so Kralik, hatten Juden „wie heutzutage“ eine „präpotente Stellung“ im orientalischen Kulturkreis inne, „und zwar durch ihr Zusammenhalten, ihre Kapitalmacht, ihre Wuchergeschäfte mit Hohen und Niederen.“²⁶ Im „Hochland“ schreibt Joseph Graßl über das Jüdische, das er als allgemeiner Charakterdefekt sieht, gegen den sich kulturelle Erziehung zu erheben habe; gegen den „sekundären Juden“ in uns allen.²⁷

Literaturwissenschaftlich fand dieser Patriotismus in der Deutung dichterischer Phänomene in G e o r g N a d l e r s monumentaler Literaturhistorie seine oberste Autorität. Das Volkhafte, mit seinen Fundamenten des Katholischen, Barocken, Österreichischen und Bairischen, aus dem Nadler die lange literarische Tradition erklärte, schloss, jedenfalls implizit, Juden aus. Der Katholizismus wurde als Definition des Nationalen für Österreich erklärt. Wo sollten in dessen Kultur also Juden einen Platz finden? Bahr und, wie bekannt, auch Hofmannsthal haben, wenn auch unter Vorbehalten, Nadlers Werk begrüßt.

Deutlich wird, dass in dem antimodernistischen Rekurs auf eine bodenständig-heimatverbundene, katholische Substanz der österreichischen Kultur dem Werk jüdischer Schriftsteller, das so eng mit jedweder historischen Moderne verbunden schien, nur eine außenseiterhafte, geduldete, allenfalls unterstützende Rolle zugewiesen wird. Es ist und bleibt der Status eines Gastes, der ihm hier zugewiesen wird, einerlei, wie weit sich solche Kulturtheorie in der Adaptation völkisch orientierter Heimat- und Provinzliteratur schon nationalistischer oder nationalsozialistischer Weltanschauung nähert oder noch auf Prinzipien katholischen Universalität beharrt. Identifiziert wird Moderne von dieser Seite mit metaphysischem und moralischem Mangel, pejorativ mit Ästhetizismus und Internationalität. Elemente eines Vorurteilsbewusstseins lagen hier bereit, die mit ökonomisch motivierten Antisemitismus leicht verknüpft werden konnten. Im nächsten Abschnitt wird noch einiges dazu ausgeführt werden. Kraft gewann diese Kulturauffassung aber auch deshalb, weil sie in Österreich nach 1918 von einer Schwächung eines Konzeptes literarischer Moderne begleitet war, von einer Stärkung des allgemeinen kulturellen Konservativismus etwa in Gestalt des Salzburger Festspielgedankens in Opposition zum roten Wien und auf Kosten der Entwicklung etwa des literarischen Expressionismus in Österreich.

Es muss, da der Name Salzburgs hier gefallen ist, zumindest allerdings darauf hingewiesen werden, dass die katholisch-universalistische Idee, die dem Salzburger Festspielgedanken etwa zugrunde lag, mit jener antisemitisch bzw. antijudaistisch tendierenden katholischen Kulturideologie in einem engeren literatur-politischen Zusammenhang jedenfalls nicht stand, von deren Zirkeln vielmehr gelegentlich in der genannten Richtung denunziert wurde. Bahr, Hofmannsthal, Reinhardt, Andrian waren bestimmt von einem barocken Kulturgedanken, der sich einem eher romantisch - restaurativen wie ihn Kralik und unter ihm das katholische Kulturvereinswesen propagierte, entgensetzte.²⁸ – Duldung von Seiten eines immer stärker dominierenden katholischen Kulturgedankens bot jüdischen Künstlern in einer immer bedrohlicheren und feindseligeren Umwelt immerhin eine erträgliche Aussicht. Für „Österreich“ waren die meisten von ihnen stets als Protagonisten und mit dem Stolz Heimatberechtigter eingetreten. Von diesem Platz freilich verwiesen sie die neuen katholischen Literaturpräzeptoren mit Entschiedenheit.

7.1.3. Revisionen jüdischen Selbstbewusstseins: A. Zweig, Döblin, Feuchtwanger, Roth, Wassermann, Werfel.

Es soll neben diesen Hinweisen auf die vor allem in Zeitschriften vor und nach 1918 neu und entschieden geführte Diskussion über Judentum und Deutschtum, über jüdische Politik und avancierte Kunst im folgenden noch ein Blick geworfen werden auf charakteristische Neuorientierungen einiger bekannter deutschsprachiger Schriftsteller im Hinblick auf ihre jüdische Identität in den 20er Jahren.²⁹

A r n o l d Z w e i g war früh schon, vor allem von Buber beeinflusst, mit Fragen jüdischer Identität und aktueller Politik in Berührung gekommen. Ein rituell glaubenstreu lebender Jude war er freilich sein ganzes Leben nicht; bemerkenswerte Kenntnisse über jüdische Geschichte und Religion hatte er aber durchaus. Zweig stammte aus einer assimilierten Familie in Schlesien, und es waren vor allem die Pogromereignisse im nahen Russland, die Zweigs Interesse und Sympathie für die jüdische Sache motivierten. Auf die russische Revolution hat er deshalb Hoffnungen gesetzt, nicht aber wohl so große, dass sie den Juden Hass gänzlich ausrotete. Jüdische Emigranten aus Russland brachten Zweig dann auch mit der Palästinaidee des Zionismus in Berührung. Eine Reihe von literarischen Arbeiten Zweigs beschäftigen sich schon vor dem Krieg mit jüdischer Thematik, darunter der „Ritualmord in Ungarn“, den Salten mit großer Zustimmung rezensierte. Schon vor dem Krieg suchte er den Kontakt mit Buber. Eine Reihe von Beiträgen hat er für die Zeitschrift „Der Jude“ geschrieben, auch an der zionistischen „Jüdischen Rundschau“ hat er seit 1924 mitgearbeitet. Später sind es vor allem die Anregungen Gustav Landauers, die Zweigs Sympathien für einen proletarischen Zionismus bestimmen und die – in den 30er Jahren – die Beziehungen zu Buber teilweise lösen. Begründet wird diese spätere zionistische Orientierung durch eine kritisch ablehnende Haltung gegenüber der Assimilationspraxis und durch sein im Kriegsdienst entstandenes Fasziniertsein von der Lebensweise und geistigen Substanz des Ostjudentums. Zeichnungen von Hermann Struck begleitet Zweig mit passionierten Kommentaren zu einem Band über „Das ostjüdische Antlitz“; kürzlich neu aufgelegt.³⁰ 1925 veröffentlicht Zweig einen bibliophil ausgestatteten Band unter dem Titel „Das neue Kanaan.“ In prophetisch-expressionistischer Sprache beschreibt Zweig dort den Juden als „Mittelmeermenschen“ und die Rückkehr der Juden in ihr Land als „Remediterranisierung.“

„Es ist ein Novum von unabsehbarer Tragweite, wenn jetzt Zionismus, jüdischer Erneuerungswille, einer Grundkomponente des Juden, eben der mediterranen, die ungeheuere Unterstützung durch Landschaft, Klima, Erdwelt wieder zuzuführen entschlossen sind, die diese Komponente in Juden aufbaute.“

Raus aus der „Kaserne Europa“, wo alles reglementiert ist; die Aufforderung gilt vor allem der jüdischen Jugend sich falscher Vergeistigung und Individualisierung, Hierarchie und erotischer Bevormundung zu entziehen. „Was hindert und hindert die Vergöttlichung der Welt?“. Das Göttliche ist „der Geist, der das All durchwaltet.“³¹ Deutlich wird hier, wie das wiederauferstandene Judentum für Zweig nicht nur eine Restitution des jüdischen Volkes bedeutet, sondern als Vorbild dient für die gesamte Menschheit, für eine neue Demokratie, für einen Sozialismus. Dies freilich begründet auch Zweigs Distanz zu einem parteilichen, nationalkulturellen Zionismus; in der Auszeichnung des neuen jüdischen Staates steckt ebensoviel Loyalität zu den Traditionen europäischer Kultur wie zum Staat Israel. Als Jude bekennt sich Zweig auch 1927 in seinem Buch „Caliban oder Politik und Leidenschaft“ – „Sigmund Freud respektvoll“ zugeeignet –, das er „ein Sach- und Kampfbuch“ nennt und einen „Dienst, der von mir zu leisten war.“ In welcher

Weise der prosperierende Antisemitismus die Einstellung zu seinem Judentum und zur politischen Entwicklung des Judentums im allgemeinen beförderte, erhellt aus der Bemerkung im Vorwort, dass er 1920, als er erste Entwürfe zu dem Buch machte, den Antisemitismus im Zusammenhang der Analyse menschlicher Gruppenleidenschaften für „eine Frage dritten Ranges“ hielt; damals, so der Autor in der Vorrede von 1927, „wußte er es nicht besser.“³² Noch 1933 aber, in einem Nachwort zu dem Aufsatz „Jüdischer Ausdruckswille“, den er zusammen mit Feuchtwangers „Nationalismus und Judentum“ in der Reihe der „Streitschriften des europäischen Merkur“ in Paris veröffentlichte, verteidigt er die integrale Leistung von Juden für die deutsche Kultur, die superiore Befähigung ihrer „Vernunft und die Helligkeit des Geistes.“ Zu wachen sei jetzt nur darüber, dass der losgelassene Antisemitismus „die jüdische Haltung zu sich selbst und zu den wichtigen Dingen des Lebens nicht verfälsche.“³³ Zweig wandert im selben Jahr nach Palästina aus, um mitzuarbeiten an der praktischen Verwirklichung der zionistischen Idee. Das Vorhaben endete mit einer Enttäuschung. Von ihm wurde in Israel wenig Notiz genommen, das Erlernen der hebräischen Sprache fiel ihm schwer, das Engagement für die zionistischen Ideale begann bei Zweig nachzulassen. 1948 kehrt er nach Europa zurück. Bis zu seinem Tod lebt er auch hier zunehmend isoliert in Ost-Berlin. Mit der zionistischen Bewegung hatte er keinen Kontakt mehr. 1967 verurteilte er in einer Erklärung im „Neuen Deutschland“ die israelische Aggression im Sechs-Tage-Krieg. „Er war ein Wanderer zwischen zwei Welten, den weder der Abschied noch die Rückkehr glücklich machten.“³⁴

Das immer selbstbewusstere und unverhülltere Auftreten antisemitische Geistes in der politischen Auseinandersetzung, in der Presse und selbst noch in intellektuellen Zirkeln hat auch A l f r e d D ö b l i n, völlig ohne Beziehung zum Judentum bis dahin erzogen und kulturell emanzipiert, auf vergessene Fragen nach seiner jüdischen Identität wieder aufmerksam gemacht. 1912 war er nach der Heirat aus der jüdischen Religionsgemeinschaft ausgetreten. Bis Anfang der 20er Jahre begegnete er antijüdischen Umtrieben mit ironischer Geringschätzung. 1924 bringt ihn eine Reise nach Polen – 1925 eine Buchveröffentlichung darüber – mit der so fremden und zugleich faszinierenden Welt des östlichen Judentums in Berührung. In Krakau, der „alten Geisterstadt“, geht er dreimal täglich in die Marienkirche, durchstreift tagelang die ungeheure Jagellonische Bibliothek, sucht den Schatten Fausts in der mittelalterlichen Universität. „Suche ich nicht Faust, den Doktor Twardowski? Die Juden! Da gehen Juden! Ich will das Tote, das Entschwundene sehen, das lebt.“³⁵ Deren Lebenswelt war dem urbanen Intellektuellen unendlich fremd. Aber seine Erfahrung hier verändert die Relationen.

„Was die aufgeklärten Herren, die jüdischen Aufklärer sagen werden, weiß ich. Sie lachen über die ‚dummen rückständigen‘ Leute ihres Volkes, schämen sich ihrer. Sie werden ihren platten Spott gegen mich richten [. . .] Ich, weder zu den Aufklärern noch zu dieser Volksmasse gehörig, eine westlicher Passant – auf mich machen diese ‚Aufgeklärten‘ den Eindruck von Negern, die mit Glasperlen paradieren.“

Und erst recht sind es die Spuren auch des Judenhasses in Polen, deutsche und polnische, die ihn, den „westlichen Passanten“, auf die Seite dieser jüdischen Menschen treten lassen, deren Lebensform ihm erschreckend auch manchmal so asiatisch fern erscheint. In Lodz sieht er – „mein Dämon führt mich“ – viele Ausgaben der Evangelien deutsch im Schaufenster einer Buchhandlung – und daneben das Hakenkreuz auf dem Umschlag. „Ja, das ist gut, nun bin ich im Bilde [. . .] daß Wotan der wahre Gott ist, oder

668

Christus stammt aus Mecklenburg [. . .] Teure Heimat, sei begrüßt vieltausendmal“ (ebd., S.307). Skeptisch blieb Döblins individualistische Moral aber stets gegenüber orthodoxen Glaubensprägungen, gegenüber einem messianischen, separierten Judentum ebenso aber auch gegenüber dem Zionismus und dem Staat Israel, wenngleich er, manches hier revidierend, im Exil der 30er Jahre an der Organisation der Auswanderung verfolgter Juden nach Palästina mithalf. Das orthodox-messianische Judentum galt Döblin als „Symptom der Erkrankung aufgrund der Verluste einer staatlichen Achse: die Auflösung in Familien und Religion rettet, aber man entartet pfäffisch und privat“; „Muskellähmung“, „Willenslähmung“ ist die Folge. Aber auch der palästinensische Judenstaat hat „wenig Realitätssinn“ und macht zuviel Konzession an „die Pfaffen und ihren Anhang“, so Döblin 1933.³⁶ Für ihn, wie für Zweig, war das jüdische Staatsgründungsexperiment akzeptierbar nur in seinem antinationalen, sozialistischen Erneuerungsimpuls für die gesamte Menschheit; gerichtet gegen die „Tobsucht der Staaten und Kriege.“ Gegenüber dem Zionismus wird er in den Jahren nach 1933 toleranter, nennt ihn pragmatisch einen wichtigen Schritt. Endgültige Entscheidungen für eine politische und staatliche Organisation des Judentums aber hält er für verfrüht, sie sei nicht a priori zu entscheiden, vorerst wichtiger sei die Herstellung von „freiem vollen Lebensraum“ für die Juden, die „politische Gestaltung der Gesellschaft.“

Das freie jüdische Individuum, so Döblin, soll sich angesichts des notorischen Judenhasses darstellen. Er spricht von der „nach der Emanzipation fälligen Neudarstellung des ‚Judentums‘“ (ebd., S.413). Er fordert „Bekundungen“ dieser persönlichen jüdischen Identität:

„Glaube sich keiner, keiner, der Jude ist, nirgendwo seines Bürgerrechts oder auch seines Lebens sicher! Auch nicht in den scheinbar kultiviertesten Staaten! Wer schwach ist, zieht den Blitz herbei“ (ebd., S.400).

Es ist eine – Schnitzler ähnliche – unabhängige Haltung des kritischen Intellektuellen und Moralisten, die Döblin gegenüber allen Parteigungen innerhalb des Judentums zu bewahren sucht, ohne sich sachlich der geboten Loyalität in ausweglosen Zwangslagen seines Volkes zu entziehen. Noch 1926 schreibt er an die Zeitschrift „Der Jude“: Juden können in ihren Gastländern nationalisiert werden, „die Anhänglichkeit und den natürlichen Stolz auf ihre Herkunft brauchen sie damit nicht aufzugeben.“ Und für das Archiv der Akademie der Künste in Berlin notiert er auf den Personaltbogen unter Religion: „keine“; am Ende als ergänzende Bemerkung: „Ich will nicht vergessen: ich stamme von jüdischen Eltern.“³⁷

Ein Jude in einem traditionellen Glaubenssinn oder ein politischer Zionist war auch L i o n F e u c h t w a n g e r nicht. Zwar wuchs er auf in einem orthodoxen Elternhaus, lernte hebräisch und Talmud. Die Vielzahl der Bezüge zu jüdischen Themen sowohl in seinem literarischen wie essayistischen Werk ist bemerkenswert, dennoch hat er als Kind schon, als Zehnjähriger, so berichtet er in seinem Lebensrückblick, begonnen, sich von den religiösen und ideologischen Bindungen ans orthodoxe Elternhaus zu befreien, weil es ihn, so spürte er bedrückend, zu einem Außenseiter unter den Mitschülern machte.

1925, im selben Jahr also wie Zweigs „Das neue Kanaan“, Döblins „Reise nach Polen“ und Saltens Palästinaabuch, erschien Feuchtwangers Schauspiel „Jud Süß.“ Es stellt den Antisemitismus in seinen Ursprüngen und seinen Erscheinungsformen auf die Bühne. Josef Süß Oppenheimer, der historische Jud Süß, ist ein „Kavalier“ zunächst, ein windiger, opportunistischer Advokat, der einem Schurken, dem Herzog Karl Alexander von Württemberg Hilfe leistet. Unter Beugung allen Rechts wird er unschuldig wegen

eines Vergehens verurteilt und hingerichtet. Er behält seine „Verstocktheit“, die man ihm vorwirft, er will nicht konvertieren, was ihn retten könnte, will nicht begnadigt werden von dem schwachsinnigen Despoten, der seine Tochter in den Tod trieb. Er hält an seinem Judentum, das er spät erst entdeckte, stand, während die blinde Masse verlangt: „Der Jud muß hängen.“ Jud Süß wird nicht verklärt, mit ihm auch nicht das jüdische Volk, das vielmehr in seiner Geduld und Leidensverfassung appelliert gegen die Dekadenz und Demoralisiertheit der herrschenden Klasse.

Seine Lösung von der Autorität der strengen religiösen Bindungen des Elternhauses führte bei Feuchtwanger auch in den Fragen des Judentums zu einem ungebunden, bisweilen schwärmerischen Rationalismus, der über ein an europäische Kultur gebundenes Assimilantentum hinausging. Als „ein großes Hotel“ beschreibt er die Weltgesellschaft, in die sich auch der nationalistische Zusammenschluss der Juden aufzulösen habe. Juden seien „die gegebenen Vermittler“ um zwischen Ost und West, Orient und Okzident, Asien und Europa zu wirken. Freilich bezogen Feuchtwangers idealistische und kontemplative Interessen und Intentionen für diese Entwicklung einer Weltgesellschaft nicht vor allem östjüdische sondern fernöstliche, buddhistische und taoistische Einflüsse ein. Die „gegebenen Vermittler“ in dieser Entwicklung, so Feuchtwanger in dem Sammelband „Gegen die Phrase vom jüdischen Schädling“ 1933 (zuerst 1930), seien Juden deshalb, weil „ihr Nichtverwurzeltsein“, früher ein Nachteil und Vorwurf, heute ein „ungeheurer Vorzug“ sei. Und in einer charakteristischen Optik, die das Engagement für das jüdische Volk und seine Inspirationskraft für eine Weltgesellschaft mit einem für Feuchtwanger charakteristischen Vertrauen auf die menscheitsverbrüdernde Wirkung der Technologie und des Verkehrs verbindet, sieht er die historische Sendung des Judentums darin, „an erster Stelle mitzubauen an einer Welt, die sich aus einer Welt der Farmer in eine der Maschinen verwandelt.“³⁸ Feuchtwangers Vision künftiger weltgesellschaftlicher Entwicklung ist die einer globalen Nomadengesellschaft, für die Juden einerseits aufgrund ihrer anationalen Unbefangenheit, andererseits aufgrund ihrer Literarität als „Volk des Buches“ und darin als Bewahrer des „Gedächtnisses“ eine höchst bedeutsame Funktion haben.

Diese geschichtsphilosophischen Auffassungen Feuchtwangers setzen Grenzen der Sympathie gegenüber dem historischen Phänomen des politischen Zionismus, gegenüber einem „regional-politischen Nationalismus“, wie Feuchtwanger in seinem wichtigen Aufsatz „Nationalismus und Judentum“ (1933) schreibt.³⁹ Dessen Sinnlosigkeit ist im ersten Weltkrieg offenbar geworden - oder sie wird erst „aus einem zweiten Weltkrieg“ gelernt werden müssen. Was die „Mehrzahl der Weißhäutigen“ erst noch zu lernen hat, „das ist uns Juden vor achtzehnhundert Jahren auf sehr bittere, unvergeßliche Weise eingehämmert worden.“ Jüdischer Nationalismus ist für Feuchtwanger nur gültig als „Bekenntnis zu einem geistigen Prinzip.“ Für seine utopisch-kosmopolitische Gesinnung, die auch eine „gemeinsame Weltsprache“ für eine realistische Möglichkeit hielt, blieb die geistig - volkliche Tradition des Judentums, etwa die ostjüdische Religion, Vorstufe. Zionismus hieß für ihn, „sich selber zu überwinden“, so Feuchtwanger in „Judentum und Nationalismus.“ Jüdische Menschen in dieser menscheitsgeschichtlichen Entwicklung zu zeigen – und in den diese hemmenden Stupidität der Masse – . . . in dieser Weise vor allem sind jüdische Themen in Feuchtwangers literarischem Werk durchgeführt.⁴⁰ Und in dieser Weise blieb er Assimilant, sozialpsychologischer Analyse verpflichtet, wofür ein Jude, so hatte er ähnlich wie Freud betont, kraft seines Unverwurzeltseins unbefangene Augen hatte. In seinem sozialistisch - eschatologischen Zukunftsoptimismus blieb er von diesem allerdings getrennt.

Bei all dieser Distanz zu jüdischer Politik hat Feuchtwanger die weltbürgerliche Aufgabe des jüdischen Volkes hervorgehoben und insbesondere sein eigenes Judentum

mit großer persönlicher Unerschütterlichkeit verteidigt, die Aggression dagegen hat ihn persönlich kaum beeindruckt. In einer Notiz zu „Jud Süß“ heißt es: „Ich gebe ohne weiteres zu: mein Hirn denkt kosmopolitisch, mein Herz schlägt jüdisch.“⁴¹ Er hat nach Hitlers Machtübernahme politisch aktionsbereiter und wehrhafter immerhin versucht, an der Bildung von Fronten gegen das nazistische Unheil mitzuwirken. Eine Zielsetzung, die naheliegenderweise, schon seit Mitte der 20er Jahre, auch zur Solidarität mit sozialistischer Politik und der Sowjetunion führte, in deren revolutionärer Umgestaltung er ein Stück jener weltgeschichtlichen Vernunft wirksam sah, der sein schwärmerisches Vertrauen zugewandt war.

Lassen die bisher behandelten Autoren noch manche Übereinstimmungen in Fragen jüdischer Identität und jüdischer Politik in dem hier zur Diskussion stehenden Zeitraum erkennen, so ist die Haltung von J o s e p h R o t h, um einen österreichischen Schriftsteller jüdischer Herkunft zu charakterisieren, von einer kaum vergleichbaren Eigenart. Dem Judentum des europäischen Ostens hat er mit seinem Buch „Juden auf Wanderschaft“ (1927) ein Denkmal gesetzt.⁴² Es kreist um die paradigmatische Verschiedenheit der Lebensformen des Ostjuden und des Westjuden. Auch in seinem Bericht über seine Russlandreise, der 1926 in der „Frankfurter Zeitung“ veröffentlicht wurde, spricht Roth mit großer Sympathie von dem östlichen Judentum, von ihrer singulären literarischen Kultur: „Ihren Klerus bilden ihre Gelehrten.“⁴³ Wie viel Bewunderung Roth auch für den Typus des jüdischen Menschen aus dem Osten hat, für seine weltentrückte Gelassenheit und Treue zu sich selber gegenüber allen Nachstellungen und Verlockungen – es ist eine retrospektive resignative Auszeichnung, die diesem Volk bei Roth zuteil wird. Ein „polemisches Epitaph des Stet“, so Claudio Magris, einer Moderne der Beliebigkeit und der Zerstreuung entgegengesetzt.⁴⁴ Dieses Volk stirbt. Es stirbt durch Emigration, in den Ländern der Emigration, in den westlichen Ländern, durch Selbstaufgabe. „Sie verloren sich“, heißt es in den „Juden auf Wanderschaft.“ Roth beschreibt das Leben des „fremden Ostjuden“ in Wien, in Berlin, in Paris, Amerika und Sowjetrussland.

Das Schicksal der Wanderschaft eines Ostjuden hat Roth noch einmal in seinem Roman „Hiob“ (1930) entfaltet; auf seinem Weg nach Westen sowohl wie auf der religiösen Bahn eines jüdischen Hiob-Schicksals. Mendel Singer, Lehrer in einem wolhynischen Dorf und später nach New York geflohen, bricht mit Gott, nachdem zahlreiche Schicksalsschläge in seiner Familie ihn allein auf der Welt zurückgelassen haben. Spät erst erfährt er die Gnade Gottes, als ein unheilbar geisteskrank geglaubter Sohn in Amerika als gefeierter Musiker auftaucht. Roth beschreibt Mendel Singers Versöhnung mit Gott nach biblischer Botschaft und mit dem Pathos ostjüdischen Wunderglaubens (die Genesung war von einem östlichen Wunderrabbi vorausgesagt): „Mendel schlief ein. Und er ruht aus von der Schwere des Glücks und der Größe der Wunder.“

Auch im Zionismus sieht Roth wenig vom Wesen des ostjüdischen Menschen erhalten. Dieser trägt vielmehr „das europäische Kainszeichen“ an sich: Machtpolitik, Nationalismus, Geschäftsgeist, Technikfetischismus. Als „Teillösung der Judenfrage“ wollte er den Zionismus später unter dem Zwang der Untergangsdrohung des jüdischen Volkes wohl gelten lassen.

Dem kritischen Anachronismus von Roths intellektueller Moral, der in der englisch-amerikanischen Verwestlichung den epochalen Niedergang kultureller Identitätsbegriffe überhaupt sah, war dies ein aufgezwungenes Zugeständnis. Mehr noch durch sie als durch Repression und den Verfall der österreichischen Monarchie, die ihm zur mythischen Figuration des Gedankens der Bewahrung von Identität und Verschiedenheit der noch nicht vom „patriotischen Wahnsinn“ befallenen Völker wurde –

mehr noch durch diese rapide Verwestlichung sah er das jüdische Volk dem Verfall preisgegeben.

Dieser Verwestlichung, dieser „Moderne“ von fragmentierten und neutralisierten Werten unter Leitbildern der amerikanischen Zivilisation setzte Roth substantialistische Wertbegriffe einer alteuropäischen Gesittung entgegen, deren vornationalistischen Charakter er mit orthodox jüdischen Vorstellungen vom Juden als Inbegriff eines Menschen ohne nationale Heimat verknüpfte. Claudio Magris kennzeichnet Roths Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie als eine Verbindung von „Austriazität und Ostjudentum, zwischen I m p e r i u m und S t e t l.“ Nach seiner Russlandreise 1926, die sein sozialistisches Engagement als Journalist seit 1919 ernüchterte⁴⁵, waren es vor allem kulturtheoretische, religiöse, materialismus – und technikkritische Ideen, die Roths journalistische und literarische Arbeit bestimmten; in den letzten Jahren seines Lebens ein pessimistischer, legitimistischer Konservatismus. Dieses eigenartige, polemisch-konservative Konzept Roths wird zu einer idealisierten Konstruktion, kaum gegründet auf reale Erfahrung und historische Entwicklung, ein utopisch-retrospektives Reflexionsmodell, dem er etwa im „Radetzky marsch“ (1932) und in der „Kapuzinergruft“ (1938) ein fiktives Geschehen unterwarf.⁴⁶ In der Geschichte der Familie Trotta spiegelt sich die Geschichte eines alten Reichs; und sein Ende: am Tage, an dem man den toten Kaiser in der Kapuzinergruft versenkt, stirbt auch der Bezirkshauptmann von Trotta, von dem gesagt wird, er konnte den Kaiser und beide, der Kaiser und der alte Trotta, Österreich nicht überleben. „Wohin soll ich, ich jetzt, ein Trotta? . . .“, so heißt es am Ende der „Kapuzinergruft“ als ein anderer Trotta ratlos am steinernen Sarg Franz Josephs steht.

Etwas von diesem seltsamen Anachronismus und dieser historischen Bodenlosigkeit dokumentierte Roths eigene Existenz. Sie vollzog sich zum größten Teil in der kosmopolitischen Intellektuellenszene von Paris und viel weniger in Wien, dessen habsburgischen Geist er in seinem persönlichen Auftreten als Monarchist oft in einer skurrilen Mischung von aristokratischer Gestik und volkstümlich jüdischer Kameradschaft beschwor; ausharrender Botschafter eines nicht mehr existierenden Vaterlandes.

J a c o b W a s s e r m a n n veröffentlichte 1921 eine Schrift „Mein Weg als Jude und Deutscher.“ Es war eine Bekenntnisschrift, die einem tiefen existentiellen Konflikt Ausdruck zu geben versuchte. Um das Thema „Deutscher und Jude“ kreiste Wassermanns Werk auch vielfach über diese öffentliche Kundgebung hinaus.

Wassermann, einem, wie er es empfand, „besonderen“, nämlich dem fränkisch-jüdischen Volksschlag entstammend, lebte seit 1898 in Wien. Seit 1919 war er Bürger von Altaussee, wo er am 1.1.1934 starb. Einen „Wildling“, ein „Findelkind“, ein „mit knapper Not der gesellschaftlichen Ächtung Entronnene(r)“ nennt ihn seine zweite Frau Marta Karlweis als er nach Österreich kommt.⁴⁷ „Vielleicht wäre er“, schreibt Hilde Spiel im Geleitwort zu einer neueren Ausgabe von „Mein Weg als Jude und Deutscher“, „an dem jüdisch-deutschen Konflikt ganz und gar zerbrochen, hätte er nicht in Österreich Zuflucht gesucht, wo Schnitzler, Hofmannsthal, Beer-Hofmann ihn willkommen hießen und in ihren Kreis aufnahmen, wo er die ‚Helligkeit‘ des Lebens als ‚heilend, erneuernd, umwandelnd, musikalisierend‘ empfand.“⁴⁸ Auch in Österreich fühlte Wassermann sich freilich keineswegs zuhause, weder in Österreich überhaupt, noch unter österreichischen Juden, noch gar unter Zionisten. Einen „Mangel an metaphysischer Befähigung“ konstatiert er kritisch in Österreich, gegenüber den Wiener Juden empfand er sogar Scham, die sich „manchmal bis zur Verzweiflung und bis zum Ekel steigerte.“ Mitverantwortung empfand er gegenüber ihrem so häufig ostentativem Verhalten, ihrem „Mangel an Würde, Mangel an Gebundenheit.“

„Jude und Deutscher“ – das ist für Wassermann ein prägender intellektueller und existentieller Konflikt, hinter dem sich biographische Erfahrung, aber auch die Identitätssuche als Schriftsteller und als geistige Persönlichkeit verbirgt. Mit heftiger Zurückweisung reagierte Wassermann auf die freundschaftliche Kritik Thomas Manns hinter seinem „Mein Weg als Jude und Deutscher“ versteckte sich viel „dichterische Hypochondrie“; ein Thomas Mann könne nicht begreifen, was die Judenfeindschaft den Juden zufüge. Wassermann konstatiert eine „Disharmonie, die durch mein ganzes Tun und Sein zieht und mir mit den Jahren immer schmerzlicher fühlbar und bewußt geworden ist.“ Obgleich seine Kindheit, von einem wenig lebensstüchtigen und bewundernswerten Vater geleitet, ohne Beziehung zur jüdischen Religion war, stößt ihn die Umwelt auf sein Judesein; in Verbindung mit dem Armsein wird es zur tief deprimierenden Erfahrung beim Militär, wo ihm „gedrungene(r), dumpfe(r), starre(r), fast sprachlose(r) Haß“ begegnet.

In der Dichotomie des Deutschen und des Jüdischen widerspiegelt sich ein elementares Bedürfnis Wassermanns, das seine österreichischen Freunde wohl doch auch befremdete und ihn auch hier als eine fremde und sonderbare Gestalt erscheinen ließ. Es ist ein den Wiener Literaten wohl recht „deutsch“ erschienenenes Verlangen nach „Verwurzelung, geistiger Zugehörigkeit und Heimat.“

„Nun war aber das Bestreben meiner Natur gerade darauf gerichtet, nicht Gast zu sein, nicht als Gast betrachtet zu werden. Als gerufener nicht, als aus Mitleid und Gutmütigkeit geduldeter noch weniger, als einer, der aufgenommen wird, weil man seine Art und Herkunft zu ignorieren sich entschließt, erst recht nicht. Angeboren war mir das Verlangen, in einer gewissen Fülle des mich umgebenden Menschlichen aufzugehen.“⁴⁹

Das Unerträgliche nur geduldet und ein „Gast“ zu sein motiviert die enorme Anstrengung des Schriftstellers nach Synthesen, nach einem geistigen Raum der Fusionierung. Er wird bei Wassermann bezeichnet vor allem als „die Landschaft und das Wort.“ Sie waren schon dem Jugendlichen vertraut in seiner „Abhängigkeit von Traum und Vision“, von seinem ungeheuren Talent erzählerischer Phantastik. Später erklärt er dieses jugendliche Talent zugleich psychologisch und mit einem Ton metaphysischer Kritik. Die Liebe zum Wort war „Not und Notwendigkeit“, „Surrogat und Behelf.“ Das Judesein wird zu einem für Wassermann entscheidenden Hemmnis der ersehnten Beheimatung in der deutschen Kultur, eine Inspiration zugleich auch seiner besonderen Befähigung zur wortreichen „geschärften Aufmerksamkeit“, die er als Merkmal seines Wesens hervorhebt, und wohl auch seines peinvollen Verantwortungszwangs allem Verhalten von Juden gegenüber.

Es verwundert nicht, dass auch Wassermann Heine als „Wunde“ erlebt. Der verdrängende Widerstand ihm gegenüber und zu seiner Nachwirkung ist groß. Heine repräsentiert Wassermann auf Jahrzehnte noch nach dessen Tod „eine entstellte Figur des jüdischen Menschen und des jüdischen Deutschen.“

„Er war der Talentmensch, katexochen, ohne göttliche Bindung, ohne wahre Zusammenhänge, unheilvoll isoliert, durchaus auf sich selbst gestellt, auf sein einsames Ich, ohne Mythos, ohne Mütter, ohne Himmel und deshalb auch ohne Erde. Wenn man mir ihn pries, fühlte ich mich stets verraten.“⁵⁰

Wassermanns pathetische Bekenntnisschrift endet mit dem berühmten zehnmaligen „Es ist vergeblich . . .“ als Erklärung der Aussichtslosigkeit zur Lösung des Konfliktes. Zuletzt heißt es: „Es ist vergeblich, für sie zu leben und für sie zu sterben. Sie sagen: er ist ein Jude.“

Die „Wunde“ Heine glaubt er 1921 überwunden zu haben. „Ich heilte sie durch Geister von entgegengesetzter Prägung.“ Wassermann nennt die Namen der Weltliteratur: Cervantes, Dostojewski, Dickens, Balzac, auch Keller, Gotthelf, Arnim und Kleist. In deren Kosmos, so Wassermann anders etwa als die in dieser Zeit assimilationsskeptischeren A. Zweig und Döblin, sind wie fragil auch immer noch Zusammenhänge und Vereinigungen möglich, „Anklammern“, „Anbetung“, „glühende Hingabe.“ Auch die gegen Deutsche gerichtete Anklage „Es ist vergeblich“ findet bei Wassermann eine analoge und charakteristische Relativierung. Solidarität und Gemeinschaft gilt für Wassermann mit den Deutschen, die er das „verschwiegene Innere des eigentlichen Volkes“ nennt; die kleine, einsame Minderheit einer geistigen und moralischen Elite. „Diese sind mir ‚die Deutschen‘. Es sind die Deutschen, zu denen ich mich rechne, zu denen ich mich stelle.“

Es ist naheliegend, dass dieses für seine eigene geistige Existenz so bedeutsame Kreisen um Fragen der kulturellen Zugehörigkeit bei Wassermann eine vorbehaltreiche Beziehung zum Zionismus schuf. In den Anfangsjahren von Herzls politischem Zionismus vertritt Wassermann in Artikeln in der „Frankfurter Zeitung“ eine polemisch ablehnende Meinung. Entstanden sei er aus einem „sozialen Ehrgeiz, aus dem Gefühl der Zurückgesetztheit bei Verleihung von Amt und Würden.“ Zu behaupten hat sich der Jude, so Wassermann 1898, als „Mensch und Persönlichkeit“ durchaus als Jude, nicht aber in der Verfolgung eines „falschen Einheitsgedankens“ oder in religiösem Konfessionalismus.⁵¹ Er nimmt den Zionismus nicht ernst, ein „Thema eines Gesprächs“ sei er allenfalls; in einem Vortrag über „Das Los der Juden“ 1904 nennt er ihn skeptisch einen „Treibhausgedank(en).“ Wenn der Jude „nicht Russe oder Deutscher in vollem Sinne werden kann, so werde er desto mehr Mensch“, so lautet statt dessen Wassermanns Empfehlung.⁵² Diese z.T. recht oberflächliche Haltung gegenüber dem Zionismus hat Wassermann in den 20er Jahren anders ebenfalls als A. Zweig, Döblin oder Feuchtwanger, nur wenig modifiziert. Stets blieb er weit davon entfernt, dessen Anliegen entschieden zu verteidigen oder zu dessen Parteigänger zu werden. Noch 1928 hält er daran fest, „daß für mich der Jude der Diaspora der Jude der Bestimmung ist; das ist meine unerschütterliche Überzeugung, trotz aller Übel und aller Leiden, oder vielmehr wegen der Übel und Leiden. Nationen gibt es viele; leider. Die Juden haben keine Nation zu sein. Und Volk können sie nur sein – unter den Völkern oder über ihnen.“⁵³ Juden seien keine Nation, sondern vielmehr eine „Summe von Individuen“ heißt es in dem Aufsatz „Die psychologische Situation des Judentums“ 1929. Darin läge zugleich die jüdische „Sendung“ und „Vision“ für die Weltgesellschaft. Und Israel, das „Land meiner Väter; es istbarer Hohn; jeder italienische Marktflecken, jeder deutsche Dom geht tiefer in die Empfindung.“ Zu einem „Exilierten“ könne man ihn wohl machen, nicht zu einem „Asiaten.“ Von einer „menschlichen“ und „moralischen Seite“ hat Wassermann zwar Solidarität mit verfolgten Juden bekundet, gerade gegenüber den ostjüdischen Flüchtlingen aber wehrt er sich mit deutschem Kulturbewusstsein, die von vielerlei antisemitischem Stereotyp nicht fern ist. Er beklagt eine Menge „jüdisches Händler-, Schieber- und Spekulantentum, sowie die Scharen halbbarbarischer, lebensgieriger, beutegieriger, aber von einem ganzbarbarischen Autokratismus Generationen lang in Ghettowildnis gefangen gewesener und infolge des Krieges unglücklicherweise auf Deutschland als auf das Land der europäischen Mitte“ losgelassener polnischer und russischer Juden.

Wassermanns Denken ist zumal in seinem letzten Lebensjahrzehnt in einer utopisch-messianischen Weise konzentriert. auf das Ideal der Vervollkommenung der geistigen und moralischen Einzelpersönlichkeit. Die von ihm, der Ausgeschlossenheit als eine so elementare Bedrohung empfand, oft verwendeten Begriffe Würde, Noblesse,

Adel, Aristokratie heben deren Bedeutung hervor. Er hat eine derartig erfüllte Kultur des Individuums sich nur in der Fundierung in einem Kollektiven vorstellen können, ja dieses Individuum erschien ihm nur als „momentanes Repräsentationsorgan im ewigen Ablauf der Reihe.“ Soviel Nähe und soviel Ferne empfand Wassermann darin auch seinen Verpflichtungen als Jude gegenüber. Distanz gebot ihm diese Haltung vor allem gegenüber allen Ismen, auch Zionismen. Sie gebot ihm „Würde zu haben und zu beweisen“, dies erschien ihm „als die jüdische Aufgabe schlechthin.“⁵⁴ Als „Rassenangehöriger“ des Judentums bekannte sich Wassermann durchaus. Diesem Rasseideal aber läge ein „Urbild“ zugrunde.

„Wird nun dieses Urbild kurzsichtig und kurzfristig in eine zeitliche und begriffliche Erreichbarkeit gesetzt, so gibt es zwischen Idee und Wirklichkeit keine Spannung, keinen Spannungsbogen mehr, so verwandelt sich das Bild in ein Phantom.“

Alma Mahler-Werfel schreibt im Mai 1933 in ihr Tagebuch:

„Franz Werfel ist wieder in Wien.

Er macht jetzt Fehler.

Heute wollte er mich nicht in die Kirche gehen lassen . . . und er tat unrecht daran. Es ist irgendeine Eifersucht.

Dort . . . bin ich ihm nicht untreu!

Oder doch, vielleicht gerade dort. Doch er ist ja im Grunde viel religiöser als ich . . .“⁵⁵

Die Notiz seiner Ehefrau verweist auf eine Konstellation, auch eine fernere biographische, von der zu sprechen ist, wenn von Stellungnahmen zum Judentum bei F r a n z W e r f e l die Rede sein soll. Werfel war Jude. Er bezeichnete sich als katholischer Schriftsteller. Taufen lassen hat er sich zwar nie, aus der jüdischen Gemeinde in Wien aber trat er – auch dabei hat wahrscheinlich die Haltung seiner Frau eine Rolle gespielt – 1929 aus.

Franz Werfel stammte aus einer begüterten Prager Fabrikantenfamilie.⁵⁶ Sie ist konventionell jüdisch, d.h. Beschneidung und Bar Mitzwah („Konfirmation“) fanden zwar statt, im Übrigen war das tägliche Leben von keinerlei jüdischen Glaubensnormen geprägt, und diese Gleichgültigkeit irritierte in Werfels Familie und Lebensmilieu auch niemanden. Der spätere katholisch bekennende Dichter fand Spuren dieser Hinwendung sehr deutlich aber schon in seiner Kindheit. Die Besuche der katholischen Messe als Vier- und Fünfjähriger schon mit dem Kindesmädchen Barbara hinterließen ihm tiefe Eindrücke, sodass er zuhause katholische Messe mit allerlei kindlichem Arrangement spielte. Das naive Fasziniertsein von dem Katholizismus – und für die italienische Oper – wuchs zu weltanschaulichen Grundsatzpositionen, mit denen Werfel in den Kriegsjahren etwa in Diskussionen mit seinem Freund Max Brod dessen jüdischer Aufbruchsstimmung entgegentrat. Werfels Aufbruchsstimmung am Ende des Krieges war ganz anderer Art: Sozialismus! Im Mai 1918 hielt er seine berühmte „Rede an die Arbeiter von Davos“, in der er die bürgerliche Kulturpflege verdammt („Tagediebe, die ihre Eitelkeit mit Bildung totschlagen“).⁵⁷ „Was sich heute Kunst nennt, ist das schillernde Fettague auf der kapitalistischen Suppe“, verkündete er seinem Publikum, das er mit „Genossen“ ansprach. Nach Russland sei zu blicken, wo „Geist und Sozialismus in eins verschmolzen ist.“ Über Sozialismus hat Werfel freilich eigene Ansichten. Was ihm derzeit als Sozialismus entgegentrat, ist Verrat an dem, was er eigentlich sein sollte, nämlich „Religion“! Dem depravierten Sozialismus geht es, so Werfel, nur um „bloßen Klassenkampf“, um Lohnaufbesserungen, um Aufstieg in die bürgerliche Klasse. Ein derart utopischer Sozialismus, Christentum und eine Kunstgesinnung, in deren Mittelpunkt vor allem die Oper Verdis stand, das waren

Eckpunkte der geistigen Existenz Werfels am Ende des Krieges, dessen Nähe zu expressionistischen Proklamationen so augenfällig schien.

Ihnen gegenüber hat Werfel, der mit seinen frühen Arbeiten vor dem Krieg als Wegbereiter der expressionistischen Bewegung galt, dann deutlich kritische Grenzen gezogen. In einem offenen Brief an Kurt Hiller unter der Überschrift „Die christliche Sendung“, der in der „Neuen Rundschau“ 1917 und später im zweiten Band von Hillers „Ziel“ - Jahrbüchern abgedruckt wurde, wendet sich Werfel gegen den „Aktivismus“, wie ihn Hiller als ethisierende Weiterentwicklung der expressionistischen Kunstgesinnung propagierte. Revolution, wie sie bisher stets noch mit politischen Machtmitteln in Gang gesetzt oder geplant wurde, verwirft Werfel hier. Alle sind, einmal zur Macht gekommen, „böse und bedrückend“ geworden; mehr noch: ihn ergreife merkwürdig die Erkenntnis, so Werfel, „wie geschwisterlich, wie fast identisch reaktionäre und revolutionäre Politik sind.“⁵⁸ Inhalt der „christlichen Sendung“, die Werfel allem politisch tätigen Moralismus entgegenhält, ist die „Bejahung des Ich“, die „Erlösung von der Gesellschaftlichkeit.“ Sie ist ihm im Christentum im Höchsten und Entschiedensten gesichert.

„Ja noch einmal und wieder! Die christliche Sendung vollzieht ihr Werk im Ich, im Bewußtsein des Menschen, weil sie in ihrer Weisheit erkennt, daß man von außen nicht verwandeln, ‚ändern‘ kann [. . .] Das Christentum sagt: ‚Vollende d i c h, damit n o t w e n d i g das Werk als Frucht deiner Vollendung dir werde.“⁵⁹

Werfels Christentum, das entscheidend ist für sein theoretisches und praktisches Verhältnis zum Judentum und auch zum Antisemitismus, ist von einer noch klärungsbedürftigen Spezifik. Dies kann hier nur mit einigen thesenhaften Hinweisen geschehen. Das „Göttliche“ hat Werfel als die „ungeheure Lebenswichtigkeit des metaphysischen Empfindungsinhaltes“ gekennzeichnet.⁶⁰ Eine solche Art von Religiosität tendiert zu einem mystischen Glauben, der in kein konfessionelles Schema zu zwingen ist. „Dem ewig Unwandelbaren kann nur das ewig Wandelbarste hoffen zu begegnen. Darum ist jede erstarrte Religion wie eine Blasphemie“, heißt es in der Aphorismensammlung „Theologumena.“⁶¹ Was Werfel an Religion wichtig war, sieht er in der Lehre Christi verkörpert, in der – paulinischen – Dialektik von Schuld und Gnade, die die politisch motivierte Ethik von rechts und links transzendiert.⁶² Besser als von Werfels Christentum, so scheint es, ist deshalb von einem mystisch geprägten Christianismus zu sprechen, die die Vielgestaltigkeit des Gottes-Erlebnisses bei Werfel, sein Beharren auf Schuld, Gnade, Ehrfurcht als Konstituenten der menschlichen Existenz und seiner erstrebten spirituellen Höherentwicklung begründet.⁶³

Welche Bedeutung hat nun das Judentum in Werfels christlicher Theologie?⁶⁴ Auch dazu einige notwendig verkürzte Anmerkungen. Israel, das Volk der Juden, hat für Werfel eine sehr bedeutsame Rolle in dem, was er das „Heildrama“ der Menschheit nennt.

„Wenn der Christus die Wahrheit und das Leben ist, dann sind die Juden das unverwüstliche Zeugnis dieser Wahrheit im Fleisch. Ohne dieses lebendige Zeugnis, das verfolgt und gegeißelt durch die ganze Welt geht, sänke Christus zu einem bloßen Mythos hinab, gleich dem Apoll oder Dionysos.“⁶⁵

Dies ist die grundlegende Bedeutung, die Werfel, der „Jude Christi“, so Gunter E. Grimm⁶⁶, den unmetaphysischen Juden in der heilsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit zumisst: im Leiden, „Opfer“ für deren Logik und Vernunft einzustehen.⁶⁷ Dies verbietet Konversion und Taufe. Sie sind, so Werfel in den „Theologumena“, „eine Verschleierung des natürlichen und übernatürlichen Sachverhalts.“ Dies begründet Werfels

theoretische Haltung dem Antisemitismus gegenüber: er versteht ihn als „ein metaphysisches Phänomen.“ Die Aggression der Judenfeinde gilt letztlich Christus selber, dem sich entfaltenden Heilsdrama und dessen „locus minoris resistentiae“, den Juden, seinen schwächsten Zeugen.

Worfels praktische Haltung allen Fragen des Judentums in bezug auf sein historisches und gegenwärtiges Schicksal ist von dieser heilsgeschichtlichen Programmatik seines Denkens bestimmt. Taufe kam für ihn nicht in Frage, vor allem weil sie das Auserwähltsein – Worfel spricht von „Ausgesondertsein“ – des jüdischen Volkes negierte.⁶⁸ Seine Haltung dem Antisemitismus gegenüber bewegt sich in einem problematischen Widerstreit von heilsteologischer „Rechtfertigung“ des jüdischen Leidens und, in diesem Rahmen, einer beharrlichen Verteidigung seines Judeseins.⁶⁹ Gegenüber der Verfolgung von Juden durch den nazistischen Antichrist hat Worfel in einer Reihe von Erklärungen auf das religiöse und kulturelle „Geschenk Israels an die Menschheit“ hingewiesen⁷⁰, wenngleich auch der Holocaust Worfel kaum veranlasst hat, politische und soziale Ursachen des Antisemitismus genauer und mit realistischen Folgerungen zu bedenken.

Der Idee des Zionismus musste Worfels spiritualisierter Christianismus naturgemäß fremd gegenüberstehen. Ein Volk wie die Bulgaren, Rumänen oder Albaner dürften die Juden nicht werden, wenn sie ihrer „Aufgehobenheit bis zum letzten Tage“, ihrer spezifischen heilsgeschichtlichen Mission gerecht werden wollten.⁷¹ Zwei Reisen unternahm er nach Palästina, es wird später noch davon die Rede sein. Sie brachten ihn dem jüdischen Nationalbewusstsein nicht näher, immerhin äußerte er sich mit Respekt vor dem jüdischen Aufbauwerk, gerade weil es „von einem Schimmer der Utopie überglänzt ist.“

Aus den voranstehenden Ausführungen zu den Debatten um das Judentum in der deutschen Literatur nach 1918 wird deutlich, dass jetzt eigentlich erst, nach Kriegsende, diese Auseinandersetzungen öffentlich und in der Selbstreflexion der Literaten mit aller Leidenschaft entbrennen. Sie entzündeten sich vor allem in den Kriegsverliererstaaten, in einer erhitzten politischen und gesellschaftlichen Stimmung, in der sowohl der Antisemitismus neu und ideologisch besser fundiert als auch der Zionismus Kraft gewann, praktische Fortschritte machte. Drittens schließlich trat Kunst und Kunsttheorie selber aus ihrer politikfernen Distanz heraus und begann sich politisch entschiedener zu beteiligen und auch, wie Max Brods Polemik zeigt, die Form dieser Beteiligung heftiger zu debattieren. Aus den sechs Beispielen erhellen die höchst unterschiedlichen Reaktionen prominenter deutschsprachig jüdischer Schriftsteller darauf: A. Zweigs Versuch tätig begeisterter Partizipation an einem neuen, sozialistischen Kanaan; Döblins skeptisch-rationale Bestandsaufnahme westlicher Assimilationspraxis, die Parteinahme und intellektuelle Unabhängigkeit verband; Feuchtwangers utopischer Kosmopolitismus, der das neuentdeckte Judentum mit vielen anderen Entdeckungen exotischen Geistes verknüpfte; Joseph Roths verlorener Konservativismus und poetische Idealisierung des Ostjudentums; Wassermanns Hypertrophie geistiger Existenz, mit dem er dem Bruch zwischen dem Deutschen und dem Juden in sich zu trotzen suchte; schließlich Worfels Christianismus, der paradox das Judentum heilsgeschichtlich auszeichnete und den Antijudaismus damit rechtfertigte.

Auffällig ist, dass die Stellungnahmen vielfach nicht einfach nur ein partikulares Bekenntnis zum Judentum sind, sondern verknüpft mit diversen philosophischen Theorieelementen und Weltinterpretationen. Die jüdischen Fragen, deren nationale

Formulierung nach dem Desaster des Weltkriegs unmöglich schien, werden damit einbezogen in die Lösung der als dringend empfundenen Probleme der westlichen Zivilisation. Konkret bleiben darüber hinaus etwa folgende Fragen umstritten: die Frage nach der Einschätzung des ostjüdischen Erbes, die Frage der praktischen Aktivität als Künstler und Intellektueller für den Staat Israel (einschließlich der Erwägung eigener Übersiedlung) und damit im Zusammenhang – trotz des universalistischen Denkansatzes – die Frage nach Motiven verbleibender Identifikation mit dem Heimatland, das in Österreich nach 1918 ohne die die Juden schützende Hand des Monarchen in völlig veränderter und instabiler Form fortbestand. – Eine Summe von Fragen und kontroversen Positionen also, auf deren Hintergrund Saltens Einlassungen zu betrachten sind. Zuvor sind, nach dieser Skizzierung des intellektuellen Horizontes, die veränderten politischen und gesellschaftlichen Lebens- und Arbeitsbedingungen eines jüdischen Schriftstellers in der I. österreichischen Republik zu vergegenwärtigen.

Anmerkungen:

¹ Über Vorläuferdaten vgl. u.a. Hans Otto Horsch, Jüdische Literaturdebatten im 19.Jahrhundert am Beispiel der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“, in: Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses. Bd.5. Hg. v. A. Schöne. Tübingen 1986, S.107-112. Vgl. ebd. Hanni Mittelman, Die Assimilationskontroverse im Spiegel der jüdischen Literaturdebatte am Anfang des 20.Jahrhunderts (S.150-161).

² Ludwig Geiger, Die deutsche Literatur und die Juden, Berlin 1910, S.11.

³ Rudolf Borchardt – Martin Buber. Briefe, Dokumente, Gespräche 1907-1964. In Zusammenarbeit mit K. Neuwirth hg. v. G. Schuster. München 1991, S.12.

⁴ Zu jüdischen und antisemitischen Aspekten im Kreis um Stefan George vgl. zwei Studien, die im achten Band des Leo Baeck Institute Yearbook erschienen sind: Ernst Kahn, Jews in the Stefan-George-Circle, S.171-183 und Wera Lewin, Die Bedeutung des Stefan-George-Kreises für die deutsch-jüdische Geistesgeschichte, S.184-213. Nur wenige Stichwörter: Viele jüdische Intellektuelle waren vom Milieu des Kreises angezogen und spielten in ihm eine wichtige Rolle: Gundolf, Kantorowicz, Vallentin, Edgar Salin u.a. Leopold von Andrian nicht zu vergessen. Hanna und Karl Wolfskehl waren wohl auch die, die am bewusstesten ihr Leben auch als Juden begriffen und gestalteten. Von George selber sind kaum antisemitische Einlassungen bekannt. Kannte sein „Staat“, sein „Edelnationalismus“ (Adorno) zwar auch keine Frauen, so war doch, Attraktion dieses Kreises für Juden, das Privileg von Geburt und Rasse außer Kraft gesetzt. Später allerdings in den weltanschaulichen Verzweigungen des Kreises hielt auch der Antisemitismus Einzug; Alfred Schuler, das „Schandmaul“ (George) und Ludwig Klages (vgl. dazu auch Michael Pauen, Einheit und Ausgrenzung. Antisemitismus und Neopaganismus bei Ludwig Klages u. Alfred Schuler, in: Konfrontation und Koexistenz, a.a.O., S.242 ff.).

⁵ Isaac Deutscher, Der nichtjüdische Jude, Berlin 1977, S.174 f. (Zuerst: The Non-Jewish Jew and other Essays, Oxford 1968). Die deutsche Neuausgabe ist durch einen Beitrag der Frau des Autors, Tamara Deutscher, erweitert („Die Erziehung eines jüdischen Kindes“, S.159 ff.). Diesem Beitrag ist das Zitat, ein wörtlicher Bericht Isaac Deutschers über seine Kindheit einen Monat vor seinem Tod, entnommen.

⁶ G. Krojanker, Juden in der deutschen Literatur, Berlin 1922.

⁷ Margarete Susman, Wege des Zionismus, in: Frankfurter Zeitung vom 17. u. 19.9.1916, S.1-2.

⁸ Moritz Goldstein, Deutsch-jüdischer Parnas, in: Der Kunstwart, Jg.25, H.11, S.281-294.

⁹ Ernst Lissauer, Deutschtum und Judentum, in: Der Kunstwart, Jg.25, H.13, S.12.

¹⁰ Der Kunstwart, Jg.25, H.22, S.259.

¹¹ Ernst Bloch, Symbol: Die Juden (1912/13), in: E. B., Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze. Frankfurt 1964, S.140.

¹² Max Brod, Unsere Literaten und die Gemeinschaft, in: Der Jude, Jg.1, 1916/17, S.457-464.

¹³ Joseph Marcus, Blau-Weiß, in: Der Jude, Jg.1, 1916/17, S.563.

¹⁴ Vgl. Alfred Lemm, Groszstadtunkultur und Juden, in: Der Jude, Jg.1, 1916/17, S.319-326.

¹⁵ Gerhard Scholem, Jüdische Jugendbewegung, in: Der Jude, Jg.1, 1916/17, S.822-825.

¹⁶ Über katholisches Schrifttum im 20.Jahrhundert in Österreich vgl. Eugen Thurnher (Katholischer Geist in Österreich, Bregenz 1953), der unter „katholischem Geist“ freilich nur „das übergreifende Allgemeine, das Gemeinsame“, die stets variable Form der „religiösen Entscheidung“ versteht (S.10 ff.) und so – typisch für die Entstehungszeit der Studie – in Lage ist, auch Trakl, Musil, Lernet-Holenia, Fontana u.a. zu „katholisieren.“ Vgl. ferner Ernst Hanisch, Der katholische Literaturstreit, in: Der Modernismus. Hg. v. Erika Weinzierl. Graz – Wien – Köln 1974, S.125-160. Bernhard Doppler, Katholische Literatur und Literaturpolitik. Enrica von Handel-Mazzetti. Eine Fallstudie. Königstein 1980.

¹⁷ Über die „Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland“ informiert der gleichnamige Sammelband von verschiedenen historischen, religiösen und künstlerischen Gesichtspunkten aus (München 1927). Die Kontroverse zwischen Kralik und Muth wurde

weitergeführt in der von Friedrich Frhr. von Vogelsang herausgegebenen „Die Freistatt“ (Wien) von Josef L. Seifert und Alois Pichler (vgl. Die Freistatt, 1910/1911, Nr.11 ff).

¹⁸ Im 1.Heft kündigt Muth die Zeitschrift programmatisch an: ideal gesinnt, aber realistisch, nicht prinzipiell antimodern, aber mit dem Ziel, Kunst und Intellekt in anspruchsvoller Weise („Hochland“) katholisch zu fundieren. Weniger gegenüber der naturalistischen Moderne, sondern gegenüber der modernen „Nervenkunst“, gegenüber deren Solipsismus wird eine Grenze gezogen (K. M., Ein Vorwort zu ‚Hochland‘, in: Hochland Jg.1, Okt. 1903, S.1 ff.).

¹⁹ FS an A. Schnitzler vom 2.9.1912. Nachlass.

²⁰ Einen kurzen Überblick über Literaturbewegung und kath. Literaturbetrieb gibt Ernst Fischer, Literatur und Ideologie in Österreich 1918-1938, in: Int. Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 1 (Sonderheft), 1985, v.a. S.219 ff.

²¹ Richard v. Kralik, Ein Jahr katholischer Literaturbewegung, Regensburg 1910.

²² Vgl. R. v. Kralik, Die katholische Literaturbewegung der Gegenwart, Regensburg⁷1909, v.a. S. 110 ff u. 114. Die Schrift erfuhr innerhalb weniger Jahre neun Auflagen!

²³ A. Fuchs (1949), S.71.

²⁴ Wien. Geschichte der Kaiserstadt und ihrer Kultur. Hg. v. Richard Kralik u. Hans Schlittert, Wien 1912.

²⁵ Friedrich Schreyvogel, Katholische Literatur in Österreich, in: Der katholische Almanach. Hg. v. der Kath. Akademikergesellschaft in Oesterreich, Wien 1931, S.154 ff.

²⁶ Richard v. Kralik, Weltanschauung, Wien 1921, S.25.

²⁷ Joseph Graßl, Einzelnes zur Judenfrage, in: Hochland, Jg.17, Bd.1, S.195 ff.

²⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen Nadlers in dem genannten Sammelband über „Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland“ unter dem Titel „Hochlandkämpfe von Gestern und Morgen“ (ebd., v.a. S.67 ff.).

²⁹ Vgl. Klaus Müller-Salget, ‚Herkunft und Zukunft‘. Zur Wiederentdeckung des Judentums in den 20er Jahren, in: *Conditio Judaica* III. Hg. v. H.O. Horch u. H. Denkler, Tübingen 1993, S.260-277.

³⁰ Das ostjüdische Antlitz. Von A. Zweig zu zweiundfünfzig Zeichnungen von Hermann Struck. Wiesbaden 1988.

³¹ Arnold Zweig, Das neue Kanaan, Berlin 1925, Abschnitt 5 u. 10 unpaginiert. Vgl. dazu auch Sigrid Thielking, Auf dem Irrweg ins ‚Neue Kanaan‘? Palästina und der Zionismus im Werk A. Zweigs vor dem Exil. Frankfurt – Bern – New York – Paris 1990.

³² A. Zweig, Caliban oder Politik und Leidenschaft, Potsdam 1927, S.12 ff.

³³ Lion Feuchtwanger u. Arnold Zweig, Die Aufgabe des Judentums, Paris 1933, S.62.

³⁴ Manuel Wiznitzer, Er war ein Wanderer zwischen zwei Welten, in: Wilhelm v. Sternburg (Hg.), Arnold Zweig, Frankfurt 1987, S. 330. Vgl. dazu auch vom selben Autor: Arnold Zweig. Das Leben eines deutsch-jüdischen Schriftstellers. Königstein 1983.

³⁵ Alfred Döblin, Reise nach Polen, Olten 1968, S.250.

³⁶ A. Döblin, Unser Dasein, Olten und Freiburg 1964, S.366 u. 388.

³⁷ A. Döblin, Briefe, Olten u. Freiburg 1970, S.128 u. 138 ff.

³⁸ Lion Feuchtwanger, Der historische Prozeß der Juden, in: Gegen die Phrase vom Jüdischen Schädling, Prag 1933, S.354 u. 356.

³⁹ Lion Feuchtwanger, Nationalismus und Judentum (1933), in: L. F., *Centum opuscula*. Hg. v. W. Berndt, Rudolstadt 1956, S.479-499.

⁴⁰ Vgl. dazu Walter A. Berendsohn, Lion Feuchtwanger and Judaism, in: John M. Spalek (Hg.), L. Feuchtwanger, Los Angeles 1972, S.24-32.

⁴¹ Zit. Arie Wolf, L. Feuchtwanger und das Judentum, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, Nr.62, S.57.

⁴² J. Roth, Juden auf Wanderschaft, in: Werke Bd.3. Hg. v. Herm. Kesten, Köln 1976, S.293 ff.

⁴³ Joseph Roth, Der Neue Tag, Köln – Berlin 1970, S.213.

⁴⁴ Claudio Magris, Weit von wo Übers. von Jutta Prasse. Wien 1974, S.17.

- ⁴⁵ Vgl. Ingeborg Sültemeyer, *Das Frühwerk Joseph Roths 1915-1926*, Wien – Freiburg – Basel 1976, v.a. S.87 ff.
- ⁴⁶ Vgl. dazu vor allem das schöne Buch von Claudio Magris über Roth. Ferner David Bronsen, *Austrian versus Jew*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 18. 1973, S.224 f. Zu Roth biographisch Ders., *Joseph Roth. Eine Biographie*. München 1981.
- ⁴⁷ Marta Karlweis, *Jacob Wassermann*, Amsterdam 1935, S.110.
- ⁴⁸ Jacob Wassermann, *Deutscher und Jude*. Hg. v. Dierk Rodewald. Mit einem Geleitwort von Hilde Spiel. Heidelberg 1984, S. 11. Nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert.
- ⁴⁹ J. Wassermann, *Mein Weg . . .*, a.a.O., S.44.
- ⁵⁰ J. Wassermann, *Mein Weg . . .*, a.a.O., S.75.
- ⁵¹ J. Wassermann, „Doktor Kohn“, in: *Frankfurter Zeitung*, Nr.313 vom 12.11.1898, 2.Morgenblatt, S.1 ff. Vgl. auch ders., *Wiener Brief*, in: *Frankfurter Zeitung*, Nr.28 vom 28.1.1899, 2.Morgenblatt, S.1 f.
- ⁵² J. Wassermann, *Das Los der Juden* (1904), in: *Deutscher und Jude*, a.a.O., S.27.
- ⁵³ J. Wassermann, *Der Jude der Bestimmung. Ein Brief*. In: *Deutscher u. Jude*, a.a.O., S.132.
- ⁵⁴ J. Wassermann, *Zum Rasseproblem*, in: *Europäische Revue*, Jg.8 (1932), H.8, S.478.
- ⁵⁵ Alma Mahler-Werfel, *Mein Leben*, Frankfurt 1960, S.201.
- ⁵⁶ Zu den biographischen Zusammenhängen vgl. v.a. die wertvolle Monographie von Peter Stephan Jungk, *Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte*. Frankfurt 1987.
- ⁵⁷ F. Werfel, *Rede an die Arbeiter von Davos*, in: *F. W. Zwischen Oben und Unten. Aufsätze, Aphorismen, Tagebücher, Literarische Nachträge*. Hg. v. Adolf Klarmann. München – Wien ²1975, S.531-534.
- ⁵⁸ Max Brod, der Prager Zeitgenosse und kritische Diskussionspartner Werfels, hat in seiner Autobiographie, dessen Attitüde von Engagement und Desengagement recht treffend dargestellt. Mit seinen jungjüdischen Visionen konnte er bei Werfel nicht durchdringen. „Ihm schien es natürlich, daß alles auf Erden unglücklich und verfehlt zuing. Es hat keinen Sinn, hingegen einen Finger zu rühren. Sich so zu betätigen, hieß ihm: kleinlich sein, dem Utilitarismus huldigen, auch dann, wenn dies gleichsam unter der Maske des Altruismus geschah.“ Nach dem Krieg sah Brod, vor allem unter dem Einfluss Almas, Werfel „seiner Debilität und Mittelpunktlosigkeit tapfer und rauh zu Leibe“ rücken. Christliche Dogmatik auf Seiten Werfels hemmte jetzt aber mehr denn je, so Brod, dem Umgang miteinander (Max Brod, *mein Leben*, München o. J., S.49).
- ⁵⁹ F. Werfel, *Die christliche Sendung* (1917), in: *Zwischen Oben und Unten*, a.a.O., S.574.
- ⁶⁰ F. Werfel, *Können wir ohne Gottesglauben leben?* (1932), in: *Zwischen Oben und Unten*, a.a.O., S.63.
- ⁶¹ F. Werfel, *Theologumena* (1944), in: *Zwischen Oben und Unten*, a.a.O., S.112. Vgl. dazu auch F. W. *Interview über den Gottesglauben* (1932), in: *ebd.*, S.605 f.
- ⁶² Vgl. Werfels Vorrede zu der Sammlung von vier Essays „*Zwischen Oben und Unten*“, in: *Zwischen Oben und Unten*, a.a.O., S.14.
- ⁶³ Werfels „Frömmigkeit“ deutet Lionel Steiman psychologisch als Reaktion auf ein schlechtes Gewissen, das er auf Jugenderfahrungen im Verhältnis von religiöser Erfahrung in der Synagoge und erotischer Erfahrung zurückführt: „a pairing of sexual and religious feeling with filial guilt.“ Steiman spricht von Werfels „sense of unworthiness“, von einem „profound sense of nullity“ (L. S., *Franz Werfel. The Faith of an Exile*. Waterloo 1985, S.13).
- ⁶⁴ Zur Erläuterung dieser Fragen ist insbesondere auf zwei neuere Arbeiten von Lionel B. Steiman hingewiesen: *Werfel's Identity as Jew and Christian*, in: J. Strelka u. R. Weigel (Hg.), *Unser Fahrplan geht von Stern zu Stern*, Bern u.a., 1992, S.97-110 und *Werfel, Christianity and Antisemitism*, in: W. Nehring u. H. Wagener (Hg.), *F. Werfel im Exil*, Bonn – Berlin 1992, S.51-66.
- ⁶⁵ F. Werfel, *Theologumena*, a.a.O., S.150.
- ⁶⁶ Gunter E. Grimm, *Ein hartnäckiger Wanderer. Zur Rolle des Judentums im Werk Franz Werfels*, in: *Im Zeichen Hiobs*. Hg. v. G. E. Grimm u. H.-P. Bayerdörfer. Königstein 1985, v.a. S.266 ff.

⁶⁷ Lionel Steiman (1985) nennt dies eine implizite theologische Rechtfertigung jüdischer Leidensgeschichte bei Werfel.

⁶⁸ Vgl. dazu vor allem F. Werfel, Israel, der fleischliche Zeuge der Offenbarung, in: Zwischen Oben und Unten, a.a.O., S.614 ff. und den Brief Werfels an den Erzbischof Rummel von New Orleans vom 27.10.1942, in: ebd., S.892 f.

⁶⁹ Vgl. F. Werfel, Theologumena, a.a.O., S.150.

⁷⁰ F. Werfel, Das Geschenk Israels an die Menschheit, in: Zwischen Oben und Unten, a.a.O., S.322 ff. Vgl. ebenso F. W., Mein Glaubensbekenntnis (My Confession of Faith), ebd., S.887 ff.

⁷¹ F. Werfel, Theologumena, a.a.O., S.161.

7.2. Juden in der ersten österreichischen Republik

Es gab, so erinnert sich Felix Salten in seiner Gedenkrede für Herzl von 1929, vor dem Krieg ein kleines Wirtshaus in der Rote Sterngasse, das sich Edelhofers Volksorpheum nannte. Dort traten ostjüdische Volkssänger auf, unter ihnen eine Frau mit einem Lied, das dem Wiener Bürgermeister Lueger tödliche Krankheit und Erblinden voraussagte. Das Publikum, es bestand stets gemischt aus Christen und Juden, applaudierte der Sängerin frenetisch. Der Kapellmeister des Orchesters, so stellte sich heraus, war ein rassereiner Arier und Mitarbeiter an einem wütenden Antisemitenblatt. „Beinahe herzlich“, so Salten, sprach er ihn als „Herr Kollege“ an. „Wie seltsam“ fährt er fort, „war diese Wienerstadt, wo feindliche Gesinnungen so friedlich sich miteinander mengten, wo kein Mensch politische Programme wichtig zu nehmen schien, wo die Gegner ebenso bereit waren, einander zu umarmen, wie einander die Schädel einzuschlagen.“ Saltens Erinnerung soll den zum Gedenken an Herzl Versammelten den Wandel der Zeiten verdeutlichen.

1918, in der Geburtsstunde der neuen Epoche, bestanden unter den jüdischen Schriftstellern Österreichs höchst divergente Meinungen über das was beendet war und das was bevorstand.

„Gegen diese Übermacht an berittener Polizei sind wir heute noch zu schwach!“ rief F r a n z W e r f e l der ihn umringenden Menge zu. Bald jedoch, versicherte der Achtundzwanzigjährige und schwang mit opernhafter Dramatik seinen Hut, würde das Proletariat lawinengleich auf jene Herren herniederschmettern, die es heute noch ausbeuteten: ‚Dann werden wir auch diese Geldpaläste besitzen!‘ schrie er und wies hinter sich, auf das mächtige Gebäude des Bankvereins.“¹

Begeisterte Revolutionsstimmung im Herbst 1918 in Wien, die sich freilich nicht auf jeden übertrug. „Wir aber sind Allerletzte“ heißt es, ein Fazit ihrer skeptischen Überlegungen ziehend, in dem für die Zeit nach 1918 so aufschlussreichen Briefwechsel zwischen H o f m a n n s t h a l und C a r l J a k o b B u r c k h a r d t.²

O t t o S t o e ß l, prominenter Kritiker und „Bundesgenosse“ von Kraus, reagiert bürgerlich-konservativ, fast zynisch. „Gesindel“ herrsche jetzt in Österreichs Politik, so in einem Brief an Paul Ernst 1919. Er spricht von „Weltuntergang“ und der bodenlosen Gemeinheit der Menschen. „Man kann einander nicht besuchen, kein Gasthaus eignet sich zu einer einfachsten Geselligkeit, die Menschen stieren einander an wie frierende und entgeisterte Tiere.“³

S c h n i t z l e r bleibt gegenüber Revolutionsstimmung wie Revolutionsfurcht der alte; skeptisch und reserviert gegenüber beidem. Um ihn herum sprach man in diesen Oktober- und Novembertagen 1918 unablässig von „Politischem“, von bevorstehenden Pogromen gar – im Cottage sollten sie beginnen, Salten hatte sich bei höchsten Beamten über die Sicherheitslage erkundigt und die schien ihm prekär genug; er verließ eine Zeitlang sein Haus und bezog in ungefährdeten Gegenden Unterkunft. Schnitzler reagierte in besonderer Betrachtung des Wienertums, gerade gegenüber derartigen Beunruhigungen gelassen und ironisch. Er berichtet am 3.11. im Tagebuch über eine von einem Informanten selbst erlebte Geschichte:

„Aus dem Anstandsort Schwarzenbergplatz tritt, noch mit der Ordnung der Toilette beschäftigt, ein Bürger – in dem Moment kommt eine Schar mit rother Fahne vorüber. Der Bürger . . . ganz paff – Ja, was is denn –? Ein anderer zu ihm: Ja, sehns des nicht? Umsturz is! – Der erste (immer ordnend): Was is –? Umsturz? – Der andre: Na ja. Umsturz halt – mehr waß i a net. Schönherr folgert daraus, dass in Wien kein Boden für Bolschewikismus! –“

So ganz unbedenklich wird Schnitzler aber dennoch die Unruhe nicht erschienen sein. Ein paar Tage zuvor (19.10.1918) notiert er ins Tagebuch, was ihm die kleine Näema Beer-Hofmann erzählte: „Kinder mit Ruthen, am Türkenschanzpark, im Takt schlagend: ‚Noch ein Jud – noch ein Jud!‘.“

Auf ein besonderes Handikap der Wiener Revolution wies aber schon J o s e p h R o t h, Chronist dieser Jahre im „Neuen Tag“, hin. Neben ihrem metaphysischen Elend, dem „Antialkoholismus dieser Revolution“, bemängelte er zuviel Rationales an ihr, zuviel Unelitäres und vor allem leider: allzu viele Juden. –⁴

Von Juden in der ersten österreichischen Republik zu sprechen, kann, so allgemein formuliert, zumindest zweierlei bedeuten: das Verhältnis, das die nichtjüdische Umwelt den Juden gegenüber einnahm und, zweitens, das Verhältnis, das Juden untereinander pflegten. Letzteres, so wird zu sehen sein, war nicht unabhängig von ersterem.

7.2.1. Zentren judenkritischer Agitation

Als exemplarische deutsch-österreichische Bürger eines multinationalen Reichs fühlten sich die jüdischen Mitbürger bei deren monarchischen Oberhaupt in guter Obhut. Durch ihn vor allem, der in antisemitischen Hetzrunden bisweilen der „Judenkaiser“ genannt wurde, fühlten sie sich geschützt gegenüber den Nachstellungen vor allem des kleinbürgerlichen Antisemitismus.⁵ Zudem (vgl. 2.2.1.) verlor auch diese eifernde Judenphobie in den Jahren nach 1900 allmählich an Unterhaltungswert, und 1910, als Lueger starb, war ihr Selbstbewusstsein und ihre Stimulationsfähigkeit weiter gemindert. Dass die Sozialdemokraten die Herrschaft im Rathaus übernahmen, bestärkte die Juden zusätzlich in ihrem Zukunftsoptimismus. Auch die kurze Phase sozialistischer Revolutionsstimmung am Ende des Krieges schien eine judenfreundlichere Zukunft zu verheißen. Es gab gerade in dieser historischen Phase nach 1918 vor allem unter jüdischen Intellektuellen in Österreich nicht nur solche, die dem untergegangenen Vielvölkerstaat und einem „habsburgischen Mythos“ nachtrauerten, die, wie Nikolaus Vielmetti⁶ hervorhebt, zum Chronisten der „Welt von Gestern“ wurden, sondern auch solche, die mit prophetischer Zuversicht auf neue Entwicklungen auch für das Judentum hofften.⁷ Juden, zunächst so generell gesagt, standen loyal auch zu diesem neuen Staat.

Die politische und gesellschaftliche Stellung von Juden hat sich bald nach 1918 aber markant verändert.⁸ Tatsächlich war ihre Integration in die Gesellschaft ja auch 1914, trotz aller epochalen Fortschritte, nicht vollständig vollzogen. Die Kriegszensur, die öffentlichen antijüdischen Attacken Einhalt geboten hatte, war aufgehoben, in den Streiks im Januar 1918 schon waren ihre Parolen wieder zu hören.

Sie steigerten sich in den vielfach aufgelegten Schriften des Grazers Karl Paumgarten (recte Dr. Karl Huffnagl, Reg.- Rat) etwa zu einem Rassenantisemitismus, der den Juden als „materialistisches Tier“, als „Parasit“, Juden als „moralisch minderwertigste Rasse“ diffamierte.⁹ Aber auch weniger aufgeregte Agitatoren beriefen sich mit Objektivitätsanspruch auf eine Rassentheorie, die Juden „Frechheit, die Sprachbeherrschung und das Vorwiegen des Intellekts“ zuschrieb; der Intellekt als „Spitzfindigkeit“ garantiere ihren überall erkennbare, nicht mehr hinnehmbare wirtschaftlichen Überlegenheit, so

Georg Glockemeier. Er habe nach 1914 wesentlich zugenommen. „Das gesamte Dichten und Trachten der Juden kreist um Geschäft und Geldverdienen“; um „Einheimsen.“

„In der Hauptgeschäftsstraße Wiens, der Mariahilferstraße bis zum Gürtel“, so Glockemeier, „hatten die Juden vor dem Kriege rund 30% der Geschäfte inne, heute zirka 60%. Legt man die Frontlänge der Geschäfte zugrunde, so sind heute rund 80 bis 90% der Mariahilferstraße jüdisch.“

Die Agitation gegen den jüdischen Kriegsgewinnler war im übrigen auch ein Leitmotiv der Kritik in der „Fackel“ nach Kriegsende. 80% der österreichischen Presse, so versucht Glockemeier mit statistischen Zahlen zu belegen, werde von Juden gemacht. Juden sind für ihn Protagonisten der Modernisierung als Konjunktur des kapitalistischen Schachergeistes. Als sinnvolle Lösung des Judenproblems plädiert Glockemeier 1936 für den revisionistischen Zionismus und, dunkel, für eine Lösung, „die durch die tatsächliche Entwicklung des letzten Jahrzehnts gleichsam vorgezeichnet wird.“¹⁰

Den Kaiser gabs nicht mehr, der seine Hand über die Juden hielt. Juden waren verstrickt in das aufgewühlte, unter „Geburtstrauma“ und „Reduktionsschock“ (N. Leser) stehende Leben eines noch ungeordneten Kleinstaates, dessen Querelen und Turbulenzen – „der Staat, den keiner wollte“, lautete das Schlagwort – auch jetzt wieder die alte Skepsis, Feindseligkeit, Diskriminierung gegenüber den Juden entquoll. Charakteristisch aber jetzt, gegenüber a l l e n Juden. Richtete sich die von Lueger repräsentierte Abneigung gegen Juden vor allem gegen die Börsen- und Preßjuden, so wurden derlei Unterschiede jetzt kaum mehr gemacht; alle traf es: reiche, arme, Assimilanten, Zionisten, Orthodoxe, Marxisten.

Die Verordnung zur Volkszählung 1923 forderte Angaben darüber, welcher Volkszugehörigkeit und Rasse jemand sei, ob Arier oder Semit.¹¹ Der „Sommerfrischenantisemitismus“ erlebte nach 1918 eine wahre Blüte. Eine Reihe tirolischer, salzburgischer und steirischer Ferienorte empfahl sich als „Judenrein“; ein Menetekel, in der liberalen Presse häufig karikiert. Auch im Alltag, auf der Gasse wurde der unterscheidende Blick wohl schärfer. Ludwig Hirschfeld („Was nicht im Baedeker steht“) berichtet, dass die erste Frage, die einem Stadtführer in Wien gestellt wurde, diese war: „Ist es ein Jude?“¹² Kleidung, Anatomie, Sprache wurden zu erkennbar registrierten, reaktionsbildenden Merkmalen. Martin Freud, der älteste Sohn des berühmten Vaters, berichtet von einem Spaziergang mit seiner Tante Dolfi (Adolfine), Freuds jüngste Schwester. Sie gehen in Wien an einem normal und unauffällig erscheinenden Mann vorbei, da fasst die Tante ihn am Arm: „Hast Du gehört, was dieser Mann gesagt hat? Er hat mich eine schmutzige, stinkende Jüdin genannt und gesagt, es sei Zeit, daß wir alle getötet würden.“¹³ – 1925 erregte der Mord an dem Schriftsteller Hugo Bettauer großes Aufsehen – der prominente Germanist Josef Nadler rechtfertigte die Tat –, und 1925 war auch der XIV. Internationale Zionistenkongress in Wien Anlass zu heftigen antisemitischen Kundgebungen. Nach Milderungen in einigen Jahren entwickelten sie sich ab Ende der 20er Jahre zu neuen Höhepunkten.¹⁴ Leicht konnte sich die Demagogie gegenüber jüdischen Kriegsgewinnlern nach 1918 zudem populär machen mit dem Hinweis etwa auf Juden wie Otto Bauer, die die Verträge von St. Germain vorzubereiten hatten. „Der Zusammenbruch ein Werk der sozialdemokratischen Führer“, so hetzte Karl Paumgarten, fett gedruckt, in seinen Broschüren gegen diese auch als „Protektoren der Schieberjünglinge“, der Juden.¹⁵ Vor allem aber: Der Liberalismus, die gleichsam natürlich ideologische und politische Heimat und Schutzmacht der Juden, war gespalten und nahezu bedeutungslos geworden; jüdische Kandidaten waren auf seinen Wählerlisten nicht mehr gern gesehen, um ein deutschnational sympathisierendes Wählerklientel nicht

685

zu verprellen. Juden waren damit, das jüdische Bürgertum insbesondere natürlich, politisch heimatlos.¹⁶ Charakteristisch dafür ist die relativ geringe Wahlbeteiligung von Juden gerade in der Inneren Stadt bei Wahlen in den 20er Jahren.¹⁷

Jene Skepsis und Feindseligkeit gegenüber Juden, die in den ungeordneten Verhältnissen nach 1918 wieder aufgeführt wurde, war besonders lautstark und aggressiv natürlich von Seiten der völkischen und pangermanischen Gruppierungen geschürt.¹⁸ Der altbewährte Judenriecher Ottokar Stauf von der March veröffentlichte 1921 auf über 200 Seiten eine Zitatsammlung über das „Schmarotzervolk“ unter anderem auch mit Urteilen von Otto Weininger und Karl Kraus. Deshalb, so Stauf, sei der Begriff Antisemitismus für seine Haltung zum Judentum auch ganz abwegig. Das Buch solle „zur reinlichen Scheidung zwischen dem grobstofflichen, grobsinnlichen, zersetzenden Schmarotzergeiste des Judentums und dem weltumspannenden Adlergeiste des Ariertums“ führen.¹⁹ Und es blieb im ideologischen Juden Hass gerade dieser Gruppierungen auch nicht beim „Antisemitismus des Wortes.“ Karl Hermann Wolf, alter Kämpfer in der völkischen Politik, rief 1923 vor Tausenden von Anhängern in Wien dazu auf, „jetzt endlich vom theoretischen zum praktischen Antisemitismus überzugehen.“²⁰

Viel wirksamer und gleichsam bodenständiger als solche wahnhaft fixierte Propaganda war der Antisemitismus der christlich-sozialen Partei, die sich jetzt von den Provinzen aus gegen das „rote“, verjudete Wien und gegen die „Proletenrepublik“ mit neuer Kraft formierte. Die christlich-soziale Partei vertrat, vor allem was die Verhältnisse in Wien angeht, zu einem wesentlichen Teil die Interessen und das in Frage gestellte Selbstbewusstsein derer, die zu den Verlierern des Kriegs in besonderer Weise zählten. Die relevante Gruppe der Hausbesitzer, die wegen der Mietzinskontrolle der Regierung um einen wesentlichen Teil ihrer Einkünfte beraubt war; die freiberuflich Tätigen und die Staatsbeamten, deren Einkünfte unter dem Währungsverfall drastisch litten und nicht minder ihr im alten System hohes gesellschaftliches Ansehen. Neben ihnen sahen diese Gruppen die Arbeiterklasse aufsteigen, die ihnen solange inferior erschien und sie sahen Spekulationsgewinner und Schieber schnell reich werden. Hier wie dort sah christlich konservatives Bauern- und Kleinbürgertum vor allem Juden am Werk, so dass die abstrusesten und anachronischsten antijüdischen Stereotype wieder Zustimmung fanden. Die wüste Agitation der Hetzkapläne von der Art Joseph Scheichers, die um die Jahrhundertwende von einem judenfreien Wien im Jahre 1920 geträumt hatten²¹, fand, demokratisch losgelassen, neuerlich und in großer Zahl christlich und sozial denkende Sympathisanten. Wolfgang Häusler spricht fast von einem „antisemitischen ‚Wettbewerb‘“ in den Parteiprogrammen der christlich-sozialen und der völkischen und nationalsozialistischen Parteien. Ihre Versuche richteten sich vor allem darauf, Juden aus dem Deutschtum, aus der deutschen Sprach- und Kulturgemeinschaft als „volksfremd“ auszuschließen, zumindest einem strengen Proporz zu unterwerfen. In Ignaz Seipels christlich-konservativer Gesinnung repräsentiert „das Judentum“ das „mobile Großkapital“ und darin „eine Klasse.“²² Deren Geist infiltriert unwiderstehlich alle Institutionen des öffentlichen Lebens und zernagt und zerstört schließlich unausweichlich auch „die Felsen des Volkstums.“ Darum plädiert die prägende Figur christlich-sozialer Politik in der Nachkriegszeit dafür, dass „wir uns national ganz gründlich von den Juden scheiden“ müssen; er tritt ein für Proporze in der Zulassung für Juden zu höheren Bildungsanstalten und für öffentliche Ämter. Rührig war hierin insbesondere der Arbeiterflügel der Partei um Leopold Kunschak, in dessen religiös motivierter Propaganda, Juden als Wegbereiter von Sozialismus und Kommunismus erschienen. Antisemitismus und polemische Taktik war es zugleich, wenn Kunschak in der

686

Sozialdemokratie zwischen reinen Gewerkschaftern, zumeist Ariern, und „Nur - Politikern“, dem „akademischen Klüngel“, zumeist Juden, unterschied.²³ Die Spannweite des Antisemitismus aus Überzeugungen christlich-sozialer Weltanschauung und Politik war freilich groß. So veröffentlichte etwa Emmerich Czermak, Sudetendeutscher und christlich-sozialer Minister mit dem jüdisch-nationalen Schriftsteller Oskar Karbach gemeinsam eine Schrift in zwei Teilen zur „Ordnung in der Judenfrage.“ Deutlich werden hier erneut die Optionen des christlich-sozialen Antisemitismus hinsichtlich des jüdisch Nationalismus in Palästina. Czermaks Antisemitismus beruht auf der Verteidigung von „Grundelementen des Volkstums“, auf ständestaatlichen Vorstellungen von dem „g e s u n d (e n), o r g a n i s c h g e g l i e d e r t e (n) V o l k.“ Der Liberalismus, die jüdische Assimilation und der Marxismus propagierten dagegen Vorstellungen von einer „wurzellosen Menschheit.“ Juden seien hier – und in der Sozialdemokratie – vorherrschend aktiv. Respekt und Schutz, so Czermak, verdiene die Religion und das Volk der Juden, aber: „seine Gefühle, seine Einstellung zu unserem Volk, zu unserem Vaterland sind doch anders als die unseren.“ Loyalität zum Staat sei von Juden zu fordern, „führen wollen wir ihn selbst.“²⁴ Eine extreme Form der christlich-sozialen Judenfeindschaft vertraten etwa Anton Orel und Joseph Eberle; an Zeitschriften vor allem „Das neue Reich“ und „Schönere Zukunft.“ Eberles christlich-konservativer und aristokratischer Antikapitalismus sah die Presse vor allem verantwortlich für nahezu alle Defekte des modernen Lebens, auch für den Krieg, der „von der Entente durch die Presse gewonnen“ wurde. Der Journalistenstand sei unter allem geistigen Niveau, die Arbeit für die Presse gelte „in weiten Kreisen der Gebildeten für unfair.“ Es folgt der naheliegende, traditionelle Bezug zum Judentum, hier freilich schon in dem Vokabular totalitärer Ideologie aus „christlicher“ Verantwortung, die Juden für alle Erscheinungen von moderner „Unkultur“ haftbar machte. In dessen Händen befänden sich 90% der Presse; deren „Sensualismus“, „Materialismus“ verdanke sich „jüdischer Inspiration.“ Als Kronzeugen erscheinen dem vielgelesenen Autor Chamberlain, Treitschke . . . und Karl Kraus.²⁵ Orel betrachtete die österreichische Republik als „Judenrepublik“, in der Juden die wirklichen Regenten seien. Dies ließ ihn z.T. auch in Distanz zur christlich-sozialen Partei und zur Kirchenleitung treten. Seine Argumentation ist sowohl theologisch wie rasstheoretisch und von konservativer Sozialkritik geprägt. Der Judentum gilt ihm als Vertretung der „Sinnenkultur“ und der „Diesseitsgesinnung“, Juden seien die „historisch berufensten Vertreter des Kapitalismus.“ Das abtrünnige Gottesvolk habe sich dem „Fürsten dieser Welt“ zugewandt, dem „Gott Mammon.“ Es ist nur noch ein kleiner Schritt von Orels mit der Druckerlaubnis des Erzbischöflichen Ordinariates versehenen Schriften zu der faschistischen Propaganda. Juden können, so Orel, „in Gemeinschaft und Kultur der Christen nur auf die Gefahr der Vergiftung und der Zersetzung hin zugelassen werden.“²⁶ Mephistopheles sei nicht anders als nur „mit einem j ü d i s c h e n G e s i c h t darstellbar.“

Der christlich-soziale Antisemitismus fand schon seit der Zeit Luegers Unterstützung vor allem in den mittleren und unteren Schichten des Klerus. Auch die Amtskirche und das Kirchenvolk war nach 1918 selbstverständlich mithineingerissen in die giftigen ideologischen Auseinandersetzungen der instabilen neuen Demokratie. Das was diese selber aus ihrem Prinzip und nicht nur aus ihren Prozeduren heraus an traditionellen Werten des Volkes in Frage stellte und der Kritik aussetzte, traf auch die Autorität der Kirchenhierarchie und Legitimationsprinzipien einer als katholisch sich verstehenden Gesellschaft. Die Kritik an Liberalisierung und Individualisierung war die naheliegende kirchliche Reaktion²⁷; eine Reaktion nicht eigentlich nur kirchlicherseits, sondern ein Leitmotiv der antijüdischen Polemik überhaupt.²⁸ In die kritische

Auseinandersetzung um diese Tendenzen, um die Infragestellung traditioneller Werte überhaupt, zu denen natürlich auch die der fortschreitenden Kapitalisierung des Wirtschaftslebens gehörte, waren Juden für das christlich-konservative Bewusstsein gleichsam per Definition involviert. Die quasitheologische Motivation der Judenfeindschaft wird hier durch die sozioökonomische ergänzt. Juden gelten im religiösen Vorurteil eben nicht nur als verstockte Opponenten der Christuslehre, sondern auch rationalistisch desintegrierend, zugleich als atheistisch und sozialistisch wie als geschäftemacherisch schlau. Zwar wurden in kirchlichen Stellungnahmen Diskriminierung und Pogrom abgelehnt, was davon geschehen war aber bagatellisiert und als verständliche Reaktion des von Juden bedrückten Christenvolks dargestellt. Gründlich hat die Propaganda aber nach einem Stop der jüdischen Assimilation, nach einer Separierung der Judentum von dem deutschen Kulturleben etwa an Schulen und Universitäten, nach Boykottaufrufen gegen jüdische Geschäftsleute – eine Indoktrination, die vor allem in der Vielzahl katholischer Vereine betrieben wurde – der unbekümmerten Akzeptanz schließlich des NS-Unterdrückungsapparates gegenüber Juden vorgearbeitet. Anton Staudinger nennt in diesem Sinne den katholischen Antisemitismus eine „Vermittlungsideologie.“²⁹ Die prominenteste antijüdische Proklamation des österreichischen Episkopats, das sich in seinen antijüdischen Stellungnahmen eher zurückhielt, war der Hirtenbrief des Linzer Bischofs Gföllner vom 21.1.1933. Obwohl er den Rassenantisemitismus zurückweist, liefert der Bischof dem antijüdischen Ressentiment dennoch genug gutes geistliches Gewissen:

„Zweifellos üben viele gottentfremdete Juden einen überaus schädlichen Einfluß auf fast allen Gebieten des modernen Kulturlebens aus. Wirtschaft und Handel, Geschäft und Konkurrenz, Advokatur und Heilpraxis, soziale und politische Umwälzungen sind vielfach durchsetzt und zersetzt von materialistischen und liberalen Grundsätzen, die vorwiegend vom Judentum stammen. Presse und Inserate, Theater und Kino sind häufig erfüllt von frivolen Tendenzen, die die christliche Volksseele bis ins Innerste vergiften und die ebenso vorwiegend vom Judentum genährt und verbreitet werden. Das entartete Judentum in Verbindung mit der Weltfreimaurerei ist auch vorwiegend Träger des mammonistischen Kapitalismus und vorwiegend Begründer und Apostel des Sozialismus und Kommunismus, der Vorboten und Schrittmacher des Bolschewismus.

Diesen schädlichen Einfluß des Judentums zu bekämpfen und zu brechen, ist nicht nur gutes Recht, sondern strenge Gewissenspflicht eines jeden überzeugten Christen und es wäre nur zu wünschen, daß auf arischer und christlicher Seite diese Gefahren und Schädigungen durch den jüdischen Geist noch mehr gewürdigt und nachhaltiger bekämpft und nicht offen oder versteckt gar nachgeahmt und gefördert würden.“³⁰

Die Äußerungen des Bischofs lösten einen Protest der „Union österreichischer Juden“ aus, darauf antwortete in der „Schöneren Zukunft“ ein Dr. F. Sievering, der Gföllner unterstützte und dessen Anklagen in Munition für die politische Agitation ummünzte: „Oesterreich ist wohl das verjudetste aller deutschen Länder.“³¹ Diesem wie einer Vielzahl anderer antisemitischer Broschürenschrreiber aus „christlicher“ Überzeugung trat die Kirchenhierarchie kaum wirksam entgegen und ließ derart dem wüsten antijüdischen Ressentiment im braven Kirchengewissen seinen Lauf.

Innerhalb studentischer Vereine und an der Universität war der Antisemitismus besonders rührig; „bürgerlicher“ und traditionsverbrämter in den Turn-, Schützen- und Alpenvereinen. Der „Antisemitenbummel“ am Franz-Josef-Kai, meist samstags und zu

Beginn des Semester, gehörte zu den besonders auffälligen und fast schon verpflichtenden Turnieren von schlagkräftigen Judenhassern unter den Studenten und jüdischen, zumeist zionistischen Kommilitonen. Die Universitätsleitung war nicht unparteiisch: Rektor Diener sprach unmissverständlich von der „Levantisierung Wiens.“ Darüber schreibt John Haag:

„To be a democrat, pacifist or Socialist (let alone a Jew) at the University of Vienna in the year 1919-33 meant accepting a vogelfrei status; neither professors, nor other Students, nor the Rector itself would lift a finger to protect such individuals from the periodic attacks by the völkisch rowdies of the Deutsche Studentenschaft.“³²

Jüdischen Studenten half wenig ihr ernsthaft begeistert inszeniertes deutschburschenschaftliches Gehabe. Robert Neumann gehörte, auch schon 1915 als Gymnasiast, einer deutschliberalen schlagenden Verbindung an; fast nur Juden. Diese jungen Leute, so Neumann, „adoptierten sogenannte Couleurnamen – nicht mehr Kohn oder Neumann, sondern Rüdiger oder Beowulf.“ Protokolle eines Duells wurden von Sekundanten so unterfertigt: „Sigmund Kohn Beowulfus Suevial XXX.“³³ Deutsche Studenten sahen in den auf Zweikampf erpichten jüdischen Sigurds und Theoderichs, so Neumann, nur eine zusätzliche Provokation. Richard Thieberger, 1913 in Wien geboren, bemerkte an der Schule wenig von Antisemitismus; umso mehr an der Universität. Auf dem Immatrikulationsformular wurde schon neben der „Staatsbürgerschaft“ nach der „Volkszugehörigkeit“ gefragt.

„Ein österreichisches Volk gab es für diese Leute bereits im Jahr 1931 nicht. Nur ‚deutsch‘ ‚serbisch‘, ‚ungarisch‘, ‚jüdisch‘ usw. waren zulässige Eintragungen. ‚So also geht es hier zu‘, dachte ich. Nun wußte ich, was der sogenannte ‚akademische Boden‘ in Österreich zu bedeuten hatte. Meine späteren Erfahrungen sollten das nur bestätigen. Der ‚akademischen Freiheiten‘ für einen Teil der Studenten alles andere denn Freiheit bedeuteten. Von Zeit zu Zeit – und immer öfter – wurde eine Hörsaaltür aufgerissen und eine Horde von Schlagwaffen schwingenden Rowdys grölte: ‚Juden hinaus!‘ Eines Tages – ich erinnere mich lebhaft daran – wurde eine Vorlesung Josef Nadlers auf diese Weise unterbrochen. Der als nationalistisch bekannte Literaturhistoriker, der kaum größer als Napoleon war, stand mit bebenden Nasenflügeln am Katheder. Einen solchen Einbruch in sein Reich konnte er auch von Gesinnungsgenossen nicht dulden; er unterschied zwischen Ansichten und Methoden. So schrie er zurück: ‚Das deutsche Volk ist durch die Arbeit groß geworden!‘ Vor einer auch von ihnen anerkannten Autorität wie Nadler mußten die Ruhestörer wenigstens für den Augenblick kapitulieren. Nachdem Josef Nadler seine Vorlesung beendet hatte und seine Autorität nicht mehr gefährdet war, verließ er den Hörsaal und überließ ihn bedenkenlos seinen rüden Gesinnungsgenossen, die ihre Judenhatz nun unbehelligt vornehmen konnten. Oh, hochheiliger akademischer Boden!“³⁴

Zwischen 10.00 Uhr und 12.00 Uhr, schreibt Thieberger weiter, während der Hauptvorlesungen war „der Besuch der Universität besonders bedenklich.“ Die Veranstaltungsstörungen und Schlägereien wurden so bedenklich – auch im Ausland wurde das negativ bemerkt –, dass doch noch die Polizei die akademische Freiheit in der notdürftigsten Weise schützen musste.

Was an politischen Alternativen innerhalb des neu sich bildenden Parteienspektrums in der Republik Österreich sich bot, war für die jüdischen Wähler nirgendwo ganz unproblematisch. Weit mehr als die Hälfte der jüdischen Bevölkerung in Wien wählte jetzt sozialdemokratisch. In sozialistischen Zirkeln waren Juden zweifellos

überrepräsentiert. 90% der Redakteure der „Arbeiter-Zeitung“ waren Juden (Pauley). Zweifellos war die SDP (SPÖ) am wenigsten antisemitisch, wenn auch in ihren propagandistischen Aktivitäten zeitweise auch nicht frei davon. Ihr Programm ließ aber auch keinen Platz etwa für einen Religionszionismus oder jüdischen Nationalismus. Der sozialdemokratische Wiener Bürgermeister Seitz etwa sagte eine Teilnahme am 15. Zionistenkongress in Wien ab, weil er an einer konfessionellen(!) Veranstaltung nicht teilnehmen wollte. Grundüberzeugung sozialistischer Gesellschaftstheorie war es traditionell, dass die Verwirklichung des Sozialismus auch die Judenfrage löse. Der Zionismus war also beschränkt und überflüssig.³⁵ Die weltanschauliche Position der Partei war selbstverständlich assimilativen Voraussetzungen näher als zionistischen. Dass sie sich der mehrheitlichen Unterstützung der jüdischen Bevölkerung sicher sein konnte, zog ihr dann auch schnell das polemische Etikett der „Judenschutztruppe“, der „Judensoci“ (J. Scheicher) zu. Eine Bezeichnung, die sie fürchtete, und sie tat darum wenig, um den bösen Ruf, der ihr auch wegen der führenden Tätigkeit einer Reihe von Juden innerhalb der Partei anhing, nicht zu auffällig zu bestätigen.³⁶ Otto Bauers Analysen der revolutionären Veränderungen nach 1918 greifen wiederholt durchaus antisemitische Schlagworte auch aus der Marx - Engelschen Tradition sozialistischer Theorie auf, etwa wenn er die „neuen Reichen“, die „neue Bourgeoisie“ als Profiteure der Geldentwertungskongunktur mit der „recht gemeinen, recht schmutzigen, recht jüdischen Bourgeoisie“ – so zitiert er Engels von 1848 – z.T. identifiziert. „Landfremde, kulturell tiefstehende Elemente“ hätten aus der Umbruchssituation in Österreich, aus der Pauperisierung des bodenständigen Mittelstandes Nutzen gezogen; er führt die galizische Massenimmigration an und den Geschäftsgeist ungarischer Juden.³⁷ Im Dienst jener zum großen Teil „jüdischen Großbourgeoisie“ sah Bauer „die ganze Finanz-, Steuer-, Wirtschaftspolitik der Christlichsozialen und der Deutschnationalen stehen.“ Die Funktion von deren Antisemitismus habe sich reaktionär gegenüber jenem der Luegerzeit verändert, die die Großbourgeoisie damit schwächen wollte. Heute – 1924 – diene der Antisemitismus als Parole gegen die Sozialdemokratie, und „der jüdische Kapitalist bezahlt gern die Druckkosten antisemitischer Wahlflugblätter, um die Sozialdemokratie zu schwächen“, so Bauer in einer im Verlag der Wiener Volksbuchhandlung erschienenen Broschüre.³⁸ Das bürgerliche Judentum, zumindest Teile eines nostalgisch rückwärtsgewandten Judentums – und des patriotische Bürgertums überhaupt – provozierten Bauers recht dogmatische Analysen zusätzlich noch mit der Denunzierung des „Herrschaftsapparat(s) des Absolutismus“, der den Weltkrieg ausgelöst habe und, Gott sei Dank, auf den Schlachtfeldern zerschmettert worden sei. Dass allerdings, so Robert S. Wistrich, die Parteiführung der Sozialdemokraten „mit dem Anwachsen des Phänomens liebäugelte oder sogar dazu beitrug“, dass der Antisemitismus in der Arbeiterbewegung nur nicht „aktiviert“ wurde, ist eine wohl zu weit gehende Formulierung.³⁹ Gerade die theoretisch-dogmatische Funktion, die der sozialistische Determinismus dem Antisemitismus in der Verfallsgeschichte der bürgerliche Gesellschaft zuerkannte, ließ eine tiefer emotionale und irrational-rassistische Verwurzelung des Ressentiments nicht zu und darum auch nicht eine gewalttätige „Aktivierung.“ Als Agitationsmittel verwandt, z.T. bedenkenlos und mit wenig Vorausschau für seine verheerende Konsequenz, wurde das antijüdische Vorurteil in der politischen Propaganda – nicht der Programmatik – der Sozialdemokratie aber durchaus.

Das jüdische Bürgertum konnte so selbstverständlich und mit Überzeugung darum auch in der Sozialdemokratie sich nicht zuhause fühlen. Es war, wie dies im einleitenden Kapitel dargestellt worden ist, besonders betroffen von dem Verfall des Liberalismus als geschlossene und wirksame politische Kraft, der bürgerliche Juden ja noch da zugehörig sich fühlten, wo sie wie die Angehörigen der „Österreichisch-

Israelitischen Union“ des Rabbi Bloch die liberale Schlappeheit in der Bekämpfung des Antisemitismus angriffen.⁴⁰ Heimatlos war das bürgerliche Judentum insbesondere deshalb, weil es seinen Grundüberzeugungen nach liberalkonservativ blieb, sozialistischer Ideologie misstrauen musste, dennoch aber nur in und von der sozialistischen Partei geduldet wurde, weil eine deutschnationale und christlichsoziale Option wegen deren heftiger antijüdischer Agitation kaum in Frage kam. Das wussten auch die Sozialisten. Ihre soziale und ökonomische Kritik hatte darum manche Wendung vor allem gegen die jüdische Großbourgeoisie und vertrug sich im Bewusstsein als „Demokraten“ leichter etwa mit der christlich-sozialen Gruppierung um Kunschak.⁴¹

Auch in seiner weit verbreiteten Anhänglichkeit an die österreichische Monarchie erwies das bürgerliche Judentum, dass es nicht zu der „geborenen“ und authentischen Anhängerschaft der Sozialdemokratie gehörte. Charakteristisch dafür sind etwa zwei Franz-Joseph-Biographien, die beide im Jahre 1928 erschienen. Der Verfasser der einen, der jüdische Liberale, Historiker und Staatsrechtler Joseph Redlich zeichnet darin die lange Herrschertätigkeit Franz Josephs als von tiefer Tragik, „unentrinnbarem Schicksal“ bestimmt. Der Verfasser der anderen, der sozialdemokratische Journalist Karl Tschuppik vergisst bei aller patriotischen Zuneigung für das habsburgische Österreich nicht auf Franz Josephs „konterrevolutionäre“ Begründung seiner Macht hinzuweisen, auf seinen „Imperialismus“ auf dem Balkan als Ursache von 1914 und auf seine Rolle als „Totengräber“ des Reichs.⁴²

Die Politik der sozialistischen Partei, in Wien exemplarisch, verfolgte die Vision eines „neuen Menschen“, einer „neuen Gemeinschaft“, und sie verfolgte dieses in seinen dogmatischen Impulsen antibürgerliche Ziel mit umfassenden wohlfahrtsstaatlichen, sozialen und kulturellen Maßnahmen und Initiativen. Davon profitierten ökonomisch die mehrheitlich freiberuflich tätigen Juden relativ wenig. Für Zionisten zumal blieb die sozialistische Partei eine problematische Option, weil sie weiter Assimilationsforderungen verfocht und die kulturelle und nationale Restitution des Judentums seit dem späten 19. Jahrhundert weithin ignorierte. Juden wählten mehrheitlich sozialistisch, aber, so H.P. Freidenreich, „many of them by default rather than out of ideological conviction.“⁴³

Die politische und gesellschaftliche Heimatlosigkeit der Juden tritt in den Jahren nach 1918 im Vergleich zu der Zeit vor dem Weltkrieg verschärft zutage. Der Antisemitismus war, so resümiert H. Rütgen seine Studien, „zur primären Propagandawaffe in den politischen Auseinandersetzungen aller Lager“ geworden.⁴⁴ Bruce Pauley spricht sogar von einer „Intensität“ des Antisemitismus nach 1918, „wie es höchstens im 17. Jahrhundert der Fall gewesen war.“⁴⁵ Josef Popper-Lynkeus, der 1886 in einer Schrift „Fürst Bismarck und der Antisemitismus“ der Judenfeindschaft noch mit rationalen Gründen und Beweisführungen zu begegnen versuchte, bekennt 1917 den „Irrtum“ dieses Versuch; er scheitere da, wo „elementare Triebe“ walteten.⁴⁶ Es gab vor 1914 noch berechnete Hoffnungen und Optionen: auf das Ephemere des politischen Antisemitismus, auf den Aufstieg und Sieg der Sozialdemokratie, auf die Garantien des Kaiserhauses. Nach 1918, so schreibt M.R. Marrus „events do acquire an aura of inevitability: the options for Jews appeared, tragically, all too few.“⁴⁷

Nach diesen Hinweisen auf Zentren judenkritischer Auseinandersetzungen nach 1918 ist kurz noch von der Situation jüdischer Intellektueller, literarischer Intellektueller vor allem im veränderten Diskussionsklima der 20er Jahre zu sprechen. Es war verändert insbesondere dadurch, dass die antiliberalen Parteien und Gesinnungen sich in den Zeiten der ersten Republik auch kulturell zu emanzipieren begannen; zu emanzipieren vor allem

von der Vorherrschaft des im Feuilleton der liberalen Zeitungen propagiert Erbes der westlich aufklärerischen Literatur und z.T. auch der ästhetischen Moderne, von der sich Österreich in den 20er Jahren zu einem wesentlichen Teil abkoppelte. Wortführer des literarischen Diskurses in dieser Zeit wie Anton Wildgans, Josef Weinheber oder Richard Schaukal nahmen selten zwar offen antisemitisch Stellung, propagierten wohl aber künstlerische Vorstellungen und Postulate, die einem restaurierten Kunstverständnis erzieherische Verantwortung zumaß, oft auf der Basis eines militant antidemokratischen, antirationalistischen und elitebewussten Weltbildes. Wildgans beklagt im Krieg schon die „Gesinnungslosigkeit“ der bisher tonangebenden literarischen Kreise. „In Wien schuftelt es“, schreibt er. „Der Dolomitensteinbruch in der Hinterbrühl gegenüber meinem Fenster“ erscheint ihm als „Folie, von der sich das Café Central abhebt.“⁴⁸ Die neue österreichische Republik, als deren Wortführer Juden galten, erschien Josef Weinheber, dem Gefolgsmann und elitären Rebellen, als „Mediokritätenstaat.“ Der inneren Stadt und ihrem Kulturestablishment erklärte er seine Abneigung.⁴⁹ Richard Schaukal, drastischer, beklagte die „planmäßige Verjudung“ der gesamten Literatur seit den 90er Jahren als „Untergang der abendländischen, der christlichen Welt.“⁵⁰ Schnitzler, den Schaukal als mediokres Talent betrachtete, galt in diesen Kreisen schon damals als was ihn eine großformatige Schrift während des III. Reiches denunzierte: „das Urbild des jüdischen Literaten der Wiener Vorkriegszeit.“ Und Hofmannsthal: „das im tiefsten Glücklose auch dieses scheinbar so glücklichen Falls rassischer Vermischung.“⁵¹

Das Burgtheater, oberste Instanz österreichischen kulturellen Selbstbewusstseins, war nach 1918 wiederholt – es ging um Besetzung der Leitungsgremien und des Spielplans – Gegenstand von Kontroversen mit antijüdischer Tendenz. Max von Millenkovich-Morold, alter Theresianist und Intendant in den letzten Kriegsjahren, wollte einen numerus clausus gegen die Kunst von Schnitzler, Salten, Zweig und Molnár auf dem Burgtheater einführen. Dies scheiterte zwar, Millenkovich-Morold trat 1918 zurück, aber sein Verdacht verstärkte sich damit; er sah sich als Opfer der Juden. „Zwei Jahrzehnte später“, schreibt er 1940, „sind wir endlich auch die Juden losgeworden! Geblieben ist das Burgtheater.“⁵²

7.2.2. Die Verhältnisse innerjüdisch

Zum vielgestaltigen Panorama antijüdischer Feindseligkeit, die das alltägliche Leben nicht nur, sondern auch die Bedingungen politischer, intellektueller und künstlerischer Tätigkeit von Juden beeinflusste, gehörte freilich nicht nur die Abneigung von Nichtjuden gegenüber Juden in Wien nach 1918.

Wesentlich trug zu der neuerlichen antijüdischen Stimmung auch die riesige Flüchtlingswelle von Juden schon zu Beginn des Krieges bei, als zaristische Truppen in Galizien eindrangen. Zu großen Teilen war Wien, wenn auch nicht immer dauerhaft, das Ziel der Vertriebenen. Vom liberalen jüdischen Bürgertum wurden sie mit zwiespältigen Gefühlen begrüßt (vgl. dazu auch 2.2.1.). Samuel Krauss, einer der prominenten Wortführer des assimilierten jüdischen Bürgertums in Wien, für den Judentum nur religiöses Bekenntnis bedeutete („Judentum sans phrase“) begrüßt sie zwar als unsere „galizianischen Brüder“, vergisst aber nicht den Unterschied zu markieren: „Man muß sie

692

eher als große Kinder ansehen, die erzogen werden müssen“; „Naturkinder.“⁵³ In Hans Habes Roman „Die Mission“ verurteilt Heinrich von Benda, den seine Verhaftung als prominenter Jude kurz nach dem „Anschluß“ erst wieder mit seinem längst vergessenen, verdrängten Judesein konfrontierte, zwar die Antisemiten, „fürchtete aber, von den Antisemiten mit den Ostjuden in einen Topf geworfen zu werden.“⁵⁴ Robert Stricker, einer der führenden Köpfe des politischen Zionismus in Wien und Abgeordneter der Nationalversammlung, tritt dieser Haltung, die vor allem die Zugewanderten für die grassierende Judenfeindschaft der Wiener Bevölkerung verantwortlich machte, mit prophetischer Warnung entgegen: Die Antisemiten wollen nicht jenen „an die feiste Kehle [. . .] springen“, sondern sie „wollen den fetteren Fraß, sie wollen dich!“ „Was ein braver antisemitischer Wolf ist, frißt keine Tarnopoler Spatzen, wenn er Wiener Kapaune haben kann.“⁵⁵ Auf dieses variable Bild von Fremdheit und Feindseligkeit, das von Juden entworfen wurde, weist auch Joseph Roths Diktum über die ostjüdischen Flüchtlinge hin: „Für Christlichsoziale sind's Juden. Für Deutschnationale sind sie Semiten. Für Sozialdemokraten unproduktive Elemente.“

Sicher ist: Die „Juden auf Wanderschaft“ vermehrten zunächst einmal die Armut der jüdischen Bevölkerung Wiens ganz entgegen der Propaganda von den jüdischen Kriegsgewinnlern. Und sie boten für Skeptiker sowieso aber gerade auch für „Wiener Juden“ kein angenehmes Bild auf den Straßen. Dass die jüdische Bevölkerung im ganzen gesehen keineswegs in einer materiell besseren Situation als die übrige Bevölkerung in Wien etwa lebte, war für das orientierungslose und gedemütigte Volksbewusstsein, das gern nach bewährten Vorurteilen griff, nicht wahrnehmbar. „Daß die Juden im allgemeinen arm waren“, resümiert Bruce Pauley knapp und verweist etwa auf die große Zahl von Armenbegräbnissen von Juden schon vor und während des Krieges.⁵⁶

Diese Zuwanderung verschärfte innerhalb der jüdischen Gemeinde auch die schon lange vorhandenen politischen und sozialen Gegensätze.⁵⁷ Weltanschauung und Lebensformen dieser galizischen und Bukowiner Juden, die da zumeist vom Nordbahnhof aus in die Leopoldstadt hineinströmten, deren frühere Prachtstraßen von den arrivierten „Wiener Juden“ längst geräumt waren, waren mit den kulturellen Normen und Lebensstandards der „bodenständigen“ Juden kaum vereinbar.⁵⁸ Judentum war diesen im liberalen Verständnis nur Religion, jene Massen orientalisch aussehender Flüchtlinge aber waren der Gegenbeweis, sie wurden zur Klientel vor allem der orthodoxen Gemeinden und der zionistischen Sektionen (vgl. dazu auch 2.2.1.).

Man muss neben den drei großen weltanschaulichen Gruppierungen des Judentums in Wien, den liberalen Assimilanten, Orthodoxen und Zionisten, auch noch die Arbeiterfraktionen nennen, die vor dem Weltkrieg durch die bourgeoise Repräsentation des Wiener Judentums kaum sich zur Geltung bringen konnte.⁵⁹ Politisch gab es freilich in der bedrängten Lage der Juden in der Ersten Republik noch manche Bündnisse von Assimilanten und Zionisten. zu den Nationalratswahlen 1918 etwa traten sie mit einer Einheitsliste an, auch in den Jahren von 1923 bis 1925 etwa gab es unter dem Druck antisemitischer Hetzkampagnen vielfache Kooperation zwischen den zwei Positionen innerhalb der jüdischen Gemeinde. Sie wich freilich in den Jahren danach bis 1938 einer mehr oder weniger heftigen Konfrontation und innerhalb der österreichischen Politik der politischen Handlungsunfähigkeit beider Seiten. Bei den Gemeinderatswahlen 1932, den letzten, kandidierten obgleich antijüdische Propaganda hohe Wellen schlug weder Liberale noch Zionisten. Das österreichische Judentum war politisch perspektivlos und resigniert.

Trotz einiger Phasen punktueller Bündnisse blieb auch nach 1918 das Verhältnis so grundsätzlich unterschiedlicher Auffassungen zur historischen Entwicklung des Judentums wie die zwischen Assimilation und Zionismus also gespannt. Samuel Krauss

beklagt die „Wühlarbeit“ der Zionisten in den Gemeindegremien, und er sagt unumwunden, worauf er den Anspruch und das Recht seiner Gesinnungsgenossen gründen sieht: wir, die „Oberschicht“, die „Steuerträger“ im Wiener Judentum. Die dominierende Position der Vertreter des Assimilationsjudentums innerhalb der Gemeindegremien aber geriet dessen ungeachtet nach 1918 ins Wanken. Wesentlich dafür war, worauf die Zionisten schon lange drangen, die Reform des Wahlrechts innerhalb der Kultusgemeinde 1914. Sie sollte zur „Volksgemeinde“ werden. Bei den Gemeindevahlen am 27.6.1920 schon waren sie, da freilich noch in der Minderheit, in den Kultusvorstand eingezogen. Auch die ostjüdischen Immigranten erhielten 1924 das Wahlrecht, und damit wurde auch der Aufstieg von Zionisten innerhalb der offiziellen Repräsentanz der jüdischen Bevölkerung in Wien entscheidend befördert. Ausdruck dieser veränderten Verhältnisse war, dass 1918 ein erklärter Zionist, Z.P. Chajes, Oberrabbiner der Gemeinde wurde. Der Arzt Alois Pick, ein Nichtzionist, freilich blieb Präsident. Mit Chajes, so Jacob Allerhand, mit seiner Wahl wurde ein „markante(r) Generations- und Epochenwandel“ offenbar, vor allem auch eine „kulturpolitische Umgestaltung im Judentum.“⁶⁰

„Die Auseinandersetzung um die Macht in der Kultusgemeinde“, so heißt es in einer neueren Studie zum Wiener Judentum nach 1918, „blieb eine Konstante im jüdischen Leben der Zwischenkriegszeit mit Höhepunkten 1918/19 und 1935/36.“⁶¹ Die Angriffe, mit denen die Zionisten die jüdischen Honoratioren nach 1918 traktierten, nahmen an Heftigkeit und Wirksamkeit zu, und zu den alten Kontroverspunkten kamen neue (vgl. 2.2.3.). Es war nicht mehr nur der Vorwurf des „Indifferentismus“, diluvialer Auffassungen, die der Entwicklung eines modernen nationalen Selbstbewusstseins der Juden im Wege stünden, sondern es ging auch um sensible und brisante Fragen des Bekenntnisses zum neuen österreichischen Staat. Nicht nur in der internationalen Politik sollte, so die Forderung der Zionisten, das Recht der Juden als Nation Anerkennung finden, sondern auch das Recht als nationale Minderheit in den einzelnen Ländern. Dies schuf Vorbehalte gegenüber der neuen österreichischen Republik, und für deutsch-österreichische Juden war dies eine gänzlich unakzeptable Forderung. Die Organe, die auf Seiten des Zionismus und des Assimilationsjudentums einander gegenüberstanden und die jeweiligen Interessen politisch und in der öffentlichen Diskussion zur Geltung zu bringen versuchten war der „Jüdische Nationalrat“ und die „Union deutsch-österreichischer Juden.“ Die Unionisten sahen für jüdisch-nationale Ziele in der Diaspora keinen Raum, sie wollten Bürger des neuen deutsch-österreichischen Staates sein. Dennoch – welche Wandlung der Anschauungen gegenüber denen etwa zwei Jahrzehnte vorher? – Die Judenstaatspläne in Palästina erschienen jetzt auch dem konservativ-liberalen Judentum unterstützenswert als neue Heimstätte „jener Glaubensbrüder, die in ihren derzeitigen Wohnsitzen nicht bleiben können oder wollen.“⁶² Erkennbar wird daran, zu welchen Zugeständnissen an die zionistische Idee das bürgerliche Assimilationsjudentum nach 1918 sich genötigt sah, wie sehr die Assimilationsidee selber an Überzeugungskraft allmählich verlor.⁶³ Anders betrachtet ist derselbe Tatbestand freilich auch ein Indiz dafür, dass Wiener Juden angesichts der kollektiven Denunziation, der keiner ausweichen konnte, im Unterschied zur Vorkriegszeit doch in ihren theoretischen und praktischen Optionen zumindest phasenweise enger zusammenrückten und sich der wenigen noch verbliebenen handlungsalternativen bewusst zu werden begannen.⁶⁴ Noch bis 1914 immerhin hatten die Assimilanten, unter wachsender Kritik auch da schon, eine große meinungsbildende und versteckt auch oft in der bürgerlichen Politik eine wichtige Rolle gespielt. In den 20er Jahren figurierten ihre Wortführer innerhalb der jüdischen Gemeinde

694

eher als die „alten Männer“, die „alte Garde“, Jakob Ornstein etwa und Alois Pick, die der emanzipatorischer und attraktiver wirkenden Agitation der zionistischen und sozialistischen Kombattanten wenig mehr entgegensetzen hatten.

Motor dieses wachsenden zionistischen Selbstbewusstseins waren wiederum die Studenten und ihre Gruppierungen. Ihr Prestige angesichts der Demütigungen, die, wie erwähnt, ihre deutschliberalen Kommilitonen von den „Ariern“ empfangen. Arthur Koestler, Student Anfang der 20er Jahre in Wien wird Mitglied der zionistischen Verbindung „Unitas“, obwohl er und auch seine Eltern das Wort Zionismus bislang kaum kannten. Er verabscheut all das Kriecherische der Assimilanten, das Talmudistische der Gläubigen, ihre Ghetto mentalität, das Jiddische – mehr die Gesinnung, die sich darin kundtat als die Sprache selber.

„Kurz und gut, je mehr ich vom Judentum erfuhr, umso niedergeschlagener wurde ich – und desto glühender zionistisch. Der jüdische Staat war das einzige Heilmittel gegen eine Krankheit, die ich nicht benennen und definieren konnte, die aber aufs engste damit verknüpft schien, dass die Juden kein eigenes Land und keine eigene Fahne hatten.“⁶⁵ Und dem Zionismus verschafften jetzt freilich auch außenpolitische Erfolge wie vor allem die Balfour - Deklaration von 1917 Ansehen.

Der Zionismus war 20 Jahr nachdem er als Idee mit einem kleinen Manifest an die Öffentlichkeit getreten war sowohl in seiner internationalen Wirksamkeit und Reputation als auch in der innerjüdischen Auseinandersetzung um Thesen und Strategien in einen neuen Entwicklungsabschnitt getreten. Zur Folge hatte dieser Entwicklungsschritt – auch das Fehlen einer unumstrittenen Führungspersönlichkeit – aber auch eine erneute kontroverse Debatte innerhalb des zionistischen Judentums vor allem um Methoden der endgültigen Etablierung und Befestigung des jüdischen Staates in Palästina, um das kulturelle Selbstverständnis dieses Staates im Verhältnis zu europäischen Kulturidealen, um die Lebensform von zionistischen Juden in der Diaspora. Eines der Merkmale der Karriere des Zionismus sowohl wie der Ernüchterung über seine Entwicklung war etwa die Abwendung eines Pioniers der Bewegung noch vor Herzl. Nathan Birnbaum verteidigte einen strengen Begriff des prophetischen Judentums und Messiasglaubens gegen einen „Ideenjahrmarkt“ sowohl unter den Assimilanten wie den Zionisten. Er kritisierte die jetzt innerhalb gerade des Zionismus der Literaten verbreitete Propagierung des jüdischen Weltbürgertums, und kennzeichnet ihn als den Zionismus der „Heidenrebell“ und „jüdischen Jungheiden.“ Noch die Ostjuden sieht er „in grotesker Weise europäern.“⁶⁶ Spaltungen auch im zionistischen Lager waren die Folge in den 20er Jahren: das militante „Muskeljudentum“ der „Revisionisten“ unter Führung Jabotinskys, die „Misrachi“, die religiösen Zionisten, die sozialistischen Arbeiterfraktionen des „Poale Zion“ und schließlich die eher kompromissbereiten „Allgemeinen Zionisten.“

Alle Fraktionierungen des Zionismus konnten allerdings doch nicht verhindern, dass er angesichts der täglichen erlebbaren Feindseligkeit gegenüber Juden, besonders drastisch in den Jahren ab 1929, gegenüber der entkräfteten Assimilationsidee, eine überzeugendere Hoffnung und vielleicht eine letzte Zuflucht verhieß. Bei den Kultusgemeindewahlen am 4.12.1932 traten die Zionisten mit kombinierten Listen an. Sie errang die Mehrheit. Desider Friedmann, der bisherige Stellvertreter, löste Alois Pick als Präsident der Gemeinde ab, eine Annäherung und Verständigung der Lager bedeutete dies freilich keineswegs. Teile des bürgerlichen, geradezu anachronistisch wirkenden Judentums sah dem öffentlichen Treiben des Judenhasses weiterhin ungläubig und ratlos zu und konnte den Zionisten – ebenso wie die orthodoxen Fraktionen – dennoch wenig abgewinnen. Einige ehemalige Liberale und jüdische Mittelständler immerhin sahen in ihnen, die ja auch unter sich keineswegs homogen waren, durchaus illusionsloser eine

Möglichkeit des Kompromisses von jüdischer und europäisch-deutscher Identität in einer sich unheilvoll dramatisierenden politischen Entwicklung. „One cannot help“, resümiert H.P. Freidenreich angesichts von soviel jüdischer Disharmonie in höchst brisanter Lage, „but think of Nero fiddling while Rome burned.“⁶⁷

Dies betraf die 30er Jahre insgesamt, wo Wirtschaftsdepression und Arbeitslosigkeit eine heftige antijüdische Agitation neuerlich stimulierte, soziale und ökonomische Diskriminierung immer mehr fortschritt, ebenso etwa wie Attacken an der Universität auf Juden und Sozialisten. Die jüdische Bevölkerung war unter Dollfuß und im christlichen Ständestaat, in dem die Sozialdemokratie als Wahloption für Juden nicht mehr zur Verfügung stand, in einer verzwickten Lage. Formell blieb die Gleichberechtigung der Juden unangetastet, dennoch wurde der offene Antisemitismus in Heimwehr und Vaterländischer Front ignoriert. Noch angesichts äußerster Herausforderung ließ, alternativelos, die große Mehrheit der jüdischen Bevölkerung an ihrer Loyalität der österreichischen Republik gegenüber keinen Zweifel. Orthodoxe und Liberale vor allem taten sich hervor in der Unterstützung des autoritären Regimes, diese aus patriotischen, jene aus religiösen Gründen.

Im März 1938 fand mit Hitlers Einmarsch in Wien und dem „Anschluß“ alles jüdischen Leben in Wien ein Ende. Die Kultusgemeinde bzw. einzelne ihrer Vertreter dienten nur noch dazu, ihr eigenes Ende abzuwickeln. Jüdische Geschäfte wurden arisiert, Juden ihre Wohnungen genommen. Hunderte von Verfügungen entstanden zur Strangulierung des persönlichen Lebens und zur sozialen und beruflichen Diskriminierung und Demütigung. Im April begannen die ersten Deportationen, bis Dezember 1939 gelang es dennoch 100.000 von 175.000 Juden Wien zu verlassen, in den nächsten zwei Jahren noch 25.000 weitere.

Überblickt man diese kurze Skizzierung der Situation der Juden in der ersten österreichischen Republik bis zum „Anschluß“, so wird deutlich, dass sie sich deren innere wie äußeren Aspekte nahezu stetig verschlechterten. Die äußeren, weil die Judenfeindschaft 20 Jahre nach seiner gleichsam „politischen Erfindung“ durch Lueger eine zum einen Teil ideologisch vertiefte, zum anderen durch die Kriegs- und Nachkriegsereignisse eine politische und gesellschaftliche Schubkraft erhielt. Ideologisch vertieft heißt, dass die Judenfeindschaft jetzt eigentlich erst zum Antisemitismus wird und in absurdesten Theorien seine Kräfte ausspielen konnte, nicht nur das alte religiöse Ressentiment und die gleichsam private Frustration über den überlegenen jüdischen Mitkonkurrenten. Der Jude galt jetzt vielfach als Verkörperung und als Agent der ungeliebten Demokratie, des Sinnlichkeits- wie des Intellektwesens, der „Überfeinerung“ also und der „Vergröberung“, des Kapitalismus und zugleich des Bolschewismus und schließlich des ganzen bodenlosen und wertezersetzenden Internationalismus. Die konfusen Stereotype widerspiegeln die Ängste und die Ratlosigkeiten angesichts der äußeren Umbrüche; der Antisemitismus ist eingelassen in die Verwerfungen eines instabilen Staatswesens, er wird demokratisiert. Weder sind Juden mehr geschützt von dem Kaiser und der multinationalen Monarchie noch von der Konzilianz eines mächtigen luegerischen Führers, dessen Judenfeindschaft noch nicht ideologisiert und „verwissenschaftlicht“ war, sondern gleichsam Temperamentsache war. Lueger behielt sie, jedenfalls für sein christlich-soziales Wählerpublikum, in der Hand, während sie nach 1918 „führerlos“ und durch keine Loyalität zum habsburgischen Kaiserhaus mehr gehemmt sich austoben konnte. „Die ‚Theorien‘ der Antisemiten waren nicht originell“, schreibt Wolfgang Häusler, „neu war der totalitäre Anspruch und das aggressive Auftreten.“⁶⁸ Die Zahl der Juden, die 1918 sich noch Illusionen machen konnten über

eine Aufklärung und Fortschritt leistende Demokratie, wurden durch die Ereignisse bald ernüchtert, die Illusionen einzelner schließlich nur noch von unverwüstlicher sozialistischer Zuversicht genährt. Eine verlässliche Stütze war den Juden keine Partei, durch den Austrofaschismus ging ihnen mit der Sozialdemokratie die letzte politische Hoffnung verloren. Dass sie in dieser anders als im Liberalismus, der jede Bedeutung verlor, nicht wirklich politisch beheimatet war, war womöglich einer der bedeutsamen Fehler vor allem des assimilierten jüdischen Bürgertums. Dessen politische Hilflosigkeit und Orientierungslosigkeit war eine wesentliche Ursache auch der Differenzen innerhalb der jüdischen Gemeinde und ihrer Körperschaften, die in der bedrohlichen Situation angemessenes gemeinsames Handeln verhinderte. Verknüpft war mit einer gewissen Paradoxie die jeder irrationalen Demagogie sich öffnende politische Demokratie in Österreich der Demokratisierung auch der jüdischen Gemeinde, der die alte privilegienbewusste Struktur des jüdischen Bürgertums, gegründet auf Bildung, Besitz und ein illusionäres Heimatrecht, lange entgegenstand. Was kam und schließlich alle betraf, übertraf dann aber sowohl die grundlosen Hoffnungen der Assimilanten wie die um soviel realistischeren Annahmen der Zionisten über die Situation des jüdischen Volkes in Europa.

Anmerkungen:

¹ Zit. P.S. Jungk (1994), S.109.

² Hofmannsthal – C. J. Burckhardt. Briefwechsel. A.a.O., S.9.

³ Otto Stoeßl an Paul Ernst (vom 18.3.1919) und Adolf Faistauer (vom 2.11.1919). Zit. Cornelia Fritsch, *Der Kritiker Otto Stoeßl: Lebensphilosophie und Kunstauffassung*, Phil. Diss. Wien 1985, S.315 u. 323 (Anhang).

⁴ Joseph Roth, *Der Neue Tag*, Köln – Berlin 1970, S.92.

⁵ Vgl. Robert Wistrich, *Habsburgs, Jews and the Holyland*, in: *The Jewish Quarterly*, Bd.37 (1990/1991), Nr.4, S.43 f.

⁶ Nikolaus Vielmetti, *Zur Geschichte der Wiener Juden im Vormärz*, in: *1000 Jahre österreichisches Judentum. Ausst.-Katalog* (1982), S.110.

In die Chronik dieser „Welt von Gestern“ mischt sich aber, jedenfalls soweit der Erinnerungszeitraum auch die Zeit der ersten Republik einbegreift, in den meisten der autobiographischen Zeugnisse auch die Erinnerung an das Elend der entzauberten Welt nach 1918. Beispielhaft der Hinweis auf die Gedichte Ernst Waldingers (1896 in Wien geb., 1938 emigriert) in „Zwischen Hudson und Donau“ (Wien 1958).

⁷ William O. McCagg spricht von zwei verschiedenen Assimilationsexperimenten von Juden vor und nach dem Weltkrieg. Vgl. W.O. McCagg, *The Assimilation of Jews in Austria*, in: B. Vago (1981), S.137.

⁸ Die These wird vielseitig verdeutlicht in einer Reihe von Beiträgen zu einer Konferenz im August 1986 in Paris, die der Sammelband von Yehuda Don und Victor Karady (*A social and economic history of Central European Jewry*, New Brunswick u. London 1990) vereinigt. Vgl. darin bes. Nathaniel Katzburg, *Central European Jewry between East and West*, 33-46 und William O. McCagg Jr., *The Jewish Position in Interwar Central Europe: A structural Study of Jewry at Vienna, Budapest and Prague*, 47-81.

⁹ Karl Paumgarten, *Judentum und Sozialdemokratie* Graz o. J., S.12. Vgl. ebenso ders., *Briefe an einen Sozialdemokraten*, Graz o. J. und ders., *Republik. Eine galgenfröhliche Wiener Legende aus der Zeit der gelben Pest und des roten Todes*. Graz – Leipzig 1924.

¹⁰ Georg Glockemeier, *Zur Wiener Judenfrage*, Leipzig-Wien 1936, S.80, 90, 98 u. 108.

¹¹ Das Ergebnis dieser ersten Volkszählung der Republik ergab im Übrigen, dass 220.208 Juden in Österreich lebten, davon 90% in Wien, 10,8% der Gesamtbevölkerung.

¹² Ludwig Hirschfeld, *Was nicht im Baedeker steht*, Wien – Budapest – München 1927, S.56.

¹³ Zit. ebd., S.78.

¹⁴ Vgl. Jonny Moser, *Von der Judenhetze zur Judenverfolgung*, in: *Judentum in Wien* (Sammlung Berger), a.a.O., S.81-87.

Ebenso im gleichen Band Robert Waissenberger (*Judentum in Wien bis 1938*), der davon spricht, dass etwa die antijüdische Agitation zum Zionistischen Weltkongress von Seiten nationaler und katholischer Gruppierungen „die Form nationalsozialistischer Propaganda“ annahm. Die „jüdische Weltgefahr“ wurde hier schon zur oft benutzten Formel (S.26).

Umfangreiche Belege der Wandlung „vom ‚Antisemitismus des Wortes‘ zum ‚Antisemitismus der Tat‘“ – so der Titel des Aufsatzes – liefert Wolfgang Häusler für die Jahre von 1918 bis 1938 (in: *Conditio Judaica* III, S.16-54).

¹⁵ Karl Paumgarten, *Arbeiter, auf ein Wort*, Graz 1923, S.15. – Eines der wenigen Zeichen der jüdischen Gegenwehr ist die Schrift des Arztes und K.K. Universitätsprofessors Egmont Münzer, *Die Juden in der Geschichte* (Wien – Leipzig 1918) mit seiner Attacke vor allem auf Chamberlain.

¹⁶ Vgl. Jens Budischowsky, *Assimilation, Zionismus und Orthodoxie in Österreich 1918-1938*. Phil. Diss. Wien 1990, S.46.

¹⁷ Vgl. Harriet Pass Freidenreich, *Jewish Politics in Vienna 1918-1938*, Bloomington – Indianapolis 1991, S.12 f.

¹⁸ Über antijüdische Haltungen in den verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Lagern enthält die Arbeit von Herbert Rütgen (Antisemitismus in allen Lagern, Graz 1989) wertvolle Erläuterungen und Dokumente. Standardliteratur zu diesem Thema ist v.a. Bruce Pauleys Arbeit (dt. Wien 1993).

¹⁹ Ottokar Stauf von der March, Die Juden im Urteil der Zeiten, München 1921, S.6.

²⁰ Zit. Wolfgang Häusler, Vom ‚Antisemitismus des Wortes‘ zum ‚Antisemitismus der Tat‘ (1993), a.a.O., S.29.

²¹ Joseph Scheicher, Aus dem Jahre 1920, St. Pölten 1900.

„Dieses Volk [die Juden M. D.] hat schlimmer als die Pest in den Ländern von weiland Österreich gehaust. Es hat jung und alt der ganz ordinären Unzucht künstlich zugetrieben, hat das Gefühl für Reinheit und Sitte systematisch untergraben“ (S.63). Scheichers Vision bis 1920: Vertreibung (Exodus) der Juden, die Judenschutztruppe-Liberale, „Judensoci“ der SPÖ, der Polenclub zum Schweigen gebracht.

²² Ignaz Seipel, Minoritätenschutz und Judenfrage, in: Volkswohl Jg. 10 (1919), H.2, S.51 f.

²³ Vgl. Leopold Kunschak, Österreich 1918-1934, Wien 1934, S.47.

²⁴ Emmerich Czermak / Oskar Karbach, Ordnung in der Judenfrage, Wien – Leipzig o. J., S.67 f.

²⁵ Joseph Eberle, Großmacht Presse. Enthüllungen für Zeitungsgläubige. Wien 1920, v.a. S.201 ff. (im Verlag der „Reichspost“). – Nur wenig gemilderte Ansichten vertritt Eberle noch 1947 (J. E., Erlebnisse und Bekenntnisse, Stuttgart 1947).

²⁶ Anton Orel, Judaismus als weltgeschichtlicher Gegensatz zum Christentum, Graz³1934, S.58/59 u. 70.

²⁷ Vgl. Alfred Diamant, Die österreichischen Katholiken und die Erste Republik. Übers. v. N. Leser. Wien 1960, S.131 ff.

Ein Leitmotiv der Hirtenbriefe der österreichischen Bischöfe ist die Klage um den Verfall geistiger Konsense, der Homogenität des katholischen Österreich. Die Kritik richtet sich vor allem gegen das Freidenkertum, so Kardinal Innitzer zum bevorstehenden Katholikentag 1933 in Wien, gegen die „seichte Literatur und Presse“, so der Fürstbischof von Seckau. „Die Wurzel aller Mißstände liegt doch in der rein materialistischen Auffassung, in dem individualistischen Wirtschaftssystem.“ (Vgl. Hirtenbriefe des deutschen, österreichischen und deutsch-schweizerischen Episkopats 1933, Paderborn 1933, S.230 ff. u. 269.)

Vgl. dazu auch den Hirtenbrief Kardinal Innitzers aus dem Jahr 1934 über die „Gestaltung der christlichen Familie.“ Der liberale Staat, der Individualismus, die Überbetonung der Schule und der Schulerziehung“ und der Emanzipation der Frau werden für deren akute Gefährdung angeklagt. Gegen moderne Verunklarung der Rolle des Vaters auch von Seiten katholischer Organisationen fordert der Hirtenbrief die Führerschaft des Vaters in der Familie, und der Kardinal hofft am Ende auf den Tag, „an dem unser ganzes Volk wieder eine Familie wird!“ (Hirtenbrief der deutschen, österreichischen und deutsch-schweizerischen Bischöfe 1934, Paderborn 1934, S.238 ff.)

²⁸ Vgl. Rudolf G. Ardelt, Zwischen Demokratie und Faschismus. Deutsch-nationales Gedankengut in Österreich 1919-1930. Wien-Salzburg 1972, über Antisemitismus v.a. S.76 ff.

²⁹ Anton Staudinger, Katholischer Antisemitismus in der Ersten Republik, in: Botz, Oxaal, Pollak (1990), S.270.

³⁰ Abgedruckt in: Reichspost vom 24.1.1933, S.1 f.

³¹ Zit. E. Czermak (o. J.), S.141.

³² John Haag, Blood in the Ringstrasse: Vienna's Students 1918-33, in: Wiener Library Bulletin 1976, Nr.29.

³³ R. Neumann (1957), S.163 f.

³⁴ Richard Thieberger, Die assimilierte jüdische Jugend im Wiener Kulturleben um 1930, in: Botz, Oxaal, Pollak (1990), S.280.

³⁵ Zur Behandlung der Judenfrage innerhalb der sozialistischen Theorietradition ist die materialreiche, wenn auch in ihren Folgerungen umstrittene Studie von Edmund Silberner, Kommunisten zur Judenfrage, Opladen 1983, der klassische Literaturhinweis.

Auf welche Verständnislosigkeit und auf welchen Widerspruch jüdische Lebenserfahrungen und Besorgnisse gegenüber den sozialistischen Lehrmeinungen stießen, bezeugen Thesen des Zentralkomitees der KPD, die 1933 nur noch in Prag veröffentlicht werden konnten. Die proletarische Revolution schaffe „mit allen anderen Fragen der kapitalistischen Gesellschaft auch die Judenfrage aus der Welt.“ Der Antisemitismus sei nur ein Symptom der „modernen Klassenkämpfe“, der „stürmisch voranschreitenden kapitalistischen Monopolbildung und damit der Verdrängung des ‚kleinen Mannes‘.“ Der Zionismus erfährt eine strenge Verurteilung: „Die Kommunisten bekämpfen den jüdischen Nationalismus als ein den Interessen der erdrückenden Mehrheit der Juden zuwiderlaufende reaktionäre, ausschließlich imperialistische Tendenz der jüdischen und im Fall Palästinas der englischen Bourgeoisie dienende Bewegung.“ Der Zionismus „will Proletarier von Proletarier trennen“; er ist konterrevolutionär. Über Assimilation wird thesenhaft und praktisch belanglos geurteilt: „Die Kommunisten begrüßen jede Assimilation“, die „eine der sozialen Entwicklung entsprungene Assimilation ist.“ (Zentralkomitee der KPD, Kommunismus und Judenfrage, in: Wider die Phrase vom jüdischen Schädling, Prag 1933, S.272-286).

³⁶ Von der problematischen Situation jüdischer Intellektueller in der sozialistischen Partei berichtet anschaulich Joseph T. Simon in seinen Memoiren (Augenzeuge, Wien 1979). Vgl. dazu auch J. Budischowsky, 444 Vereine?, in: Das jüdische Echo 38 (1989), S.61.

³⁷ Otto Bauer, Die österreichische Revolution, Wien 1923, S.205 u. 278.

³⁸ Otto Bauer, Der Kampf um die Macht, Wien 1924, S.15.

³⁹ R. S. Wistrich, Sozialdemokratie, Antisemitismus und die Wiener Juden, in: Botz, Oxaal, Pollak (1990), S.169.

⁴⁰ Zu welchem Grad von rationalistisch-juristischer Weltfremdheit es die liberale Opposition gegen den Antisemitismus brachte, dokumentiert eine Schrift von Felix Goldmann (Vom Wesen des Antisemitismus, Berlin 1920), die zum Kampf gegen das Vorurteil als Kampf um das „Recht“ aufruft. „So schafft das Recht die Empfindungen“, so ist sich der Verfasser gewiss, und „aus dem Rechtszwang wird ein Rechtsempfinden“ (ebd., S.92 f.).

⁴¹ Vgl. dazu die Erinnerungen von Julius Deutsch, dem sozialdemokratischen Staatssekretär im Heeresministerium (Ein weiter Weg. Lebenserinnerungen. Zürich – Leipzig – Wien 1960, v.a. S.82 f.).

⁴² Joseph Redlich, Kaiser Franz Joseph von Österreich, Berlin 1928. Karl Tschuppik, Franz Joseph I. Der Untergang eines Reichs. Hellerau bei Dresden 1928.

⁴³ H.P. Freidenreich (1991), S.10.

⁴⁴ H. Rütgen (1989), S.6.

⁴⁵ Bruce Pauley (dt. Wien 1993), S.99.

⁴⁶ Josef Popper-Lynkeus, Mein Leben und Wirken, Dresden 1924 (zuerst 1917), S.64.

⁴⁷ Michael R. Marrus, European Jewry and the Politics of Assimilation: Assessment and Reassessment, in: B. Vago (1981), S.15.

⁴⁸ Anton Wildgans, Ein Leben in Briefen. Bd.1. Hg. v. Lilly Wildgans. Wien 1947, S.374.

⁴⁹ Vgl. Josef Weinheber, Heimat und Herkunft, in: Sämtl. Werke Bd.4, Salzburg ²1970, S.557 f.

⁵⁰ Richard v. Schaukal, Grundsätzliches zur Judenfrage, in: Der Jude ist Schuld? Ein Diskussionsbuch über die Judenfrage. Basel 1932, S.184.

⁵¹ Friedrich Walter (1944), S.409.

⁵² Max von Millenkovich-Morold, Vom Abend zum Morgen. Aus dem alten Österreich ins neue Deutschland, Leipzig 1940, S.277, 281, 286. Vgl. auch S.300.

⁵³ Samuel Krauss, Die Krise der Wiener Judenschaft, Wien 1919, S.15.

⁵⁴ Hans Habe, Die Mission, München – Wien – Basel 1965, S.29.

⁵⁵ Robert Stricker, Zur Steuer der Wahrheit (1919), in: ders., Wege der jüdischen Politik, Wien und Leipzig 1929, S.185.

⁵⁶ Bruce Pauley, Politischer Antisemitismus im Wien der Zwischenkriegszeit, in: Botz, Oxaal, Pollak (1990), S.226. Vgl. dazu auch Walter Grab, Das Wiener Judentum. Eine historische

Übersicht. In: *Voll Leben und voll Tod ist diese Erde*. Hg. v. W. Plat. Wien 1988, S.41-79. Grab verweist ergänzend darauf, dass ein Viertel der jüdischen Bevölkerung – ihre Zahl erhöhte sich in den 20er Jahren auf über 200.000 – auf karitative Hilfe der Kultusgemeinde angewiesen war. Sprachprobleme taten ein Übriges, um auch eine wirtschaftliche Existenzgründung für jüdische Immigranten zu erschweren.

⁵⁷ Zudem bestimmte der Vertrag von St. Germain ein Optionsrecht für Juden aus den Ländern der Monarchie in bezug auf die österreichische Staatsbürgerschaft. Über 20.000 Juden erhielten von 1920-25 das Heimatrecht in Wien.

⁵⁸ Anschauliche Schilderungen des Aufeinandertreffens östlicher und Wiener Mentalität von Juden bei dem Eintreffen der Flüchtlinge am Nordbahnhof gibt mit großer Sympathie Otto Abeles, *Begegnung mit Juden*, Wien u. Jerusalem 1936, v.a. S.7 ff. u. S.125 ff. Abeles war selber Beamter der Nordbahn.

⁵⁹ Vgl. u.a. Christian Mertens, *Das jüdische Vereinswesen Wiens in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen*, Dipl.-Arb. Univ. Wien 1988, S.13 ff.

⁶⁰ Jacob Allerhand, *Die Rabbiner des Stadttempels von J.N. Mannheimer bis Z.P. Chajes*, in: *Studia Judaica Austriaca VI*, Eisenstadt 1978, S.21.

⁶¹ J. Budischowsky, (1990), S.460. Dazu auch Anton Pick, *Zur Geschichte der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde*, in: *1000 Jahre österreichisches Judentum*, Eisenstadt 1982, S.112-132.

⁶² So Julius Ofner auf der Tagung der Union am 22.12.1918. Zit. Budischowsky (1990), S.99.

⁶³ Dazu auch Nathaniel Katzburg, *Central European Jewry between East and West*, in: Don/Karady (1990), S.39.

McCagg zufolge (ebd., S.71) spricht einiges dafür, dass das Wiener Judentum nach 1920 kohäsiver war als vor dem Krieg. Man kann dieser allgemeinen Einschätzung insoweit folgen, als der Zionismus in der Zwischenkriegszeit sicher nicht mehr eine so marginale Position innerhalb der jüdischen Gemeinde hatte wie um die Jahrhundertwende und dass unter dem Druck veränderter politischer Verhältnisse: eines offener ausgetragenen und parteiprogrammatisch statuierten Antisemitismus und mangelnder Parteioptionen Juden sich ihres gemeinsamen Schicksals vielfach stärker bewusst zu werden begannen.

⁶⁴ Vgl. W.O. McCagg, Jr. (1990), S.71.

⁶⁵ A. Koestler (1952), S.130.

⁶⁶ Nathan Birnbaum, *Gottes Volk*, Wien – Berlin 1918, bes. S.18 ff.

⁶⁷ H. P. Freidenreich (1991), S.177.

⁶⁸ W. Häusler (1993), S.26.

„Trotzdem wurde immer wieder ein Wort gebraucht . . .
„Der Ausweg““.
Hans Mayer, Reisen nach Jerusalem 1997.

**7.3. „Neue Menschen auf alter Erde“ (1925).
Ein Bericht über eine Palästina-Reise.
Gattung – Textanalyse – Zeitgenössischer Diskursrahmen**

7.3.1. Exkurs: Reisen nach Palästina

Salten hat 1925 ein Buch, einen Reisebericht veröffentlicht, der für Aufsehen sorgte über jüdische Kreise hinaus. „Neue Menschen auf alter Erde“ ist der programmatisch klingende Titel eines Berichts über eine Palästina-Reise.¹ Rudolf Lothar, der Wiener Kritiker und Schriftsteller, nennt ihn in einem Reisebericht, auf den später noch einzugehen ist, eines der „ganz wenigen kostbaren Bücher [. . .], die der Europäer von heute gelesen haben muß.“ Sigurd Paul Scheichl kennzeichnet das Buch in einem Vortrag (Conditio Judaica III, S.84/85) als eines der ganz wenigen Werke, die sich in der Ersten Republik Österreichs mit Fragen des Judentums und des Antisemitismus auseinander setzten.

Salten begegnete auf seiner Reise ersten, ihn aufs äußerste beeindruckenden Zeugnissen des ökonomischen und sozialen Aufbaus des Staates Israel, koexistierend, vielfach aber auch in noch ungeklärtem Widerspruch und Widerstand mit der arabischen Bevölkerung. Juden der unterschiedlichsten Herkunft, geistigen Traditionen, religiösen und politischen Überzeugungen legen hier Fundamente: gebildete, westeuropäische Großstadtjuden aber auch osteuropäische, asiatische, afrikanische Ghettojuden, die den Pogromen entkommen waren.

Das Buch Saltens aber ist auch ein Dokument persönlicher Erinnerung und Rekapitulation.

Es soll im Folgenden zunächst ein Überblick gegeben werden über die gerade in den 20er Jahren anschwellende Palästina-Reiseliteratur. Strukturiert werden soll diese Zusammenschau von den Problemkomplexen her, die Saltens Reisebericht bestimmen, um dessen Besonderheit erkennbar werden zu lassen. Im zweiten Teil soll Saltens Text selber im Mittelpunkt stehen und zwar in einer Herausdifferenzierung der Beobachtung und Reflexion verschmelzenden zentralen Anregungen, geistigen und seelischen Bewegungen, die die Reise für Salten zu einem so faszinierenden und zugleich problematischen Erlebnis machte. Im dritten Teil soll der Versuch gemacht werden, von dem reflektorischen Gehalt der Palästinaerfahrung Saltens, von der spezifischen Form seines Zionismus eine Beziehung herzustellen zu nachwirkenden Gedankenelementen und Intentionen der avantgardistischen Kunstgesinnung dieser Jahre, vornehmlich denen expressionistischer Utopieentwürfe.

Die Geschichte erzählender Berichte von Reisebeobachtungen und -erfahrungen reicht zurück bis in die Antike. Im Bereich der deutschsprachigen Kultur sind es vor allem Pilgerberichte des 14. Jahrhunderts, die die Tradition dieser Textform begründen. Einen Anspruch auf literarische Bedeutsamkeit stellte sie allerdings erst seit Beginn des letzten Jahrhunderts.² Reisen ist Bekanntschaft mit dem „Anderen“, „Fremden“. Die Wahrnehmung dieses Anderen, Fremden hat eine gruppenspezifische Charakteristik, eine nationale insbesondere. D.h. also, dass in der Analyse von Reiseliteratur die Untersuchung „der Kulturmuster, der Wahrnehmungsmuster und die mentalitätsgeschichtlich bedingten Dispositionen, die in die Wahrnehmung und Beschreibung von erfahrener fremder Wirklichkeit eingehen“, zu berücksichtigen sind.³ Reiseerfahrungen und Reiseberichte bewegen die schöpferische Imaginationsfähigkeit, oft auch, implizit, mit kritischen Impulsen gegen herrschende politische und künstlerische Zustände zuhause. Sie nährten gewiss auch sehnsüchtige Introversion, auch eskapistische Träume. Italien seit Beginn der Neuzeit, und seit dem 18. Jahrhundert zweifellos, stand an der Spitze dieser Ziele realer und imaginativer Reisen. Russland – das sozialistische Russland nach 1917 dann vor allem – und die Länder der neuen Welt erregten in dem folgenden 19. Jahrhundert die Neugier.

Der Orient, das heilige Land, Palästina war mit vielerlei Ausblicken und Interessen freilich ein Fixpunkt besonderer Art. Dies galt insbesondere natürlich für die Reisen nach Jerusalem. Hans Mayer, der große deutsche Germanist von jüdischer Herkunft, hat ihre Tradition theologisch von den Kreuzzügen bis zur Gegenreformation und bis in Bachs Kantatentexte, literarisch vom Parzifal bis zu Tasso und Brechts Kalendergeschichten in seinen vor einigen Jahren erschienen Aufsatzband „Reisen nach Jerusalem“ skizziert.⁴ Und das alles hatte natürlich für Juden eine eigene Bedeutung. Was bei ihnen dabei über viele Jahrhunderte unterdrückt und verschwiegen war, hat die Herzlsche Formulierung der zionistischen Idee, der Heimkehr des jüdischen Volkes nach Altneuland auch bei den sich ihrer jüdischen Identität bewusster werdenden Künstlern neu erweckt. Was für alle europäischen Juden, und für jüdische Künstler in einer besonderen Weise, durch Herzls epochale Neuformulierung der Idee des Zionismus zu einer für alle zugänglichen symbolischen Sprache und zu einem Set ausdrucksvoller Bilder geworden war (vgl. dazu 2.2.3.), das wurde auf den Reisen nach Palästina konfrontiert mit der Anschauung des Erreichten und mit der ungeheuren und noch ungelösten Aufgabe.

Den Überblick über die Forschung zur Reiseliteratur der ersten beiden Jahrzehnte dieses Jahrhunderts stellt P.J. Brenner unter den Titel „Vision und Reportage als Formen des Reiseberichts“ (S.588 ff.). Reiseberichte aus dieser Zeit waren Brenner zufolge bestimmt von einer Politisierung v.a. in Form eines expressionistischen Kosmopolitismus, von Techniqueuphorie und von einem Pazifismus, der vielfach an die Stelle von Kriegsbegeisterung – auch eine ästhetisch figurierbare Form der Extremsituation, des Anderen und Fremden! – trat. Dies alles, so wird zu sehen sein, ist in den Reiseberichten jüdischer Intellektueller und Schriftsteller nach Palästina ebenso nachweisbar. Und noch etwas darüber Hinausgehendes und Geheimnisvolles. Michael Berkowitz hat es in seiner Studie über die zionistische Kultur und das westeuropäische Judentum abschließend so formuliert:

„Western Jewry, from the turn of the century to the First World War, was given a fresh Archimedean point – Zionist myths and symbols – that engendered new ideas of social responsibility, power relations, and possibilities of personal and collective renewal. In part, for the Zionists of the *fin-de-siècle* this was accomplished through the linkage of Zionism and

culture, envisioning a nationalism which was rooted in the greatest hopes of their grandfathers' emancipatory ecstasy."⁵

Was die Reisen nach Palästina betrifft, ist man in der guten Lage, einen großen Teil von deren literarischer Dokumentation in einer vor wenigen Jahren erschienenen, umfangreichen Studie von Wolf Kaiser aufgearbeitet zu finden.⁶ Kaiser konzentriert sich auf „deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum zweiten Weltkrieg“, so der Untertitel. Die vorliegende knappe Darstellung von literarisch dokumentierten Reiseerfahrungen nach Palästina will sich als Hinleitung und als Kontrastfolie zu Saltens Palästina-Buch im wesentlichen an diesen Zeitraum halten, sich jedoch nicht nur, wie Kaiser, auf monographische Veröffentlichungen konzentrieren, sondern auch einige Hinweise geben auf Aufsätze, Brief- und Tagebuchmitteilungen. Ferner sollen, anders als bei Kaiser, vor allem solche Autoren herangezogen werden, die Saltens Wirkungskreis und Rezeptionshorizont angehören, solche also, die dem Kulturraum der österreichisch-ungarischen Monarchie ganz oder teilweise zugehörten.

Die Tradition der Palästinareisen und der Berichte darüber ist unvergleichlich. Sie ist über eineinhalb Jahrtausende alt. Schon in der Spätantike reisten Interessierte aus Europa nach Palästina. Die Menge der Aufzeichnungen darüber schwillt im Mittelalter gewaltig an. Christen sind es natürlich vor allem, aber auch schon Juden, ab dem 15. Jahrhundert auch am Orienthandel interessierte, vor allem italienische Kaufleute.⁷ Im 20. Jahrhundert hat selbstverständlich das erwachende jüdische Nationalbewusstsein das Interesse an Palästina und die Reiseaktivitäten dorthin beflügelt, insbesondere in den 20er Jahren. Es waren Juden in vielerlei Loyalität zu ihrem Judentum, die das Land besuchten; Zionisten – auch diese von verschiedener politischer und religiöser Ausrichtung – natürlich in besonders großer Zahl. Kaiser fasst die Gemeinsamkeit von deren Eindrücken und Auffassungen so zusammen:

„a) Land und Volk scheinen ihnen in Anknüpfung an die völkische Ideologie des 19. Jahrhunderts untrennbar; b) um die Fortschritte der jüdischen Kolonisation geht es vor allem; arabisches und christliches Leben in dem Land bleibt größtenteils unberücksichtigt; c) biblische Verweise sollen die Bedeutung des schon Vorhandenen unterstreichen, nationalen Stolz wecken und die Legitimation der Landergreifung bewirken; d) Palästina erscheint als das Land des Aufbaus eines nationalen Heims für das jüdische Volk; alle Gegebenheiten, Einrichtungen und Vorgänge werden daran gemessen, ob sie dem nationalen Aufbau günstig sind oder ob sie ihn behindern oder verzögern; e) der ‚Galut‘ wird meist abgewertet“ (ebd., S.96).

Kaiser konstatiert andererseits, daß vor allem bei nichtzionistischen und nichtorthodoxen Juden Skepsis und Kritik am jüdischen Staatsgründungsmodell in Palästina vorherrschte, motiviert vor allem „durch die Bindung an die deutsche Nation“ (ebd., S.68).

Nach Palästina konnte man in den 20er Jahren auf verschiedenen Wegen kommen. Benützt wurde vor allem die Schiffspassage Triest-Alexandria. In einer fast leitmotivartigen Wiederholung – darin enthalten selbstverständlich auch ein dramaturgisches Element der Reisebeschreibung – kehren Beschreibungen der Szenen auf dem Schiff während der Überfahrt in den hier betrachteten Texten wieder. Es ist meist die „Vienna“ (seltener die „Helouan“), die der Triester Lloyd auf dieser Linie einsetzte, die Schauplatz dieser Szenen waren. Vielerlei jüdisches Volk macht sich hier auf den Weg in eine erhoffte neue Heimat, und die Schilderung der Begegnungen und

Beobachtungen ist für den Reisebuchautor sehr oft Teil einer sowohl den Leser einführenden wie sich selber der neuen, problematischen Heimat der Juden reflektierend annähernden Methodik. Der Reiseweg, als Weg sowohl der physischen wie der geistigen Annäherung (und Auseinandersetzung), ist also durchaus markant. Das Äußere der Juden von oft exotischem Herkunft wird hier auf dem Schiff geschildert, in Gesprächen wird etwas erfahren von der so leidvollen Vergangenheit der Diskriminierten und Vertriebenen, von biographischen Brüchen der Jungen mit den Familien und den Vätern vor allem, die Autoren meditieren über die Betrachtung des gemeinsamen Singens und Tanzens – der ekstatischen „Horra“ – hier schon auf dem Schiff und später immer wieder. Die Beobachtung dieser Szenen bietet mannigfaltigen Stoff, die ungeheuer vielen Fragen, die die in Aussicht genommene neue jüdische Heimstätte im Orient aufwirft, vielseitig und plastisch zu reflektieren bevor man, nach Umschiffung in Alexandria, an der Küste des Heiligen Landes anlangte.

Oft geben diese Reflexionen freilich auch den eigenen politischen und ideologischen Standort gegenüber der „Judenfrage“ und der zionistischen Staatsgründungsabsicht an. Die meisten der Autoren, von denen hier zu sprechen ist, sind Juden, unter ihnen Zionisten, Nichtzionisten, Antizionisten. Und davon, selbstverständlich, sind auch alle späteren Erfahrungen und Betrachtungen auf der Reise geprägt. Die Reiseberichte, die hier behandelt werden, reichen in ihrer Haltung gegenüber einem eigenen Judenstaat in Palästina demzufolge von skeptischer Distanz bis, häufiger sicher, zu enthusiastischer Begeisterung. Als gänzlich kritisch, um eine erste grobe Kategorisierung vorzunehmen, wird man nur den Bericht von Leopold Weiss betrachten dürfen. Alle anderen Berichte drücken keine bedingungslose Ablehnung, freilich eine Zustimmung vielfach auch nur unter sehr verschiedenartigen Bedingungen und eigenen ideologischen Voraussetzungen aus.

Die beträchtliche Zahl von Buchveröffentlichungen über Besuche in Palästina von jüdischen Autoren zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat einen eigenartigen und vereinzelt Vorläufer in dem umfangreichen Reisebericht, den der liberale, aber dennoch glaubensfromme österreichische Jude L u d w i g A u g u s t F r a n k l im Jahr 1858 verfasste.⁸ Er umfasst in zwei Teilen nahezu 1000 Seiten. Die Reise machte Frankl 1856 als Bevollmächtigter einer humanitären Stiftung nach Jerusalem. Dass eine solche für jüdische Bewohner Jerusalems überhaupt entstand, vermerkt Frankl als besonders denkwürdig; „... wie plötzlich aus einem bewegt frivolen Residenzleben, aus einer, wenn auch treu, doch ohne orthodoxe Färbung dem mosaischen Glauben anhängende Gemeinde unerwartet“ die Idee dieser Stiftung auftauchte (ebd., 1. Teil, S.10). Frankl versteht sein Unternehmen keineswegs also etwa als Bildungs- und auch nicht als Pilgerreise, sondern sie dient einem definierten Zweck, und sie dient über den Stiftungszweck hinaus dem „Beruf“ Österreichs, „die Kultur nach Osten zu tragen“ (ebd., 1. Teil, S.515). Frankls Sorge war aber doch nicht nur, dass seine philanthropische Mission zum Erfolg führe, dass sie auch als patriotische Tat für den Kaiser betrachtet würde, sondern dass sie auch von den misstrauischen, strenggläubigen Autoritäten in Europa gutgeheißen würde. Was seine persönlichen religiösen Überzeugungen betrifft, so beschreibt er die als „poetische Stimmen“ aus seiner Kindheit, die Erinnerung an die biblischen Geschichten, die seine Sehnsucht nach dem heiligen Land bestimmten; eine „poetisch religiöse Sehnsucht“, die insbesondere, noch am Beginn seiner Reise, Jerusalem verklärte (ebd., 1. Teil, S.14). Glaube wird lebendig als stimmungsvolle Erinnerung und Poesie. Über Jerusalem ist der Bericht des liberalen Juden und getreuen Untertanen der katholischen Monarchie selber dann auch eher sachlicher und diplomatischer Natur. Sie sei eine „Weltstadt“, die den Glauben „an nur einen, ungetheilten Gott der Welt“ verkörpere (ebd., 2. Teil, S.13).

1881 begibt sich der österreichische K r o n p r i n z R u d o l f mit Gefolge auf eine Orientreise, die ihn mit längeren Aufenthalten über Korfu, Ägypten nach Palästina führt. 1885 erschien ein repräsentativ ausgestatteter Band über diese Reise.⁹ Von Westen kommend betritt er, so schreibt er, in Palästina den „reine(n), wahre(n) asiatische(n) Orient.“ Der im Übrigen liberal deskriptive, den geographischen, ethnographischen und ornithologischen Beobachtungen gewidmete Bericht bekommt einen Ton emotionaler Eloquenz, den er sogleich als Abschweifung entschuldigt, wenn er von dem „mystisch-schwärmerischen Gedankenkreis“ spricht, der ihn in Palästina umfange. Im Orient, im „gelobten Land“, sieht er die Quelle aller Weltreligionen, ja der Weltzivilisation. Lob, so Rudolf, gebühre dem jüdischen Volk für seinen Fleiß, seine „Gewinnssucht“, seine Bildung. Ganz geheuer ist ihm der „mystisch-schwärmerische“ Charakter gerade Jerusalems freilich nicht: „Wer lange in Jerusalem bleibt, muß endlich ein Fanatiker werden“ (S.239). Vor jeglichem Fanatismus in religiösen und ideologischen Fragen warnt der Bericht und plädiert für eine Bruderschaft aller orientalischen Religionen, innerhalb der auch das Christentum keine privilegierte Stellung einnehmen dürfte; es stamme, so Rudolf, „aus dem an Weisheit reichen Glauben der Hebräer“ (S.227).

Natürlich hat das Auftreten und die Aktivität des politischen Zionismus mit Herzl in ganz unvergleichlicher Weise das Interesse an der – möglichen – neu - alten staatlichen Heimat des jüdischen Volkes in Palästina geweckt. Die „Welt“ liefert vielfach Berichte und Reiseimpressionen über die Situation im ‚Jishub‘. In der Herzl-Gedenknummer von 1910 berichten etwa H e i n r i c h Y o r k - S t e i n e r und F r a n z O p p e n h e i m e r (Berlin) über ihre Reiseerfahrungen; beide übrigens mehrfach auch sonst noch in der „Welt“. York-Steiner gibt eine propagandistisch getönte, optimistische Einschätzung von der Aufbauarbeit. Das „Andere“ sehe er freilich auch, so der Autor, „aber ich schreibe es nicht; es sei denn das Wort könnte helfen. Daran aber glaube ich nicht.“ Für York-Steiner „regiert die Logik der Tatsachen“, und sie gilt es von Zionisten in tätiger Arbeit zu schaffen.¹⁰ Franz Oppenheimers Berichte in der „Welt“ befremden zunächst. Oppenheimer war früher Initiator von jüdischen Agrarkooperativen in Palästina, war Ratgeber Herzls in ökonomischen Fragen, später allerdings in Distanz zum Zionismus. Sein Plädoyer in der „Welt“ ist bestimmt von einem philosophischen Kult der Physis in einem teilweise rassetheoretischen Vokabular, den er den Degenerationen des Galuthjuden entgegenstellt. Er sieht ein im Heimatboden wurzelndes „H e r r e n g e s c h l e c h t“ im jüdischen Palästina entstehen. Diese jungen Juden „schauen aus ruhigen, kühnen Augen, und ihr Schritt ist lang und schnellkräftig wie des Panthers Schritt.“

„Ich habe sie an der Arbeit gesehen, mit unermüdlichen Armen schwangen sie die schwere Pflanzhacke; ich sah sie hinter Pflug und Sämaschine im Sonnenbrande; von ihren braunen Stirnen troff der Schweiß. Ich sah die Wächter auf ungesattelten Rossen durch die Nacht jagen, die Büchse im Arm, den Patronengurt um die Hüften; ich sah sie, wie sie die Hengste in den Tiberiassee ritten, nackt, in kraftvoller Schönheit, der schlanke Körper wie aus Bronze gegossen, die Sehnen wie aus Stahl geschmiedet, und mein Herz schlug höher. Wenn wenige Jahre harter Bauernschaft hinreichen, um den Sklavenstempel zweitausendjähriger Schmach und Knechtschaft auszulöschen. – was kann aus dieser Rasse werden!?“¹¹

Mit diesem völkisch mythologisierenden Zionismus haben weder zwei Reiseberichte um 1900 von Berliner Zionisten, Willy Bambus und Adolf Friedemann – der eine zeitweise Mitarbeiter, dann Gegner Herzls, der andere dessen enger Freund – noch zwei Berichte von österreichischen Juden etwas gemein, die zu Beginn des Jahrhunderts erschienen, und auf die hier noch kurz hingewiesen werden soll.¹²

W i l h e l m R e i c h, strenggläubiger Rabbiner aus Baden bei Wien, gibt 1905 einen Bericht über eine „jüdische Gesellschaftsreise“, der insgesamt sich sehr erfreut zeigt über die Fortschritte jüdischen Lebens in Palästina.¹³ Er sieht die „palästinensische Judenheit“ in einer „Zeit des Sturm und Dranges[. . .], die für die Zukunft Großes erwarten läßt“ (S. V). Reich ist kein Zionist, wirbt aber durchaus für den jüdischen Zuzug nach Palästina. Von einem eigenen jüdischen Staat ist hier nicht die Rede. Vielmehr möchte Reich, dass Juden in Palästina türkisch regierungstreue Bürger werden; eine jüdische Heimstätte, kein eigener Staat ist anzustreben unter der milden ottomanischen Regierung. „Daß über Allem die Fahne des Halbmondes flattert, ist, bis Moschiach kommt, nicht zu bedauern“ (S. IV). Vorherrschend ist der sentimental-vergegenwärtigende Ton in der Betrachtung der Gestalten und Ereignisse der biblischen Botschaft. Lernen, einerlei ob geistlich oder weltlich-praktisch, gilt dem strenggläubigen Gelehrten als die wichtigste Aufgabe der Juden in Palästina, die Kolonisation erfolge sinnvoll erst daraus (S.43 ff.). Das geringe Engagement österreich - ungarischer Juden bislang in Palästina bedauert er („man schämt sich fast“).

Wie sehr das liberale Zeitalter L.A. Frankls und deren Betrachtung Palästinas als jüdischem Land der Vergangenheit angehört, bezeugt ein weiterer Reisebericht eines Wiener Rabbiners. A r m a n d K a m i n k a berichtet 1913 über seine Reise nach Jerusalem.¹⁴ Im Gegensatz zu Frankl sieht er mit „den wärmsten Sympathien“ die orthodoxen, Thora lernenden Juden in Jerusalem. Auch die Ziele des modernen, jugendlichen Zionismus beurteilt er wohlwollend. Palästina ist für die Juden, so Kaminka, das „wohlvertraute Elternhaus.“ Religiös äußert er sich entschieden für das Recht der Juden an diesem Land: „Der Herr ist verreist. Er wird aber wiederkommen“ (S.31). Dies bedeutet freilich nicht, dass eine ethnische gesellschaftliche Exklusivität der Juden in Palästina zu fordern wäre; Kaminka spricht diesbezüglich eher vorsichtig von einem Bürgerrecht der Juden in diesem Land und im Vorwort von einer „präpondierenden Stellung“, die ihnen hier zukommt. Der Rabbiner propagiert ein religiös fundiertes Judentum in Palästina. Dessen Repräsentation vor allem in Jerusalem sieht er freilich in einem beklagenswerten Zustand. Er sieht eine „unwürdige, unsaubere, armselige Bettlerstadt“ (S.65). Es fehlt ihm hier an „historischem Pathos, an poetischem Schwung, an bürgerlicher Solidarität.“ Die jüdische Gemeinde ist desintegriert und desorganisiert. Kaminka macht Vorschläge, stellt Forderungen vor allem die nach einer „würdige(n) Repräsentanz des Judentums im heiligen Lande.“ Solche Forderungen bleiben also hinter den Zielen des politischen Zionismus zurück.

1918 war der erste, „europäische“ Weltkrieg zu Ende. Es gab militärische Sieger und militärisch Besiegte. Als ein allgemeines Desaster jener aufklärerisch humanen Ideale, auf die die Kultur in Europa insgesamt verpflichtet schien, wurde es von vielen reflektierenden Menschen empfunden. Zum Zweifel an dieser Kultur kam für Juden nach 1918 gerade in Deutschland und Österreich eine neuerlich einsetzende antisemitische Demagogie innerhalb der national gedemütigten Gesellschaften hinzu. Zudem gerieten die Ansiedlungspläne von Juden in Palästina durch die Balfour - Deklaration in Bewegung. Vielerlei Gründe also – die russische Oktoberrevolution und die ermutigenden und beängstigenden Signale, die dieses Ereignis aussandte, sind noch hinzusetzen – . . . vielerlei Gründe also für ein in den 20er Jahren heftig einsetzendes Interesse an alternativen Gesellschafts- und Kulturkonzepten, auch für die jüdischen in Palästina.

Ein charakteristisches und sicher auch extremes Beispiel dieser europamüden jüdischen Avantgarde, die im Orient (und in Asien) sich Anregungen für den Aufbau einer neuen menschheitlichen Kulturverfassung versprach, war der Wiener *Eugen Hoeflich*. Später nannte er sich Moshe Ya-akov ben gawriël. Schon 1918 veröffentlicht er bei R. Löwit Aufzeichnungen einer Reise nach Palästina, die seinen originellen Auffassungen hinsichtlich der Stellung des jüdischen Palästina Ausdruck gaben.¹⁵ Er versichert einleitend, „daß ich den Orient vom Standpunkte des Juden erlebe, der sich seiner orientalischen Abstammung, seines asiatischen Blutes voll und ganz bewußt ist.“ Es ist nicht nur der Orient, der Hoeflichs Phantasie entflammt, ebenso möchte er die geistigen Kräfte Indiens und Japans mit jenem zu dem „Panasiatismus“ nicht vor allem eines neuen politischen Kraftzentrums, sondern eines neuen, konkurrierenden moralischen und kulturellen Wertbewusstseins in der Welt verbinden. Damit ist zumindest der Ehrgeiz für eine Alternative zu der „Pseudokultur“ Europas formuliert, eine neue geistig konstruktive Initiative ergriffen „abseits der Lethargie und Entschlußlosigkeit dieser Tage“, so Hoeflich. Das intellektuelle und moralische Debakel Europas ist für ihn in der zweckrationalisierten kapitalistischen Vernunft zu suchen. Nichts von dieser Welt „europäischer Kommerzbanditen“ soll in Palästina Fuß fassen können, „Europas verderblich(m) Einfluß“ soll im neuen jüdischen Gemeinwesen etwas kompromisslos Niedagewesenes im Beharren auf eigenen Wesenselementen jüdischen Geistes entgegengestellt werden. Hoeflich tritt ein für die hebräische Sprache und für jüdische Volkskunst. Von den muslimischen Arabern drohe, so Hoeflich, keine Gefahr, keineswegs seien sie judenfeindlich. In Hoeflichs 1920 veröffentlichten „Feuer im Osten“ steigert sich das Pathos, die Kritik an Europa und der Enthusiasmus für „Mutter Asien“ zu einer expressionistischen Erregtheit.¹⁶ Die Schrift ist Buber gewidmet, in dessen „Jude“ Hoeflich mehrfach publizierte. Was er hier kundtue, sei „Stammeln“, „Schrei“, „Aufruf“. Sie dienen dazu, auf Europas „imperialistische Demokratie“ aufmerksam zu machen. Diese diene der Unterdrückung nicht nur anderer Völker und Kulturen, sondern in ihrem instrumentellen Zweckdenken überhaupt der Domestikation und Knechtung der Natur und der Mysterien von mit der Natur versöhnten Völkern. Hoeflich entwirft eine humane Phantasmagorie des asiatischen Menschen: „Schamhaft, groß, edel“, bestimmt von einer „geduldigen Hingabe“, ohne die Betriebsamkeit „Industriopas.“ Das „Dschungeltrugbild in Schönbrunn“, der zoologische Garten dort, wird zur Kontrastfolie des mit der belebten und unbelebten Natur in traditionsbestimmten, weisen Einklang lebenden asiatischen Menschen. Gegenüber Europas „fluchbeladene(n) Städte(n)“ sieht Hoeflich „Feuerzeichen der Verheißung“ im Osten. 1923 in einer weiteren Veröffentlichung, in der er das „arabisch-jüdische Palästina vom panasiatischen Standpunkt aus“ erklärt, beharrt er darauf, dass trotz bitterer Enttäuschungen „die wahre Revolution der Zukunft sich im Osten“ vorbereite, die Revolution gegen die „technische Macht“ und die „Habgier“ des „imperiokapitalistischen Okzidents“ einschließlich Amerikas.¹⁷ Jede Spur dieses Geistes sei von Palästina fernzuhalten; keine „Ostindienkompanie“ im Orient. Hoeflich wirft gerade dem offiziellen Zionismus zu sehr in Organisation, Diplomatie erstarrt zu sein, europäische Vorstellungen von Staatlichkeit nach Palästina zu transportieren. Er propagiert den Aufbau eines asiatischen Sozialismus, eines „Solidarismus“ so wie er „in der alten arabisch – (und auch jüdisch) – beduinischen Stammesverfassung praktisch aufgezeigt ist“ (ebd., S.35). Nur die Arbeit des Chaluz in Erez Israel verfolge dieses kommunitäre Ideal.

Es ist europa- und zivilisationsmüde Emphase, zugleich an Bubers jüdisch-weltoffenen moralischen Fundamentalismus wie an dem expressionistischen Protest und Abgesang auf europäische Kulturideale orientiert, der Hoeflich dem Okzident den Rücken kehren und neue ethische und weltanschauliche Wurzeln außerhalb Europas suchen lässt. Nur literarische Utopien hinsichtlich des jüdischen Palästina finden freilich Hoeflichs Billigung nicht. Sein „ekstatischer Zionismus“ ist nur der Name einer allgemeineren Suche nach einer neuen geistigen Existenzbestimmung, bestimmt bei ihm von dem „allasiatischen Hochgefühl“, in das der Zionismus übergehen soll. Von den realen Problemen im jüdischen Palästina ist dennoch wenig die Rede.

Mit Eugen Hoeflichs Motivation einig darin, dass es nicht einfach nur um eine neue Heimat der Juden geht, hat auch A r t h u r H o l i t s c h e r mehrfach Palästina bereist. Was Juden in Palästina vorhaben rechtfertigt sich nur dadurch, wenn es „geschieht durch einen höheren Willen, aus höherem Gesichtspunkt.“¹⁸ Gegenüber Herzls Zionismus jedenfalls grenzt er sich ab, er datiere „von Paris her, wo er lebenswürdige Plaudereien für die österreichische Bourgeoisie verfaßte“, und sein Zionismus sei „Angelegenheit der jüdischen Bourgeoisie gewesen“, so Holitscher. Der Autor formuliert hier 1922 in diesem ersten Palästinabericht noch nicht so markant sozialistische Grundsätze und Hoffnungen wie einige Jahre später in einem weiteren Reisebericht – beide erschienen bei S. Fischer –, dennoch ist diese erste Veröffentlichung, die W. Kaiser „das zumindest für die Intellektuellen in Deutschland[. . .] wohl wichtigste Palästina-buch überhaupt“ nennt, ganz auf den Chaluz konzentriert.

„Es ist die eine, die zentrale, die alles andere übertönende Frage des Zionismus. Es ist aber auch eines der bedeutungsvollsten Probleme dieser Zeit. Chaluz bedeutet Pionier. Es ist vielleicht nicht der Boden Palästinas allein, den dieser Pionier bereitet“ (ebd., S.24).

Die Chaluzim seien „menschliche Auslese des Besten im Judentum dieser Zeit“, sie adeln das gewöhnliche Judentum, und: „der Chaluz ist Ostjude“ (ebd., S.7). Er verkörpert ein Proletariat „sonderlicher Art“ hier in dem jüdischen Gemeinwesen. Holitscher sieht, dass Kategorien europäischer politischer Ökonomie für die Aufbausituation in Palästina nur begrenzt anwendbar sind, als eine gesellschaftliche Klasse seien die Chaluzim kaum zu betrachten; Holitscher befürchtet darum auch das Entstehen eines neuen Ghettos der Pionier-Gemeinschaften. Er möchte das jüdische Palästina-Modell in einer weltpolitisch relevanten Perspektive verwirklicht sehen, und er warnt darum auch vor einer weiteren Ghettoisierung in der hebräischen Sprache und Kultur, vor einem „hebräischen Chauvinismus.“ Um die Araber ist Holitscher dabei wenig bekümmert, er fordert massive und militante Geltendmachung jüdischer Interessen gegenüber der arabischen Bevölkerung.

„Palästina beweist, daß in der heutigen Welt reinster Wille zum religiösen Kommunismus lebt. Hätte ich, vor einem Jahr, aus Rußland Zweifel an der Idee des Kommunismus heimgebracht, Palästina hätte mir die Sicherheit wiedergegeben. D i e I d e e l e b t. Alle Klassen des zivilisierten Weltjudentums arbeiten an diesem Kulturideal Zions, unbewußt jene dem Kommunismus am stärksten widerstrebenden amerikanischen kapitalistischen Geldgeber, bewußt der sich proletarisierende Chaluz auf den Ebenen, in den Bergen Erez Israels. Der Opfermut dieser kleinen, erlesenen Schar, der biblischen kleinen Herde, von der das Evangelium Johannis spricht, strahlt zurück auf das verstreute Volk der Juden in der Diaspora, – nicht anders, als ehemals der Geist der französischen Humanisten, der deutschen Philosophen, in der Gegenwart der Geist Moskaus auf die Welt zurückstrahlt, Kräfte entwickelt, ans Licht hebt“ (ebd., S.176/177).

Im Frühjahr 1925 unternimmt Holitscher eine weitere Reise in den Orient, Teil freilich einer Weltreise, die ihn auch nach Indien, China und Japan führt.¹⁹ Holitscher ist skeptischer geworden als vor drei Jahren, seine Warnung vor zuviel jüdischem Chauvinismus sieht er in den Wind geschlagen, selbst unter den jungen genossenschaftlichen Pionieren sieht er Tendenzen einer beunruhigenden Rückkehr zum jüdisch Ritualen, zur Hebraisierung des Lebens, die Wissenschaft sogar wird in Erez Israel mit zuviel religiösen Vorgaben anachronistisch verknüpft. Die aktuelle Krise der Chaluzim - Arbeit entgeht ihm nicht: ökonomische Probleme, fehlende Rendite in den landwirtschaftlichen Genossenschaften. Amerikanische Geldgeber insbesondere verdächtigen sie als Bolschewisten. Holitscher konstatiert eine Bourgeoisierung der jüdischen Gesellschaft vor allem in den Städten, Spekulanten machen sich im wirtschaftlichen Aufbau des Landes breit, der Chaluz wird geringgeschätzt, droht zum Lohnsklaven zu werden, „dem kleinen Mann, dem Arbeiter, Beamten, Händler, Lehrer geht die Luft aus“ (ebd., S.47). Im Religionsstreit zwischen Muslimen, Christen und Juden plädiert er jetzt für Toleranz, gegen einen jüdischen Imperialismus. Palästina ist das Land, muss er erkennen, wo Religionen eine bedeutende, elementare Kraft der politischen Auseinandersetzung und auch der persönlichen Lebensmotivationen sind. Hier wohnen zwei Seelen in seiner Brust: „als Sozialist“ muss er diese Tatsache bedauern, „als Jude ergreift sie mich mit Gewalt“ (ebd., S.68). Die antikapitalistische Position Holitschers ist dennoch strikter geworden, nicht ganz ohne Skepsis, aber dennoch mit großen Hoffnungen blickt er auf die Ergebnisse der russischen Revolution, von der, so hofft er, für das jüdische Gesellschaftsmodell in Palästina etwas zu lernen sein wird.

Von ganz anderen ideologischen Voraussetzungen wiederum sind zwei Reiseberichte von Autoren bestimmt, die beide dem Prager Zionismus entstammen. H u g o H e r m a n n, eine Zeitlang Herausgeber der „Selbstwehr“ und später der „Jüdischen Rundschau“, hat im Sommer 1924 Palästina bereist, und er betont eingangs, dass er dies mit den Augen eines seit 20 Jahre mit der zionistischen Bewegung Verbundenen getan hat.²⁰ Hermanns Bericht ist sachlich und konkret am Aufbauwerk in Palästina interessiert, frei von dem menschheitlichen Pathos und Überschwang manch anderer Darstellung. Der Zionismus ist keine Utopie mehr, er wird realisiert. Hermann verschweigt nicht das Bedenkliche, das er in Palästina antrifft. An den Juden, den bourgeoisen Juden in den Städten ist es vor allem, etwas für die Versöhnung mit den Arabern zu tun, etwas mehr ihre Sprache zu lernen, die Araber mehr als bisher zu respektieren. Die Bemühungen um eine eigene hebräische Kultur sieht er aktuell noch skeptisch, sie müsse einstweilen noch zurückstehen hinter drängenderen Fragen des Aufbauwerks. Hermann fordert, ideologische Differenzen innerhalb der jüdischen Bevölkerung nicht zu dramatisieren, der Akzent sei auf das Gemeinschaftliche zu setzen, wofür die ländlichen Kooperativen gegenüber dem zu sehr europäisch geprägten Leben in den Städten immer noch Vorbilder biete. Parteipolitik und religiöser Dogmatismus dürften gegenüber der konkreten Idee des Aufbaus eines eigenen jüdischen Gemeinwesens nicht die Oberhand gewinnen. Hugo Hermann hat 1933 und 1935 zwei Palästina-Bücher veröffentlicht.²¹ Er ließ sich 1934 in Palästina nieder.

F e l i x W e l t s c h, ein naher Freund Kafkas, veröffentlichte 1929 im Verlag der „Selbstwehr“, deren leitender Redakteur er über viele Jahre war, einen Reisebericht.²² Auch für ihn ist „das jüdische Palästina [. . .] keine Sensation mehr, es gehört zu den Realitäten unseres Lebens.“ Auch er, wie Herrmann, versagt sich spekulative Ausblicke auf den Judenstaat als Zukunftsstaat und gibt eher eine unpoetische Reportage von den jüdischen Aufbauleistungen. Das Land wird nicht messianisch gedeutet, es ist vielmehr sachliches Substrat für den Aufbau einer aus eigenen Traditionen gestalteten Kultur und

Gesellschaft. Weltsch betont diese Normalität der jüdischen Staatsgründung und des jüdischen Nationalismus; er bedeutet als eine allgemeine Gesetzmäßigkeit für Juden nichts anderes als etwa für Ägypter und Griechen (ebd., S.74 ff.). An der Zusammengehörigkeit dieses Landes, ein „Land der Extreme“, mit diesem Volk, ein „Volk der Extreme“, lässt Weltsch allerdings keinen Zweifel; es gehört den Juden, es war verkarstet, erstarrt, bis das biblische Volk der Juden zurückkehrte. Auch für Weltsch ist in diesem neuen Staat Platz für verschiedene weltanschauliche Konzepte, solange sie den Aufbau des Judenstaates nicht hemmen. Juden trieben leider alles auf die Spitze. Eine besondere Auszeichnung der Chaluzim - Arbeit versagt sich deshalb Felix Weltsch ebenso wie Hugo Herrmann.

Von einem ideologisch ähnlich wenig fixierten Zionismus und einer unpathetischen Rhetorik ist der Reisebericht von O t t o A b e l e s, einem Wiener Journalisten - Mitgründer der zionistischen „Wiener Morgenzeitung“ – und Autor einiger Arbeiten über jüdische Themen.²³ Er gehört der Wiener zionistischen Bewegung seit ihrer Begründung durch Herzl an, die Erinnerung an ihn versucht er auf der Reise in das „Traumland der Jünglingsjahre“ wach zu halten. Die Erinnerung an den historischen Herzl steht unter allen anderen Reiseberichten hier vereinzelt und fast überraschend. Er gehöre, so Abeles, fast noch dieser Generation Herzls an, die, als „Übergangsgeschlecht“, für Erez Israel nur noch bekennd und aktiv werbend tätig sein könne, nicht mehr durch praktische Arbeit.²⁴ Der aber gilt vor allem seine Aufmerksamkeit bei dem Besuch, er will nicht „in heiligen Ruinen[. . .]träumen und den Stimmen der großen Vergangenheit lauschen“, sondern „die Entwicklung des neuen jüdischen Lebens sehen“ (ebd., S.39). Mit Entrüstung spricht er über die wortmächtigen Zuschauer des großen Aufbruchs der Juden in Palästina. Den Kwuzoth und den Moschaw – den Pioniergenossenschaften und den landwirtschaftlichen Familienbetrieben also – gilt gleichermaßen seine Sympathie, den chassidischen Siedlern nicht weniger als den orthodoxen oder den marxistisch orientierten, Tel Aviv, über das viele der strengeren, zionistischen Kulturkritiker die Nase rümpften, nicht weniger als Jerusalem. „F r e u n d s c h a f t“ soll alle vereinigen im Dienst des Aufbaus einer neuen Heimat für die Juden, nur das mache Erez Israel zu „jüdische(m) Neuland.“²⁵

Von anderer Art ist der Bericht, den ein gegenüber den beiden Pragern ganz anderer tschechischer Zionist, O s k a r N e u m a n n, von seiner Reise im Frühjahr 1931 gibt.²⁶ Es ist mehr als ein Bericht, ein Manifest voll pathetischer Deklamationen. „Heraus aus Phrase und Schlagwort“ fordert Neumann, der ja auch Saltens zionistischer Agitation ähnliches vorgeworfen hatte. Das „dekadente Galuthjudentum“, das literarische im Besonderen, übt sich, so Neumann, vor allem darin. Neumann stattdessen fordert die „heilige Einsamkeit des sich selbst erlösenden Ichs, das hier zu einem jubelnd - bewussten ‚Wir‘ wird. Der einzige Weg zur sinnvollen, zur erlösenden Tat! Der Weg nach Erez-Israel“ (ebd., S.9). Es geht ihm in Palästina nicht um „Menschheitserlösung“, sondern um die Inbesitznahme der „heiligen Scholle“ durch das Volk, das ihr zugehört. Ungeheuer romantisiert ist die beschwörende Darstellung, die alle sachlich politischen und ideologischen Kontroversen übergeht, Blut-und-Boden-Rhetorik von der „Mutterscholle“ mit der Zukunftseuphorie des Maschinenwesens und einem Kapitalismus mit Pionierbewusstsein vereinigt. Die „ewige Kraft unseres Volkstums“ integriere und versöhne, was sonst unversöhnlich erscheine. Für Rechte der Araber ist bei soviel stürmischen Pathos wenig Platz. Deren Wirtschaft und Kultur sei primitiv, Juden könnten der „Kulturlosigkeit“ des Landes Befreiung bringen. Neumann plädiert für expansive Landergreifung, bei ihm heißt es: „jüdische Bodenerlösung“ (ebd., S.164 ff.). Er beschwört

den „Kastengeist“ des regenerierten Juden in Palästina; „Arbeit und Gemeinschaft“ sollen den neuen, den neuen jüdischen Menschen und sein Land voranbringen.

Für einen militanten jüdischen Expansionismus ohne viel Diplomatie und Ausgleichsbemühung mit der arabischen Bevölkerung tritt auch Wolfgang Weisl ein;²⁷ Arzt und Journalist, früher Sozialist, später radikalnationaler Politiker in Israel. Er ist Anhänger der alten Schomrin - Idee, der „Wächter Israels“, die im revisionistischen Flügel des Zionismus um Jabotinsky fortgesetzt wurde. Weisl stellt im Vorwort den Kampf um das Heilige Land in die Perspektive eines bevorstehenden „Entscheidungskampfes der farbigen gegen die weiße Rasse“ (ebd., S.5). Es geht um den „erste(n) Versuch Europas, einen Teil des Orients nicht mehr nur wirtschaftlich auszubeuten, sondern zu kolonisieren und die Abwehr des Ostens dagegen. Europäische Menschen ringen in Palästina gegen asiatische.“ Juden als „Pioniere Europas im Orient“ ringen hier um eine „Neue Zeit“ gegen das „Mittelalter“, und es geht nicht nur um die Juden, sondern um die „weiße Rasse.“ Der Grundkonflikt sind die „wirtschaftlichen und wirtschafts-kulturellen Gegensätze, die durch keinen Kompromiß und keine Konzession ausgeglichen werden können“ (ebd., S.137); er muss ausgekämpft werden. Es scheint für den Autor ein unausweichliches historisches Gesetz, dass das „alte romantische Palästina“ weichen muss, auch unter Zwang und Gewalttätigkeit; sie „geht unter – die Heimat der Araber.“ Das Land muss den Juden zufallen, Weisl fordert eine dogmatische Hebraisierung des jüdischen Palästina. An der Spitze der Eroberung marschiert der Chaluz, „eine neue Rasse“, durch „Zuchtwahl“ entstanden. Für diesen militaristischen Aktivismus, für den sich die Landergreifung unter dem gleichsam darwinistischen Naturgesetz vollziehen muss, ist der „radikale Pazifismus“, so Weisl, „den in Europa Martin Buber und gewisse Wiener und Berliner Publizisten unterstützten“, natürlich ein Ärgernis (ebd., S.29).

Ein Wiener Publizist, den man, dieser Charakterisierung folgend, schon zu den „gewissen“ rechnen würde, hat sich zu Weisls Palästinabericht einige Jahre später aus Anlass einer anderen Neuerscheinung zu Wort gemeldet. Es war Felix Salten.²⁸ Und die Kritik wird den militanten Zionisten gefreut haben. Salten will zwar nicht entscheiden, ob Weisls „politische Meinungen, ob sein Vermuten über die Zukunft richtig sind“, sein Kommentar enthält freilich genug Zustimmung, die auch als eine zu dem Inhalt des Werks verstanden werden können.

„Hier sei nur konstatiert, daß es wenige Palästinabücher, wenige Reisewerke überhaupt gibt, in denen sich solch eine lebensvolle Darstellung, solch ein kühler Tatsachensinn, so viel Koloristik des Tones mit solch einer Anmut des humordurchblitzten Vortrages verbindet, wie sein ‚Kampf um das heilige Land‘.“

Salten spendet hier dem Werk eines fanatischen jüdischen Nationalisten Beifall vor allem, so scheint es, wegen seines ästhetischen Gelingens. Nirgendwo aber ein Wort der Distanzierung von Weisls martialischen Thesen. Salten waren dessen globale Konfliktszenarien keineswegs ganz fremd. Er hat sie – der bevorstehende Kampf der weißen Rasse etwa gegen die gelbe – später, es ist noch darauf zurückzukommen, aufgegriffen.

Bis zu welcher Spannweite und bis zu welchen Paradoxien die Palästinaerfahrungen und deren gedankliche Reflektionen bei verschiedenen Autoren in diesen Jahren reichen wird an der Darstellung Wolfgang Weisls im Vergleich etwa zu denen Eugen Hoefflichs deutlich; beide Zionisten. Wie sehr ein dezidiert antizionistischer Bericht dagegen mit dem eines zionistischen Autors, Hoefflichs, in einigen Aspekten viel mehr sich berührt, zeigt das Palästinabuch von Leopold Weiss.²⁹ Europa hat auch

Weiss, der sich später Muhammad Asad nannte, abgeschrieben. „Eingelullt und gesichert“ sieht er das Leben dort, wie in „Wattebäuschchen“ gepackt. Er spricht von der „furchtbare(n) Gefahr des Ungefährlichen“, von der Sehnsucht nach neuer Herausforderung, nach Selbstentdeckung im „Fremden“. Im Orient findet er es, aber: im arabischen Volk. Deren „Wurzelruhe“ bewundert er, ihre „Anmut“ und „Instinktsicherheit“. In ihm lebt, so Weiss, – die dekadenten Effendis ausgenommen – ein „animalische(s) Wissen“, eine Einfachheit der Intentionen ohne „innere Korruption“. Europas „verdorbener Entwicklung“, seinem Imperialismus, der, so Weiss, vor allem aus Ratlosigkeit den eigenen Konflikten gegenüber resultiert, ist die alte Lebens-Kultur der Araber polemisch gegenübergestellt, als Vorbild. In ihr herrscht eine Unmittelbarkeit ohne utilitaristische Berechnung, Kraft konzentriert sich auf den Augenblick. Was zu tun ist, wird „durch keinen moralischen Imperativ zerquält“, sondern ist „greifbare Tugend“ in dem „Du und Du“ der Gemeinschaft (ebd., S.86 f). Den Zionismus in Palästina lehnt Weiss ab, er gilt ihm als „Wunde am Körper des Nahen Ostens“, er ist vor allem unrettbar „mit außerpalästinensischen, westlichen Gewalten verkettet“ (ebd., S.12). Nur den orthodoxen Juden aus dem östlichen Europa lässt Weiss noch gelten, sonst giert der jüdische Zionismus hier nur nach Land. Auch die Chaluzim leiden, so Weiss, an „Palästina-Masochismus“, zu „formelhaft“ sind sie, „auf eine bestimmte Linie festgebannt“ (ebd., S.108). „Nichts ist Erfüllung hier, alles ist Enttäuschung.“ Auch in Jerusalem. Er sieht hier vor allem „religiösen Fanatismus.“ Es ist alles andere als eine heilige Stadt, vielmehr „arabische Levante“, sehr unheilig trotz Glockengeläute und Klagemauer. Von den Gesichtern der christlichen Priester und Rabbinern in Jerusalem liest er ein „Gifthauch von Neid und gieriger Unduldsamkeit“, „eine Sehnsucht nach Terror.“

Diesen kursorischen Überblick über die Palästina-reiseliteratur nach dem Weltkrieg abschließend sollen noch einige Bemerkungen gemacht werden über Reisen von Schriftstellerkollegen Saltens und über die Eindrücke, die sie in selbständigen Veröffentlichungen oder in Brief oder Tagebuch festgehalten haben. Arnold Höllriegel hat unter seinem eigentlichen Namen Richard A. Bermann (zusammen mit Artur Rundt) 1924 ein Reisebuch veröffentlicht.³⁰ Auch dies ist eine Werbung für den Judenstaat in Palästina, ein „bewundernswertes Werk“, das, so die Autoren, in Europa noch nicht voll erkannt ist. „Jugend“ und „Revolution“ sind die leitenden Begriffe des Plädoyers. In Europa herrsche die „Doktrin“, hier „werk tätige Arbeit.“ „In Europa: die ‚Partei‘ als Idol, der Lohn als Stachel, Abtötung des Geistigen. Hier: die Idee ist alles, Arbeit – Religion, der Führer – am Pflug. Wo ist – Sozialismus?!“ (ebd., S.63). Auch der Zionismus ist zu sehr weltfremder Parteigeist geworden. Eine Mission für die Menschheit, so auch Rundt und Bermann, werde geleistet. Auch bei diesen beiden Autoren stehen die Chaluzim an der Spitze dieser Mission, gegen den Duldungsjuden, gegen Ghetto mentalität und Konfessionalismus gerichtet als eine ihrer jüdischen Identität fast entkleidete menschheitliche Avantgarde.

Franz Werfel war, wie schon ausgeführt worden ist, keineswegs ein Zionist. Ende des Jahres 1924, als er zu einer Orientreise aufbricht, stand er auch zum Judentum überhaupt in Distanz. „Was hatte ich mit diesen Menschen zu schaffen“, so Werfel schon 1920 in einem unveröffentlichten Essay, „mit dieser fremden Welt? Meine Welt waren die großen europäischen Künstler in ihrer Gegensätzlichkeit von Dostojewski bis Verdi.“³¹ Werfel erlebt, so liest man in seinem Tagebuch über den Aufenthalt im Januar/Februar 1925 in Palästina, „Tage tiefer Unruhe.“³² Er fühlt sich von vielerlei Rollen, Zumutungen, Inanspruchnahmen bedrängt; ein „dissonante(r) Akkord“ ohne „auflösende Modulation.“ Klärung, auch nur ruhige Betrachtung ist ihm hier unmöglich. Er findet es unerträglich, dass ihn „die wichtigen Juden hier für ihre (unsere?) Sache in Beschlag legen“ (ebd., S.738). „Alle Meditationen über den Zionismus, alles was man so am Tage hört und

spricht, sind unzulänglich und hinterlassen in mir ein böses Gefühl wie ein Unrecht. Es sind Tage tiefer Unruhe gewesen“ (ebd., S.739). Ungemütlich sieht er sich konfrontiert mit der Realität dessen, was er in den expressionistischen Vorkriegswerken, ihrem „sittlichen Krampf“, so Werfel, gefordert hatte. Dies scheint ihm nicht mehr up to date. Bewegt ist er nur von den Landschaftseindrücken, von der „sonderbare(n) Latinisiertheit aller Orte des neuen Testaments“ (ebd., S.741). Werfel hat sich nach dieser Reise dennoch wieder intensiver mit dem Judentum, der Religion und der hebräischen Sprache beschäftigt. 1930 veröffentlicht er einen Aufsatz in der „Neuen Freien Presse“ „Ist das Aufbauwerk gefährdet? Eindrücke von einer Palästinareise.“³³ Noch immer sei er kein Zionist. Dennoch, so heißt es jetzt, empfinde er „leidenschaftliche Bewunderung“ für das „grandiose Kulturwerk“ in Palästina, weil dort „heldenmütiges Wagnis von einem Schimmer der Utopie übergläntzt“ sei. Er äußert sogar Verständnis für jüdischen Radikalismus, steht aber dem „Brith Schalom“, einem von Hugo Bergmann und Hans Kohn geprägten Friedensbund näher, der die Verständigung mit den Arabern sucht. Noch 1938 spricht er davon, dass Israel und das jüdische Palästina sich „verschenken“, der Staat und die Gesellschaft dort seien der jüdische Beitrag zur „Menschheitskultur.“³⁴

Der Glaube an die Ressourcen europäischer Kultur scheint den Palästinareisenden Anfang der 30er Jahre überhaupt zu schwinden. Arnold Zweig schreibt an Freud nach seiner Rückkehr am 1.Mai 1932: Dem „Tumult der entfesselten und verführten Dummheit“ sei er eine Weile entrückt gewesen.

„In meinem Atelier umhergehend, hatte ich das Gefühl: ‚Welcher Irrtum, hierher zurückzustreben! Was, von diesem Europa, das ich liebe, von diesem Deutschland, das ich zum guten Teil bin, ist in diesem Augenblick noch greifbar da, Kraftquelle und Arbeitsanschluß? Warum nicht drüben geblieben, in der heroischen Landschaft Galiläas oder am Meer von Tel Aviv oder am Toten Meer oder am Idyll von Méadie bei Kairo[. . .]?‘“³⁵

In persönlichem Kontakt stand Salten auch mit R u d o l f L o t h a r (eigentlich Rudolf Spitzer), einem erfolgreichen Schriftsteller und Librettisten, wie Salten auch in Budapest geboren und ebenfalls Mitarbeiter der „Neuen Freien Presse.“ Lothar veröffentlicht 1926 einen Bericht über eine Mittelmeerfahrt mit langem Aufenthalt auch in Palästina.³⁶ Auch für ihn breitet sich hier „das grandioseste soziale Experimentierfeld, das es je gegeben hat“ aus; „alle Formen der sozialen Gemeinschaft, die je das Hirn eines Utopisten gebär, werden hier in Tat umgesetzt“ (ebd., S.176). Noch immer westlich orientierte Kolonisten könnten hier mit ihrem Werk „zur Lehrmeisterin von Europa“ werden, so Lothar. Sie reden „von Georg Kaiser und Sternheim, von Bronnen und Brecht, von Kubismus und Impressionismus, weit mehr als von Bibelfragen und rituellen Erfordernissen“ (ebd., S.177).

An spezifisch jüdischen Identitätsmerkmalen dieser Aufbaugeneration lässt Lothar wenig gelten, die Zionssehnsucht sei „zum größten Teil Autosuggestion“ (ebd., S.178). Ohnedies sei, was Judentum und jüdische Identität auszumachen scheine, nur Resultat von Diskriminierung. Elemente von deren Motivation liegen, so Lothar, begründet in der Verstandesorientierung jüdischen Geistes. Sie wiederum verdanke sich der jüdischen Tradition der Kunstfeindschaft, wie sie vor allem das zweite Buch Mose predige. Mit dieser Tradition muss gebrochen werden, und Lothar traut gerade der Kunst zu, einen Beitrag zu einer eigenen Identitätsbildung des jüdischen Volkes zu leisten. Von den hilflosen und eklektizistischen Bemühungen in Israel um eine eigene jüdische Ausdrucksformen in der Kunst ist er allerdings unbeeindruckt. Darin pflichtet er Salten bei, den er im übrigen, wie eingangs schon erwähnt, ganz außerordentlich für sein

„wunderschöne(s), von innerlichem Erleben glühende(s)“ Palästina buch lobt (ebd., S.185/186). Ein Menschheitsexperiment, gespeist aus okzidental Utopien, sieht Lothar in Palästina im Gange, ein „Zukunftsland“. Er pointiert den Kontrast zwischen den orthodoxen, wehklagenden Juden an der Klagemauer und den Pionieren, bei denen er dafür nur historisches Interesse sieht. Sie „beginnen ein neues Kapitel der Geschichte. Es handelt sich nicht um den Wiederaufbau Zions, es handelt sich um die Amerikanisierung des Jordantales durch arbeitsfrohe Menschen“ (ebd., S.200). Die Probleme, Fragen und Vorhaben hier sind „rein menschlich“, auch Nichtjuden können und sollen sich anschließen. Lothars Skepsis gegenüber der jüdischen Religion und ihrer Mitwirkung am Aufbau Palästinas entspricht seine Profanierung von Jesus, den er einen „revolutionäre(n) Reformator“ nennt, ja, „ein(en) Dichter“ und „eine(en) sanfte(n), die Menschen schwärmerisch liebende(n) Revolutionär, der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verkündete“ (ebd., S.220).

1927 veröffentlicht E m i l L u d w i g bei Ernst Rowohlt ein Buch über eine Mittelmeerreise, bei der er auch dem jüdischen Palästina einen Besuch abstattet. Es ist die Reise eines „entschiedenen Europäers“, die alle Vorstellungen und Kenntnisse abendländischer Bildung beim Besuch ihrer historischen Orte lebhaft und fasziniert vergegenwärtigt. Fasziniert aber ist Ludwig eben auch von den Ereignissen in Palästina. Und selbstverständlich ist er ein Antinationalist, gegenüber dem jüdischen Nationalismus in Palästina möchte er allerdings eine Ausnahme machen.

„Es war ein heimliches Pathos, das dort die Menschen und Dinge belebt; kein lautes, wie denn überhaupt hier draußen gewisse Fehler der europäischen Juden verschwinden. Nirgends habe ich früher den Juden so ruhig, so anspruchslos, so schweigend gefunden[. . .] Was ich überall sehe, ist Arbeit; was diese Arbeit erzeugt, das ist das immanente Pathos. Kein religiöses! Nichts ist dem unbefangenen Reisenden hier erstaunlicher als das Fehlen jener Glaubensfülle und – Gemeinschaft in einem Volk, das sich doch grade auf religiöser Gleichheit aufbauen will“ (S.190).

Das Nationale ist hier ein „Volksgefühl“, genährt aus der ewigen Geschichte der gemeinsamen Verfolgung, und daraus resultieren keine bösen nationalen Instinkte, sondern „Demut und Dank.“ Dazu trägt auch das kulturelle Umerziehungsprogramm bei, dem sich Juden hier unterwerfen, aus einem „Gehirnvolk“ wird ein „Bauernvolk“. Im Mittelpunkt dieses faszinierenden Geschehens stehen auch für Ludwig die jungen jüdischen Pioniere.

„Alle[. . .] vereinigt dieses: Abkehr von Europa, Abkehr von den Städten, Abkehr von der Zerstreuung. Ist es nicht wider die Natur? Hat diese schöne Ruth nicht noch vor einem Jahr in Koblenz den Fasching durchtanzt? Warum nun zwischen Kühen, Pflügen und dem Opfer aller Genüsse?“ (S.193).

„Urchristen“ nennt sie Ludwig, Vertreter eines „idealen Kommunismus.“ Und dennoch, so betont er, sei es „eine Gemeinschaft o h n e P r ä t e n t i o n von Welterlösung.“ „Hier will niemand reformieren, man will nur in der Stille leben, in reinen Zügen, unverachtet“ (S.194). Derartigen Deutungen enthält sich auch der Dichter, er will nur „diese jungfräuliche Landschaft“, diese „glockenreinen Anfänge einer neuen Gemeinschaft“ beschreiben. Es bleibt bei literarischen Reiseimpressionen, die sich sonderbar in die Reihe der Eindrücke auf einer sentimental Bildungsreise rund um die südlichen Küsten des alten Europa einordnen.

In persönlichem Kontakt stand Salten auch mit dem bedeutenden Kunsthistoriker J u l i u s M e i e r - G r a e f e , dem er bei der Vorbereitung seiner Reise, die ihn ums Mittelmeer auch nach Palästina führte, half.³⁷ Die ironischen Reflektionen seiner

Reiseerfahrungen sollen am Ende dieses Überblicks so vieler pathetischer Deutungen stehen. Fasziniert ist Meier-Graefe nämlich keineswegs von dem, was er dort antrifft. In einer gegenüber den bisher betrachteten Darstellungen unüblichen Lässigkeit begegnet Meier-Graefe den Erscheinungen des neuen Judenstaates. Alles was ihn in Jerusalem bauwerklich an Jesus erinnert ist ihm „infamer Schwindel von abstoßender Häßlichkeit“ (S.266); die Grabeskirche „dumme Mystik in dunklen Löchern“ „Langeweile und Ungeduld, Scham und Ekel“ treiben ihn bald wieder davon. Die allgemeine Verwendung der hebräischen Sprache immerhin lobt Meier-Graefe. Die „Brillengesichter“ in den Siedlungen „mit Spaten in den Händen oder hinter dem Pflug oder auf dem Heuwagen oder beim Vieh in den Ställen“ reden immer nur von „Ackerbau und Viehzucht. Man kann nichts damit anfangen. Manchmal geht die Trockenheit auf die Nerven“ (S.276). Die hübsche Tochter des Berliner Bankiers Kahn sieht er Steine klopfen. „Das letztemal tanzte sie Foxtrott.“ Er habe zuviel „bürgerlichen Instinkt“, um das ernst zu nehmen, so der Autor. In den Kwuzah kommen die Eltern erst nach Erledigung aller Arbeiten zu den Kindern, „befreit von der Last des Alltags, ledig aller schlechten Laune, abgeklärt und rein. So macht es der Bourgeois mit der Kunst.“ „Das geht nicht. Hol mich der Henker, ich kann nicht. Etwas stimmt hier nicht. Zu hell, zu sinnlos hell, verrückt“ (S.279). Das Ganze hier sei etwas für „Outsider“ mit spleen, für „europamüde Europäer, vertrackte Juden“; „meinetwegen.“ Was Meier-Graefe am zionistischen Experiment an notwendiger zivilisatorischer Reform interessiert, ist ihm hier in Erez Israel von zuviel „jüdischem Glaubensbekenntnis“ verdeckt und entstellt; von zuviel „unpraktische(n) Utopien“ und „Romantik“ zudem.

„Ausgerechnet die Juden, die einzigen, die der Reaktion im Wege standen, überall heizten, überall Feuer in falsches Stroh warfen! Nun stellen sie sich selbst kalt, hurra!“ „Sie filmen sich. Eine Idee, die unerreichbar schien und im Unerreichbaren groß war, wird von ihnen abgeklatscht. Der Ehrgeiz des Sauerstoffs in der Luft, sich in eine Flasche Selters zu verwandeln“ (S.280).

Versucht man einen kurzen zusammenfassenden Überblick über die Konzepte und die Typik der Argumentation, die den Reiseberichten zugrunde liegen, so beeindruckt zunächst ihre außerordentliche Verschiedenartigkeit über etwa 70 Jahre.

In den Berichten vor 1914 wird (außer in der „Welt“ natürlich) aus liberalen Überzeugungen, politischer Pragmatik und aus orthodoxen Glaubensüberzeugungen noch kaum eine Forderung nach einem jüdischen Staat in Palästina erhoben. Herzls Name findet hier wie bemerkenswerterweise auch in fast allen anderen Reiseberichten gar nicht oder nur beiläufig Erwähnung. Die Stellungnahmen sind uneinheitlich, auch in der Zustimmung. Stets aber erscheinen sie mehr oder weniger explizit auch Stellungnahmen zu der Problematik europäischer Kultur, auf deren Hintergrund das palästinensische Experiment der Juden vor allem nach dem I. Weltkrieg ein besonderes Interesse gewinnt. Nach 1918 beginnt die nachhaltige kulturkritische und das heißt vor allem eine europakritische Wende in der Betrachtung des jüdischen Staatsgründungsexperiments. Dabei stehen neben den soviel sachlicheren, an konkreter Aufbauarbeit interessierten Berichten von langjährigen Angehörigen der zionistischen Bewegung wie Hermann, Weltsch oder Abeles enthusiastische Kommentare, die ihre Begeisterung zum großen Teil auf die Chaluz - Bewegung gründen; in sich wiederum kontrovers: Holitschers „europäischer“, von der Oktoberrevolution nicht beflügelter Sozialismus, Hoefflichs europaskeptischer Allasiatismus, Neumanns pathetischer Judaismus und Weisls Endkampf-Visionen der weißen Rasse hier in Palästina beziehen aus verschiedenen Quellen ihre Begeisterung für den neuen Judenstaat. Auch die Differenzen zwischen

Zionisten wie Hoeflich und Weisl treten hier drastisch hervor. In der europakritischen Akzentuierung der Reiseerfahrungen werden dem jüdischen Nationalbewusstsein auch von jüdischen Antinationalisten, etwa Holitscher, Ludwig, Werfel, contre coeur eigene Konzessionen gemacht. Die Hebraisierung der Kultur und der Erziehung im neuen jüdischen Staat findet freilich selten besondere Unterstützung. Unterschiedlich und schwankend bleibt die Bestimmung des neuen jüdischen Staates als singuläres Modell oder als Exponent, ja als Protagonist einer universalen weltpolitischen Tendenz. Selten fehlt es diesen Erklärungen an geschichtsphilosophischer Emphase. Auf die Wellen des Pathos reagiert Meier-Gräfes entlarvende Ironie.

Die Reaktion auf die europäische Problematik reicht von gänzlicher Absage und einer Definition des projektierten Judenstaates als Alternative bis zu dessen Vorstellung als einer Ideenvariante aus eigenem, europäisch (selbst)kritischem Geist. Dabei werden die geistigen und quasi weltpolitischen Aussichten der zionistischen Staatsgründungsabsicht bei den Prager Autoren wie gesagt eher nüchtern kalkuliert; konzentriert auf die realen Probleme des Aufbaus und die eigenen geistigen Ressourcen des Judentums. Bei anderen Autoren, bei Holitscher und Weisl etwa, werden diese Aussichten emphatisch ausgemalt, als außereuropäischer Laborversuch gleichsam einer sozialistischen Revolution bzw. als säkulare Auseinandersetzung zwischen der europäischen Kultur und der mittelalterlich asiatischen. Das im Aufbau befindliche jüdische Gemeinwesen im Orient lässt den Eindrücken vieler Reiseberichterstatte nach eine Korrektur der Defizite europäischer Kultur erhoffen. Genannt wird vor allem die einseitige Intellekt-Kultur, deren Träger die europäischen Juden vorrangig selber waren und der Mangel an sozialistisch-solidarischen Kulturelementen. Verknüpft ist mit diesem Aspekt freilich, etwa bei dem zuletzt zitierten Meier-Graefe, auch ein Einwand: dass nämlich jüdische, anationale, kritische Intellektkultur in zionistischen Anstrengungen für eine eigene Nation schrumpft, ihr sezessives und innovatives Potential verdirbt. – Neben der Hoffnung auf eine Revitalisierung und Belehrung des europäischen Rationalismus durch den orientalischen Traditionalismus der Lebensabläufe und Verhaltensnormen steht auch eine Gleichgültigkeit, ja eine Geringschätzung arabischer Kultur überhaupt bis nahe an einen jüdischen Hegemonialismus, ja Rassismus, wie ihn Oppenheimer, Weisl und Neumann mit jeweils verschiedenen Akzenten vertreten. Bei fast bei allen Autoren, zionistischen wie antizionistischen, gilt die besondere Aufmerksamkeit und Wertschätzung den Chaluzim. Auch deren Nimbus allerdings wird für durchaus verschiedene Interpretationen und Zielsetzungen der Autoren in Anspruch genommen. Andererseits wird den religiösen Aspekten und Motivationen der jüdischen Arbeit in Palästina relativ wenig Aufmerksamkeit gewidmet, bis hin zu deren ausdrücklicher Negation.

Anmerkungen:

¹ FS, Neue Menschen auf alter Erde, Berlin – Wien – Leipzig 1925. (Neuaufgabe: Königstein 1986. Einl. von Alex Carmel). Zit. wird nach der Erstausgabe mit Seitenangabe im Text.

² Vgl. hierzu v.a. den Forschungsüberblick von Peter J. Brenner, Der Reisebericht in der deutschen Literatur (= Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 2.Sonderheft), Tübingen 1990.

³ Ebd., S.29.

⁴ Vgl. Hans Mayer (1997), S.9-22.

⁵ M. Berkowitz (1993), S.190.

⁶ Wolf Kaiser, Palästina – Erez Israel. Deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum zweiten Weltkrieg. Hildesheim – Zürich – New York 1992.

⁷ Vgl. Ebd., S.41 ff.

Hinzuweisen ist noch auf den soeben erschienenen Bericht eines Palästinareisenden aus dem Jahre 1805-1807. Ulrich Jasper Seetzen, später zum Islam konvertiert, besuchte Damaskus, Jerusalem und Bethlehem (U.J. S., Unter Mönchen und Beduinen, Darmstadt 2002).

⁸ Ludwig August Frankl, Nach Jerusalem, Leipzig 1858.

⁹ Kronprinz Rudolf v. Oesterreich, Eine Orientreise vom Jahre 1881, Wien 1885.

¹⁰ H. York-Steiner, Palästinensisches Bilderbuch. Herzl-Herzele-Herzliah, in: Die Welt vom 20.5.1910, S.482 f.

¹¹ Franz Oppenheimer, Galiläa, in: Die Welt vom 20.5.1910, S.451.

¹² Willy Bambus, Palästina. Land und Leute. Berlin 1898. Adolf Friedmann, Reisebilder aus Palästina, Berlin 1904. Vgl. dazu W. Kaiser (1992), S.109 ff. u. 115 ff.

¹³ Wilhelm Reich, „Misrachah“. Nach Osten!, Frankfurt 1905.

¹⁴ Armand Kaminka, Meine Reise nach Jerusalem, Frankfurt 1913.

¹⁵ Eugen Hoeflich, Der Weg in das Land, Wien – Berlin 1918, S.1/2.

¹⁶ Eugen Hoeflich, Feuer im Osten, Leipzig – Wien – Zürich 1920.

¹⁷ Eugen Hoeflich, Die Pforte des Ostens, Berlin – Wien 1923.

¹⁸ Arthur Holitscher, Reise durch das jüdische Palästina, Berlin 1922, S.7.

¹⁹ Arthur Holitscher, Das unruhige Asien, Berlin 1926.

²⁰ Hugo Hermann, Eine werdende Welt. Reiseeindrücke aus Palästina. Prag 1925.

²¹ Vgl. W. Kaiser (1992).

²² Felix Weltsch, Land der Gegensätze. Eindrücke einer Palästinareise. Prag 1929.

²³ Otto Abeles, Besuch in Erez Israel, Wien – Leipzig 1926.

²⁴ In seinen erst 1987 veröffentlichten Memoiren schreibt der hochbetagte Max Zweig von seinem ersten Palästinabesuch noch 1935, dass dort deutschsprachige Schriftsteller kaum von Nutzen sein konnten, sondern nur praktische Menschen, von denen er unter Juden zuvor kaum einen kennen gelernt hatte; alle hatten einen „Stubenberuf“. (Max Zweig, Lebenserinnerungen. Vorwort von Hans Mayer. Gerlingen 1987).

²⁵ Von ähnlich unpräziser Sachlichkeit ist etwa auch der Reisebericht des Ökonomen Felix Pinner (Das neue Palästina, Berlin 1926). Der Zionismus überhaupt ist ihm zu ideologisch belastet inzwischen. Dennoch anerkennt er die Besonderheit der Motivation der in Israel an dem Aufbauwerk tätigen Juden. Auch die Ökonomie sei von diesen „inneren Tatsachen“ (ebd., S.18) hier im jüdischen Palästina beeinflusst. Von den radikalen Pioniergenossenschaften hält er sich eher fern, er beschäftigt sich vor allem mit der von Rothschild und Baron Hirsch geförderten Kolonisationsbewegung.

²⁶ Oskar Neumann, Fahrt nach Osten. Impressionen einer Erez-Israel-Fahrt. Mukacevo 1933.

²⁷ Wolfgang Weisl, Der Kampf um das Heilige Land, Berlin 1925.

²⁸ FS, Reise ins Abenteuer. Wolfgang Weisl und sein Buch, in: NFP vom 2.3.1929, S.11 MA.

²⁹ Leopold Weiss, Unromantisches Morgenland. Aus dem Tagebuch einer Reise. Frankfurt 1924.

³⁰ Artur Rundt u. Richard A. Bermann, Palästina. Ein Reisebuch. Leipzig – Wien – Zürich 1924.

³¹ Zit. Peter Stephan Jungk, Franz Werfel, Frankfurt 1994, S.162.

Auch Alma Mahler-Werfel sah „wenig Schönheit“ in Palästina. Immerhin, so berichtet sie von gemeinsamen Eindrücken, ihren und ihres Mannes, gefielen „die Familiensiedlungen besser als die kommunistischen Kwuzahs“ (Alma Mahler-Werfel, *Mein Leben*, Frankfurt 1981, S.141). Wenig Sympathie hat sie für die jungen zionistischen Pioniere, ihre Abneigung gegen Juden ist nicht geringer als die gegen Kommunisten: „Irgendwo ist man immer, mindestens zu einem Teil, schuld an dem, was einem geschieht“ (ebd., S.141).

³² Franz Werfel, *Reise nach Ägypten und Palästina*, in: Ders., *Zwischen Oben und Unten*, München – Wien 1975, S.739.

³³ F. Werfel, *Ist das Aufbauwerk gefährdet?*, in: ebd., S.278-281.

³⁴ F. Werfel, *Das Geschenk Israels an die Menschheit* (1938), in: ebd., S.328.

³⁵ Sigmund Freud – Arnold Zweig. *Briefwechsel*. Hg. v. Ernst Freud. Frankfurt 1968, S.49.

Zwei Jahre später nach seiner Übersiedlung war A. Zweig freilich auch von dem Judenstaat in Palästina ernüchtert. „Ich mache mir nichts mehr aus dem ‚Lande der Väter.‘ Ich habe keinerlei zionistische Illusionen mehr. Ich betrachte die Notwendigkeit hier unter Juden zu leben, ohne Enthusiasmus, ohne Verschönerungen und selbst ohne Spott.“ Eine „List der Idee“ nennt er es, „die uns als junge Menschen mit diesem merkwürdigen Gebilde hier verband.“ „Der Enthusiasmus, auf wohltätige Täuschung gebaut, der ist hin, und ich weine ihm keine Träne nach.“ (Vom 21.1.34, ebd., S.68/69). Zweig war deprimiert vor allem von der geringen Resonanz seines schriftstellerischen Werks und von dem hebräischen Nationalismus in Israel.

³⁶ Rudolf Lothar, *Zwischen drei Welten*, München 1926.

³⁷ Julius Meier-Graefe, *Pyramide und Tempel*, Berlin 1927.

7.3.2. Saltens Reisebericht

Saltens Reisebericht erschien am 22.4.1925 unter dem Titel „Neue Menschen auf alter Erde. Eine Palästinafahrt“ mit einer Auflage von 5000 Exemplaren.

Über die politischen und ideologischen Akzentuierungen dieses Reiseberichts innerhalb der innerjüdischen Debatte war es im Vorfeld der Veröffentlichung offenbar schon zu Spekulation und Kontroversen gekommen. In einem Schreiben an den Colonel Kisch (Frederick Hermann), den politischen Leiter der zionistischen Exekutive in Jerusalem, vormals englischer Offizier, wird von Informationen aus zionistischen Kreisen in Wien berichtet, denen zufolge sich Salten bei der Abfassung des Reiseberichts von dem prominenten Parteivertreter des Misrachi Hermann Pick in der Londoner Zentrale (nicht zu verwechseln mit Alois Pick, dem Präs. der Wiener Kultusgemeinde seit 1920) habe beraten und beeinflussen lassen; dass er ferner „in general [. . .] has come back with misrachist leanings.“¹ Der (unbekannte) Briefschreiber bezweifelt indes, dass Salten „will allow these inclinations to colour his own life“ und dass er versichert habe „to go on doing propaganda work for us“.² Die Mitteilung an sich bezeugt, dass Saltens Reisebericht schon vor seiner Veröffentlichung, wohl gerade auch in Anbetracht der Prominenz des Autors, zu einem Politikum wurde, innerjüdisch, aber, angesichts der ungeklärten Zukunft des Judenstaates in Palästina, auch in seiner voraussehbaren Außenwirkung. Die Mitteilung bezeugt freilich auch, dass Salten jüdische Haltung immer wieder zu Fragen Anlass gab. Auch von dem einflussreichen Wiener Zionisten Otto Abeles ist eine Mitteilung (auch sie im Zionistischen Zentralarchiv) folgenden Wortlauts erhalten:

„Ich hatte gestern mit ihm eine Unterredung, aus der ich entnommen habe, dass Salten in Palästina sehr stark unter misrachistischem Einflusse stand.“

Für den Herbst 1924 kündigt Abeles an, mit Salten Vorträge und Zirkelversammlungen im Dienst der österreichischen Propagandaarbeit für das jüdische Palästina veranstalten zu wollen; „Vortraege [. . .] im ganz grossen Stile zunaechst in Wien und groesseren oesterreichischen Provinzorten.“³ Zu diesen Vorträgen Saltens über seine Palästinareise gibt es zahlreiche Presseberichte, die meist von gutem Besuch und lebhaftem Beifall sprechen. Derjenige mit dem größten öffentlichen Echo war wohl der am 19.3.1925 im Großen Konzerthausaal in Wien. „Dem Vortrag Saltens“, so heißt es in einer Vorankündigung in der „Wiener Morgenzeitung“ am 12. März, „wird in der jüdischen Öffentlichkeit ein besonders großes Interesse entgegengebracht.“

Saltens Reise wurde von dem Zsolnay - Verlag finanziert, einen wesentlichen Beitrag zur Organisation der Reise – Routeplanung, persönliche Empfehlungen u.a. – leistete die Zionistische Zentrale in London; wohl auch mit einer zusätzlichen finanziellen Unterstützung. Mit Berthold Feiwel, damals Direktor des „Keren Hayessod“, des Aufbaufonds für Palästina in London, und Chaim Weitzmann stand Salten in einem nahen persönlichen Kontakt. In der die Vorbereitung der Reise betreffenden Korrespondenz mit der Londoner Zentrale heißt es dazu:

„Ich hoffe, dass meine Reise alle Erwartungen erfüllt, die ich selbst und die andere von ihr hegen und ich hoffe auch, dass dann das Buch die Wirkung haben wird, die ich von ihm wünsche.“⁴

Deutlich - undeutlich wird in dieser Formulierung zum Ausdruck gebracht, dass die Reise und der Bericht darüber der zionistischen Sache dienen, dass sie vielleicht aber

auch anderen Erwartungen gerecht werden sollen. Von Seiten der zionistischen Organisation und von einer Reihe zionistisch eingestellter Persönlichkeiten, die das Manuskript vor der Veröffentlichung lasen, wurden, so scheint es, allerdings auch Ratschläge für die Formulierung des Reiseberichts gegeben. Dies betraf etwa Saltens Darstellung der Behandlung der heiligen Stätten in Palästina durch die neuen jüdischen Herren des Landes. Salten wehrte etwa Ratschläge diesbezüglich mit taktisch klug berechnetem Hintersinn ab. Es heißt in einem Brief vom 15.4.1925 (in verunglückter Sprache):

„Im Gegenteil: Ich muss als Verfasser des Buches und selbstständiger Reisender dessen Zusammenhänge mit der Exekutive nirgendwo nachweisbar werden, von der Art, in der die Frage der heiligen Stätten gelöst wird, nichts wissen.“⁵

Zufrieden mit diesen Auskünften Saltens, so scheint es, waren freilich nicht alle maßgeblichen Zionisten in den Organisationen; Salten registrierte diese für ihn nicht nachvollziehbaren Vorbehalte (vgl. ebd.).

Saltens Buch umfasst 30 Kapitel. Sie stellen Impressionen dar von Regionen und Städten des Landes, schildern Besuche von ländlichen Kolonien und biblischen Gedenkstätten, zufällige Begegnungen mit meist anonym bleibenden Menschen, jüdischen, von unterschiedlichster Herkunft, und arabischen. Alle Besuche, Begegnungen, Erkundungen sind begleitet oder immer wieder Anlass zu ausführlichen religiösen, politischen, historischen und kulturtheoretischen Reflexionen und vielfach auch persönlichen Erinnerungen. Das religiöse Pathos des gelobten Landes, Jerusalem als seine Mitte, bestimmt die gespannte Aufmerksamkeit und die oft wortreiche Pietät, mit der sich Salten den Geschichtsstätten des jüdischen Volkes nähert, *s e i n e s* Volkes, wie er immer wieder hervorhebt. Die besondere Faszination des Landes, die Salten auf vielen Seiten des Buches zu vermitteln sucht, aber ist die des Nebeneinanders von einer bilder- und geschichtenreichen Vergangenheit und eines höchst praktisch und tatkräftig veranlagten Lebens der Menschen in diesem Land heute. Wie Vergangenheit und Gegenwart hier über Jahrtausende alte Distanzen verknüpft wird beeindruckt ihn ebenso wie die so verschiedenen Schicksale und Herkunft der Menschen, die hier eine neue persönliche und nationale Existenz des jüdischen Volkes begründen; junge, großstädtische Bildungsbürger neben östlichen Massakern Entronnenen, die alles, oft auch nächste Verwandte zurücklassen mussten oder freiwillig zurückließen. Faszination spricht aus Saltens Text, fast auf jeder Seite. Nur gelegentlich kennzeichnet er auch widerspruchsvolle Zustände, lässt etwas von seiner anderen, „europäischen“ Identität und persönlichen Lebensperspektive durchblicken. Energisch plädiert er für ein versöhntes Nebeneinander der Juden und der arabischen Völker, für deren praktische Lebensweisheit er warmherzige Worte der Sympathie findet. Aus jener europäischen Identität des Besuchers, in persönlicher Reminiszenz sowohl wie im Duktus seiner Reflexion, entstehen Überblendungen, Verschiebungen und Interferenzen, die etwas Charakteristisches sind an seinem Bericht.

Die ersten Kapitel des Buches beschreiben das Volk, das Land und beschreiben die Aufgabe, um die es hier geht in ihrer historischen, in ihrer theologisch-geschichtsphilosophischen Dimension. Salten stellt das in einer pathetisch erregten

Rhetorik dar; ein spannungsvoll ansetzender Introitus zu dem Thema, wie sich der Autor von Ägypten kommend, auf alttestamentarischen Wegen gleichsam, dem Heiligen Land nähert. Den Charakter des jüdischen Volkes, essentielle Merkmale seiner Religion, seiner Lebenshaltung und seines Wertbewusstseins leitet Salten aus dem biblischen Bericht ab. Unveränderlich seit dem ist damit jüdischer Geist und jüdisches Gemeinschaftsleben geprägt.

„Ach, es sind die besten und die treffendsten Dinge, die es jemals über das Judentum zu hören gab, gerade während jener Zeit der Wüstenwanderung gesagt worden. Das sind Aussprüche, so erschöpfend charakteristisch, so tief, so meisterhaft psychologisch und so weit voraussehend, daß man kopfstehen könnte vor Staunen, wüßte man nicht, daß sie von Gott stammen und von Moses, die alle beide wie niemand sonst auf Erden die Juden gekannt haben, und von denen der eine eben Gott, der andere nur um ein Geringes weniger als Gott gewesen ist, nämlich Moses[. . .] Was auch vorfiel in dieser langen Zeit an Ungehorsam, Widerstand, Kleinmut oder Verzweiflung, es ist menschlich, gemessen an dem trostlosen Dasein in der Wüste, gemessen an der Not, die Leib wie Seele litt, an dem hart geprüften Hoffen. Und das Ausharren der Kinder Israels über alle die schweren Heimsuchungen hinweg, die stille Zähigkeit, mit der sie ihr Schicksal trugen, die unüberwindliche Kraft des Leidens, ihre grenzenlose Bereitschaft, sich zu opfern, Brücke zu sein, Wegzeichen und Straßenstaub für die Kommenden, dies alles ist erstmalig in der Welt gewesen und jüdisch. Erstmals in der Welt war auch dies inbrünstige Hangen am Gedanken des einzigen, unsichtbaren Gottes, zu dem sie von allen augenblicklichen Versuchungen immer wieder heimfanden. Diesem Volk, das zwischen üppig fruchtbaren Ländern durch Wüstenöde in der Irre umherzog, war der einzige, unsichtbare, unnennbare Gott Heimat und Wurzelerde. Sie haben die vielen kleinen Götterchen und Götzen Ägyptens aus der Tiefe ihres Blutes verachtet. Sie sind arm gewesen, aber stark; mitleidswürdig, aber heroisch; rebellisch aber dennoch treu; zerstritten und zerzankt untereinander, aber eins und enig in allen großen Stunden. Sie sind begierig gewesen nach Wohlleben und Reichtum, trotzdem waren sie jedesmal bereit, alle Kostbarkeiten der Erde von sich zu werfen für die Schätze des Geistes. Und sie geben ein Beispiel damit bis heute. Denn sie sind sich gleichgeblieben in jedem Ägypten, dessen Mißhandlungen sie zu dulden hatten und auf allen Wüstenwanderungen, zu denen sie gezwungen waren bis auf diesen Tag. Hier, auf dem Weg von Ägypten ins gelobte Land, mitten in der strahlenden Öde, die so beredsam ist und so belebt von großen Erinnerungen, hier wo ich gleich weit entfernt bin von den Ufern des Nils wie von den Fluren des Jordans, neige ich mich stumm vor dem Gott meiner Väter. Hier bin ich ganz allein mit ihm, wie niemals zuvor“ (S.15-17).

In diesem emphatisch-bescheidenen Bekenntnis zum „Gott meiner Väter“ lässt Salten die plastische und bilderreiche Ouvertüre zu seinem Reisebericht kulminieren. Dieser Gott, er hat das kleine Volk „ausgewählt“ - und dann verlassen. Salten formt den biblischen Bericht zu einem dramatischen Charakterbild der Juden, in dem allem Widerstrebenden und Allzumenschlichen zum Trotz in entscheidenden Augenblicken die Bewahrung der Identität und in ihr die Wertschätzung des Geistes oberste Bedeutung besitzt. Dieses Volk war ausgewählt vor allem auch eine eigensinnige Botschaft in die Weltgeschichte zu tragen, und die Kraft dieser Designation hat es lebensstüchtig und überlebensfähig gemacht. Salten betont die weltgeschichtliche Sonderrolle dieses so kleinen Volkes, seine stete geistige aber auch sehr vitale Unruhe und drängende, avantgardistische Ungeduld („Brücke“, „Wegzeichen“, „Straßenstaub für die Kommenden“); diese wiederum verknüpft mit dem modernen, überlegenen Monotheismus. Und beides, dieses geistig und religiös Hohe und Strebsame und das lebensvoll Vitale, gehört, so Salten, zur einzigartigen Physiognomie seines Volkes. Später noch mehrfach leitet Salten das Avantgardebewusstsein des jüdischen Volkes aus biblischem Zeugnis ab. Unzufrieden war Moses mit dem heimkehrenden Volk, er „erkannte, daß ein neues

Geschlecht heranwachsen müsse[. . .]Hier ist die höchste, ans Wunder streifende Leistung staatsmännischer, menschlicher Führerschaft. Sie schließt verzweifelt ab mit den Zeitgenossen und baut ihr ganzes Werk auf die Zukünftigen“ (S.181/182).

Was dieses jüdische Volk ausrichtete, geschah stets, von soviel revolutionärem Elan es auch bestimmt war, ohne Gewalt. Gewalt hat es nur selber erlitten.

„Doch er bewahrte es vor Untergang, er hielt es lebendig, kraftvoll und jung, indessen so viele andere, größere Völker vom Alter entkräftet hinsanken, starben und verschwanden. Sein Volk hat die Mission, die es in Ägypten, die es vom Sinai herab und hier in der Wüste empfangt, weitergetragen in alle Lande. Es ist ein Volk von Umstürzern und Rebellen geblieben, bis in die Gegenwart, ein halsstarriges Volk. Arm und rechtlos streitet es für die Rechte der Freiheit, kämpft auf allen Schlachtfeldern und Barrikaden wider Pharao und ist nicht erschöpft durch die Ströme Blutes, die es im Lauf der Jahrtausende hingeschüttet hat, nicht gebeugt von den vielen Jochen und Ketten, die es tragen mußte, nicht geschwächt noch entmutigt von den Foltern, mit denen sein Leib wie seine Seele zerrissen wurde. Waffenlos, hat dieses Volk seine machtvollsten Feinde, die sich Sieger wähnten, immer noch besiegt. Denn in ihm lebt die Idee des ewigen Gottes, in seinem Hirn und Herzen pocht unsterblich die Ewigkeit der Idee“ (S.18).

Die „Idee des ewigen Gottes“, (halb)-tautologisch dann „die Ewigkeit der Idee“ motiviert das Jungsein, die Unruhe, die Dynamik des jüdischen Geistes und das Handeln des jüdischen Menschen. Es ist von einer „Idee“ getrieben, getrieben gegen alle Pharaonen und Freiheitsbeschränker, und war deren so überlegen scheinender materieller Macht kraft seiner „Idee“ am Ende dennoch überlegen, soviel märtyrerhaft physisches Opfer es dafür auch bringen musste.

Dieses Volk, das, so Salten, „den Erdkreis entzündet und erleuchtet“ hat, der Welt „etwas von der eigenen Unruhe“ gab, es kehrt hier in Palästina zurück in das Land, das so lange auf sein Volk „gewartet“ hat. Aufscheint in solchen Formulierungen, wie Salten Modernitätsmetaphern mit jüdisch-messianischen Glaubensinhalten verbindet, wie er, so scheint es, die Aura und Autorität traditionellen messianischen Vokabulars nutzt, um eigenen, nicht nur religiös motivierten Vorstellungen von Experiment, Anfang und neuer Aufgabe Pathos zu verschaffen. Palästina ist „das vulkanische Gebiet der Menschheit“, „der leerraumte Boden für eine Aufgabe“, „Stätte für einen Anfang“.

Saltens Reisebericht hat zu Beginn eine dramaturgisch bedachte Spannungskurve. Unmittelbar im Anschluss an die Darstellung der messianischen Verfassung des jüdischen Volkscharakters schildert er die Begegnung mit einem reichen und vornehmen Herrn in Kairo, einem Juden. Der bezweifelte den Sinn seiner Reise nach Palästina mit den stets wiederholten Worten: „Es ist nichts los in Jerusalem“, „es ist nichts los in Palästina.“ Salten:

„Hier erst, seit ich in Palästina bin, weiß ich, daß jener Mann zu den Leuten des ancien regime gehört, zu jenen Menschen, deren Engstirnigkeit es überhaupt erst verschuldet, daß ein Regime alt wird und vergeht. Er saß gesättigt, zufrieden und stolz vor den Fleischtöpfen Ägyptens. Sein innigster Seelenwunsch, daß dieser angenehme Zustand ewig dauern möge, hatte sich längst in die feste Überzeugung gewandelt, es werde immer so bleiben. Darum hütete er sich ängstlich, wo anders und nun gar auf dem heiklen Boden Palästinas, neues Leben zu sehen, hatte eine geheime, ihm selbst nicht bewußte Angst, von diesem neuen Leben die geringste Kenntnis zu nehmen. Oh ja, es sitzen überall in der Welt, nicht bloß in Ägypten, satte, zufriedene und stolze Juden vor hochgefüllten Fleischtöpfen, und rühren sich nicht, weil sie, bewußt oder unbewußt, schreckliche Angst vor dem neuen Leben im uralten Lande haben, weil ein dunkler Schreck sie peinigt, sie könnten ihre eigenen Errungenschaften gefährden, wenn sie der Arbeit für die Zukunft zu Hilfe kommen. Sie ahnen nicht, die Armseligen, wie sehr sie schon zum ancien regime

gehören, sie ahnen nicht, daß sie nur um so gewisser versinken werden, je hartnäckiger sie sich an ihr gutes Leben klammern, je eigensinniger sie in ihrer Einstellung zur Welt beharren“ (S.19/20).

Der Reisebericht, erkennbar hier schon zu Beginn, dient auch anderen, die unmittelbare Erfahrung transzendierenden Auseinandersetzungen: hier das „ancien regime“ der assimilierten und saturierten Juden, dort das „neue Leben im uralten Lande.“ Es ist eine historische Auseinandersetzung, die Frontstellung hier hat freilich noch eine politisch-moralische und eine kulturtheoretische Komponente. Gegen die träge und ängstliche Beharrungskraft der Angehörigen der alten Ordnung steht eine bewegliche, auf Zukunft gerichtete Generation, die auch den „heiklen Boden“ Palästinas nicht scheut. Gerade diese defensive Bewahrung und Innovationsfeindschaft gefährdet die Existenz der Juden und nicht nur der Juden sondern überhaupt die aller Vertreter des ancien regime. Es ist das lebens- und entwicklungsfeindliche Prinzip, das Saltens Überzeugungen so sehr widerspricht. Diese gründen offenbar nicht so sehr auf historischer Konkretion und Kausalität, belegen das aber, wogegen sie stehen, mit einem historischen aufklärerischen Begriff: ancien regime. Deutlich wird hier schon, welche weltanschaulich-intellektuelle Bedeutung der zionistische Staat Israel für Salten hat: Kämpferische Parole kritischer Modernität, religiös analogisiert der biblischen Botschaft von der rebellischen Widerspenstigkeit des Volkes Israel, gegen das, was Salten ancien regime nennt. In realhistorischer Perspektive wird hier als ancien regime gekennzeichnet, was Ergebnis der historischen Emanzipation der Juden war. Was an ihr Befreiung und Entwicklungschance war, ist eingemündet in Immobilismus und Apologetik. Ein halbes Jahrhundert nach dieser historischen Befreiung sind die Ziele der Emanzipation neu zu formulieren. Und die Formulierungen Saltens lesen sich durchaus so, als ob es dabei über das Schicksal der Juden hinaus um allgemeinere kulturtheoretische Überlegungen geht.

Kaum dass er in Jerusalem eingetroffen ist, verlässt Salten die Stadt wieder. Nicht, weil dort nichts los war, sondern weil ihm diese Stadt für den Anfang der Reise zu stark, zu bedeutsam war, zuviel „physische und seelische Höhenluft“ hatte. Er reist nach Tel Aviv, dieser Stadt, „in der es keine Vergangenheit gibt, [. . .] nichts als das Heute, kaum ein Gestern, und sonst nur ein höher und größer anschwellendes Morgen und Übermorgen“ (S.21). Man sieht auch hier, es ist eine Reiseroute sukzessiver Spannung, der Salten hier folgt und die der Reisebericht wirksam rekonstruiert.

Der Staat Israel in seinem alten Stammland ist für die Juden, so Salten, eine einzigartige Chance zu zeigen, was sie in einem eigenen Land ohne Bedrückung, in Freiheit und Selbstbestimmung vermögen. Diese historische Gelegenheit ist für Salten an vielen Stellen des Buches Anlass, die Jahrtausende alte Diasporageschichte seines Volkes zu betrachten. Saltens Ausführungen dazu enthalten soviel Verteidigung des Judentums nach außen, vor allem wiederum ihre Hochschätzung von Bildung und Gelehrsamkeit, wie Kritik an jenen Erscheinungen der Entwicklung der Juden in der Diaspora, die weite Teile ihrer Volkszugehörigkeit entfremdet haben; „Verblendete“ nennt er sie in dem bekannten assimilationskritischen Vokabular, deren gesellschaftlicher Ehrgeiz und Snobismus sie zu „Flüchtlings des eigenen Blutes“ werden ließ. Wer weiter auf „den Kuhhandel der Angleichung“ setze, aber auch von den „Listen und Kniffe(n) des Ghetto“ nicht lassen könne, der missverstehe die Aufgabe, die der neue Staat Israel stelle, und er unterliege hier. Das ist insoweit alte Polemik, die freilich durch die fortschreitende Realisierung der früher utopisch erscheinenden Judenstaatspläne eine neue Berechtigung zu gewinnen scheint. Gefordert, so Salten, wird in Altneuland die Wiederbelebung einer ganzheitlich geistig-körperlichen Existenz und Lebensform des Juden, die in der Diaspora durch äußeren Zwang innere Schwäche und Haltlosigkeit reduziert und verstümmelt war.

„In dieser übermenschlich mühevollen Arbeit wird dem Volk wieder diejenige Schichte erzogen, die ihm so lange gefehlt hat: die im Erdreich Wurzelnden, die mit ihrem Körper und mit ihren Muskeln Schaffenden, die Einfachen, die Unhysterischen, die Beständigen“ (S.45).

Dies könnte zunächst als ein Widerspruch zu Saltens Hervorhebung der „Geist“ – Orientierung des jüdischen Volkes verstanden werden. Dessen Begriff allerdings erscheint wandelbar und von historischer Diaspora-Entwicklung, von Diskriminierungs- und Verteidigungssituationen geprägt. Geist in dem Verständnis Saltens hier enthält offenbar ein vitales, militantes und durchaus auch kollektiv-heteronomes Element. Dies ist später noch weiter zu verfolgen.

Die Arbeit, die hier getan wird, ist eben keine, die nur angeordnet und verrichtet wird, sondern Salten betont stets wieder das Ideenhafte, das historische und religiöse telos, dem alle Arbeit hier dient und wovon sie Erleuchtung empfängt. Dies ist ein Tenor von Saltens Reiseerlebnis. „Durch nichts in der Welt kann das Judentum gerettet werden als durch dieses Land“ (S.48), das ist die Überzeugung aller hier Tätigen und auch die, die Salten selber mit Nachdruck ausspricht und für die er mit seinem Buch wirbt. Israel ist ein von einer Idee bewegtes staatliches und soziales Experiment, als konstitutionelles Phänomen im Ganzen wie im Bewusstsein jedes Einzelnen, der, aus ganz verschiedenen Kulturen und Berufen kommend, einerlei ob als Schmied, Tischler oder Anstreicher, als Arzt, Bibliothekar oder Verwalter hier arbeitet. Israel ist für Salten aber wiederum über den Rettungsversuch für das jüdische Volk hinausgehend ein so gänzlich jugendlicher Staat, und es ist „die Jugend“ und jugendliche Menschen überhaupt, die er hier am Werke sieht. Jugend, eine neue Wertschätzung körperlicher Arbeit und die Kritik an der degenerativen Lebensform der Verstädterung – dies sind drei wesentliche Ideenelemente, durch die Salten das palästinensische Experiment der Gründung eines Judenstaates ausgezeichnet sieht; von Juden begründet, ein Zeichen aber für die ganze abendländische Zivilisation.

„Deutlich fühlt man an diesen jungen Menschen den leidenschaftlichen Drang eines Volkes, sich wieder der Erde zu gesellen, eines Volkes, das so viele Jahrhunderte lang verdammt war, in Städten zu wohnen, nur das Hirn zu üben, nur Verstandesarbeit zu leisten. Der Geist dieses Volkes ist nach und nach zu Abstraktionen verdampft, sein Empfinden wie sein Denken wurde überspitzt. Doch in seiner ungebrochenen Vitalität spürt dieses Volk das Abstrakte und Überspitzte des eigenen Wesens selbst und ersehnt die Rückkehr, die Heimkehr zur Einfachheit des Bodens, der heilig ist überall in der Welt und doppelt, zehnfach geheiligt hier im Lande der Väter. Das Ideal der Heimkehr in dieses Land hat die Juden den Weg zur Gesundung geführt. Ein Volk von Gebildeten sind sie, von Köpfen, in denen Unruhe fiebert. Vergötterung der eigenen Art wechselt mit giftigem Abscheu vor dem eigenen Blut. Nun aber liegt der Weg offen, den die Jugend stürmisch beschreitet. Alles wirft sie hinter sich, um diesen Weg zu gehen. Niedersteigen zum Boden, einfach werden und unwissend. Nichts kennen als die Beschaffenheit der Erde, auf der man sät, um zu ernten. Ein Volk mit den Händen arbeitender Menschen werden, den Kopf einmal feiern lassen, damit auch die Seele zur Ruhe komme. Haben sie alle Dinge, die dem leiblichen Bedürfnis dienen, nur fertig gekauft, glüht jetzt der Wunsch, brennt nun der Wille in ihnen, die Schicht zu bilden, deren kein Volk entraten kann; die Menschen, die an Pflug und Egge geschlossen, an Wind und Wetter gebunden, mit der Arbeit ihres Leibes und dem Schweiß ihrer Glieder alles schaffen, was das Leben der Menschheit nährt“ (S.90/91).

Man sieht, dieser europaferne Staat ist nicht nur eine Zuflucht für Verfolgte, sondern – Salten beschreibt dies zunächst nur für die Problematik jüdischer Geschichte – dort findet ein Kulturexperiment statt, das hier als etwas romantische Robinsonade beschrieben wird. In ihm spiegelt sich ein appeal zionistischen Selbstbewusstseins, das von Tapferkeit, Kühnheit und Heroik bestimmt ist (vgl. dazu 2.2.3.). Die zionistische

Idee bietet Gelegenheit – Salten nennt es „Gesundung“ – das in der Sphäre städtischer Zivilisation entwickelte individualistisch und abstrakt Überkultivierte und Übersensible loszuwerden und sich in die notwendige Kontinuität und Disziplin des materiellen Aufbaus durch körperliche Arbeit zu stellen. In der physischen Auseinandersetzung mit dem „Boden“ – bei Salten mythisiert hier mit vielen Begriffen heimatkunsthafte Ideologie – sollen die Zivilisationskrankheiten des Judentums, die hysterische Überreizung vor allem ihres Intellektwesens geheilt werden; die „Unruhe“, aber auch, von der Salten sagt, dass sie auch dem Konflikt mit sich selber, als Jude, entspringt. Allen Menschen europäischer Kulturtradition sei eine solche Neuorientierung des Lebens dienlich, den Juden „zehnfach“. Was sonst leicht als restaurative Ideologie abzustempeln wäre, und die oft genug manierierte Diktion von Saltens Darstellung gibt dazu Anlass, fordert freilich in Hinsicht auf die Entwicklungsgeschichte und die Situation des jüdischen Volkes zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine vorsichtigere Beurteilung. Der rechtliche Ausschluss vom Bodenbesitz Jahrhunderte lang, die Ghettoexistenz und die Prävalenz des Studiums der religiösen Schriften, das soziale Vorurteil, das sich daran heftete und noch im Wiener Antisemitismus der Jahrhundertwende den Juden wegen ihrer Überrepräsentation in den akademischen Berufen und in Weiße-Kragen-Jobs der Finanzwelt entgegenschlug, dies alles hatte die zionistische Idee schon bei Herzl und Nordau in der Weise motiviert, dass sie im eigenen jüdischen Staat jenes Vorurteil vom praktisch untüchtigen, parasitären jüdischen Wesen zu widerlegen versuchte (und ebenso das Selbstbild vieler Juden). In Saltens Schilderung wird das Vorhaben mit dem Pathos von Nüchternheit zugleich freilich zum „Opfer“, Selbstopfer des Einzelnen für die Idee der Rehabilitation des ganzen Volkes.

„Es ist ein ungeheures Vorhaben. Man kann es nur ins Werk setzen, wenn ein begeisterter Gedanke hilft, all die namenlose Mühsal zu bestehen. Man muss so entflammt sein, so still und stetig entflammt, dass es für nicht achtet, sich still und stetig zu opfern. Denn hier wird das Opfer eines ganzen Daseins nicht in einer hocherglühten Stunde und nicht mit einer heroisch dramatischen Gebärde dargebracht. Langsam, abseits der beifallspendenden Welt, rumlos, müdegerackert, aufgerieben in Jahren und Jahren der Robot sinkt man hin. Und andere treten an den leergewordenen Platz. Das Höchste ist erreicht, wenn man sich am Schlusse sagen kann, dass man der großen Aufgabe treu geblieben und ihr nicht desertiert ist. Alle gehen sie hier in Palästina umher mit denselben Mienen, die bedrückt sind von der schweren Verantwortung und erleuchtet von Enthusiasmus. Um das eigene Schicksal kümmert sich niemand!“ (S. 91).

Das 8. Kapitel schildert einen Besuch in drei von jungen Juden bewirtschafteten Kwuzah, von Ain Charoth, Tel Josef und Beth Alpha. In jeder, schreibt Salten, wird „der Versuch einer neuen Weltordnung lebendig.“

„Hier befindet man sich am äußersten Vorgebirge der Gegenwart. Wie ein Kap der Guten Hoffnung liegt dies Land da im Ozean der Zukunft. Nicht bloß Palästinas Schicksal bereitet sich hier, nicht bloß das Los des jüdischen Volkes auf seiner alten Erde. Hier gehen die alten Probleme der Menschheit, Besitz und Ehe, ihrer Lösung entgegen, hier scheidet sich Konvention von Ethik und es wird nur derjenige Brauch erhalten bleiben, der aus den Geboten wahrer Sittlichkeit entsprang. Ganz am Rand des Kommenden wandelt man hier, und sieht das Morgen langsam zum Heute werden oder das heute zum Morgen² (S. 69).

Hier in den Siedlungen der jungen Pioniere wird es am deutlichsten: was in dem alten Stammland der Juden geschieht, ist, über alle jüdischen Existenzfragen hinaus, eine

Kulturrevolution. Hier werden Jahrtausende alte Normen der abendländischen Zivilisation überprüft, wird das leblos Konventionelle entrümpelt und nichts hält stand, was nicht dem strengen ethischen Kriterium genügt, was nicht – die alten Forderungen von Lessings Nathan neu formuliert – den „Geboten wahrer Sittlichkeit“ entspricht. Juden bauen in Palästina den Staat und die Gesellschaft in die Zukunft hinein, die ozeanisch bewegt und unabsehbar vorgestellt wird. „Das morgen“, „das Kommende“ – eine neue, im Sinne Ernst Blochs zu sagen, „präsentische Eschatologie“ gewinnt, Saltens Ausführungen zufolge, im Israel der 20er Jahre konkrete Gestalt als „Vorschein“ (Bloch), als „Vorgebirge“ (Salten).

Salten stellt die so verschiedenen Herkunftse der Menschen vor, die an diesem Werk der Zukunft arbeiten. Er beschreibt besonders genau folgende Gruppe von jungen Pionieren:

„Diese jungen Menschen da haben dagegen vor wenigen Jahren noch in großen Städten gelebt, die meisten von ihnen haben auf Universitäten studiert, haben die Existenz Zigaretten rauchender Intelligenzler geführt. Eines Tages sind sie hier gelandet, um ein neues Leben zu beginnen. Die Arbeit, die da ihrer wartet, fällt hart weil sie nicht gewohnt ist und sie wird zehnfach hart, weil die Erde nicht bereitet ist.(. .) Sie sind schon Auswahl, diejenigen, die nach Palästina kommen, um den Boden zu bebauen. Sie wissen, was hier auf sie wartet, und nur die Besten unter den Guten, nur die Gediegensten unter den Tüchtigen entschließen sich dazu. Aber, wenn sie hier eintreffen, werden sie noch einmal gesiebt. Man beschäftigt sie beim Straßenbau und läßt sie Steine klopfen, man läßt sie nassen Wiesengrund drainieren, sie müssen beim Häuserbau Maurerdienst verrichten, sechs Monate, ein Jahr, oft sogar länger, bis sie angesiedelt werden. Daß einer niederbricht in seinem Sinn oder in seiner Kraft und wieder zurück, nach Europa will, kommt natürlich vor. Doch nur selten, nur in vereinzelt Fällen. Die jungen Siedler aber haben die Gehobenheit derjenigen, die eine Prüfung bestanden und etwas erreicht haben. Sie sind schon in einem höheren Stadium, sind mit ihrer Aufgabe im Reinen, sind es mit sich selbst und mit ihrer Kameradschaft. So viel ausgeglichene, nervenruhige, heitere und freie junge Menschen habe ich nicht oft auf einem Fleck beisammen gesehen, wie hier, in allen Ansiedlungen“ (S.70).

Ein weiteres Exercitium dieses von Juden erbauten Zukunftsstaates ist die „Auswahl“, die er in seinem Aufbau trifft; Auswahl an Menschen. Der Strenge und der Größe dieses Aufbaus muß die Qualität der Bauleute entsprechen. Wer den wesensfremden und wesensverändernden Prüfungen nicht standhält, (wer in der „gehobenen“ Sprache Saltens „niederbricht“), darf, muss, ähnlich einem Novizen, der vor dem hohen Anspruch der Ordensregel versagt, in die Welt zurückkehren, in die gemütliche Zivilisation des alten Europa. Salten trifft hier aber in den „Ansiedlungen“ junge Menschen, die von den alten europäischen Kulturqualen nicht mehr bedrückt sind, von den alten Zwiespälten, Skrupeln, der alten Skepsis; einzeln und in der „Kameradschaft“ sind sie heiter und frei. Man sieht, mit dem Kulturexperiment ist ein Erziehungsexperiment am Menschen in moralisch perfektibler Absicht verbunden; darwinistische Theorie, so scheint es, wird auf den Bereich von Kultur und Moral übertragen.

„Hier, in der Enge und Strenge dieser Zelte, dieser Hütten, ist die Zelle der Entschlußkraft, hier verwirklicht sich Begeisterung für eine Sache zu harter Sachlichkeit. Hier geht das Opfer, das der Anfang erfordert, andauernd vor sich, stündlich, täglich, bei Tag und Nacht, bei Sonnenschein und Regen, bei Hitze und Kälte. Hier ist der Anfang selbst, klein, armselig, mühsam, und unendlich hoch darüber, fast unsichtbar, nur in Träumen erschaut, schwebt das Ziel, das erreicht werden muß, das andere einst erreichen werden. In diesen Zelten

habe ich die Essays von Montaigne gefunden, die Geschichte der Zivilisation in England von Buckle, die Entstehung des modernen Frankreich von Taine, das Kapital von Marx. In diesen Hütten habe ich das Violinkonzert von Mendelssohn spielen gehört, Kompositionen von Beethoven, von Brahms, von Rachmaninow. Und ich sah Bilder an die kahlen Wände geheftet, aus Zeitschriften geschnittene Reproduktionen nach Tizian und Rembrandt ebenso wie nach Cezanne und Vincent van Gogh. Wenn ich dann wieder ins Freie trat, aufgewühlt von dem Eindruck, den das Leben dieser jungen Menschen in mir hervorstürmte, wenn es mir in die Seele schlug, wie nah diese jungen Menschen allem Geistigen und Kulturellen sind, und wie fern von den Zentren der Kultur sie hier dem heiligen Boden sich verwurzeln, wie harmonisch, wie selbstverständlich sie dies Doppelwesen, dies Übergangswesen vereinigen, wie bescheiden, wie genügsam, dann fiel mir ein Wort aus der Bibel in den Sinn: Wie schön sind deine Zelte, o Jakob, wie herrlich deine Wohnung, o Israel!“ (S.73-75).

Von faszinierenden Erfahrungen eines Reisenden wird hier berichtet in der Form einer sich steigernden Rede, die Bibelzitat mit Bildungsassoziation und modern expressivem Pathos mischt. Die Vorstellung von dem Kulturexperiment in Palästina wird hier um einen weiteren Aspekt bereichert. Keineswegs ist in dem neuen Leben hier Europa und seine tradierte Kultur erledigt, sondern sie soll hier offenbar nur anders gelesen und verstanden, anders legitimiert werden; von Menschen mit einer anderen Entschlusskraft, Begeisterung, Opferbereitschaft und anderen, konkreteren Utopien. Warum und wie Montaigne und Marx, Beethoven und Brahms, Tizian und Rembrandt anders gelesen gehört, gesehen wird, das zu beschreiben ist der Reisebericht natürlich nicht der Platz. Es muss im Kontext erschlossen werden. „Doppelwesen“, „Übergangswesen“ nennt Salten diese Menschen, die beides, das literarische Studium und die mühevollen Körperarbeit so bescheiden und so verblüffend harmonisch miteinander verknüpfen. Die Werke der hohen Kultur Europas bekommen hier im Aufbauwerk des altneuen jüdischen Staates einen anderen Sinn als auf den Kulturforen Europas. Sie sind hier nicht mehr Diskussionsgegenstand Zigaretten rauchender Intelligenzler, nicht mehr nur Ereignis in separierten Kulturräumen, sondern sie sind konkretes Medium der Selbstreflexion, essentielle Kraftquelle eines Ordens gleichsam von schöpferisch arbeitenden jungen Menschen, die der Utopiepotentiale der Kunst offenbar so nötig zu bedürfen scheinen wie der körperlichen Rekreation. Kunsterfahrung ist hier der kreativen Handarbeit unmittelbar benachbart und nicht voneinander losgerissen wie in der literarischen Kultur der alten Welt. Es wird hier an dieser Stelle zumindest deutlich genug, welche spekulativen Utopien aufklärerisch-frühklassischer Ästhetik und junghegelianisch-marxistischer Gesellschaftsphilosophie Salten hier mit dem jüdischen Pionierstaat in Verbindung bringt; wie sehr die zionistische Utopie in den 20er Jahren aber auch die der Wiener literarischen Moderne um und vor 1900, im Einleitungskapitel sind ihre Prinzipien dargestellt worden, abgelöst hat.

Die enorme Attraktion, die das Experiment des jüdischen Staates gerade bei diesem ersten unmittelbaren Kennenlernen für Salten gewinnt, findet, bezogen auf den engeren Rahmen der jüdischen Diskussion, Ausdruck vor allem in diesen kulturtheoretischen Reflexionen. Von hier aus steht Salten in deutlich unterscheidbare Distanz etwa zum soviel kontemplativer und glaubensfrömmen erscheinenden „Kulturzionismus“ Beer-Hofmanns.

Mit dem Appell an den praktischen, tatkräftigen Sinn des Zionismus nimmt Salten allerdings auch Stellung innerhalb der nationaljüdischen Kontroversen in dieser Zeit und kritisch auch Stellung zu manchen Erscheinungen, die ihm in der neuen nationalen Heimstätte der Juden begegnen. Hier gewinnt die spezifische Form von Saltens

zionistischer Stellungnahme, die ideologischen Komponenten, die Saltens zionistisch-kulturkritische Emphase zusammenfasst, noch genauere Kontur. Es ist die Abneigung zunächst gegen bloße „Andacht“, gegen bloße Theorie, die eine lange Tradition in Saltens polemischen, auch in seinen literaturkritischen Äußerungen hat. Er begegnet den theologisch-konfessionellen und auch den gleichsam theologisch-nationalen Auseinandersetzungen in Israel mit Desinteresse, der Begeisterung gar etwa für Israel als rassereiner Staat. Gegen das, was Salten das „Pfäffische“ eines jüdischen Nationalismus nennt, erfüllt ihn Abneigung. Von biblischem Zitat und Verweis, Kernbestandteilen der religiösen Überlieferung der Juden war das Buch ja schon bedeutsam eingeleitet, und später noch ist diese Überlieferung immer wieder in der Überfülle der Bilder in Saltens Betrachtungen und Reflexionen lebendig. Von welcher Art ist dieser jüdische Glaube innerhalb eines in einem Reisebericht entfalteten Reflexionszusammenhangs? Salten ist stets wieder auf seiner Reise „umweht“, „erschauert“ von der Vergangenheit seines Volkes, für die die biblische Erzählung ihm das hauptsächliche Zeugnis bietet, er ist überwältigt von der „ungeheuren Kontinuität“, der er „mit unzähligen Fäden“ verknüpft ist. Unbezweifelbar ist ihm das Lebenzeugende, Lebenumgestaltende des Glaubens: „Ich glaube an die Schöpferkraft des Glaubens“ (S.143). Der Anblick von Betenden ergreife ihn immer wieder, so Salten; in der Synagoge von Sichron Jakob hat er das gespürt, aber ebenso, so setzt er erinnernd hinzu, ging es ihm im Dom von Trient und in der Hagia Sophia in Konstantinopel. Als Frömmigkeit von ausschließlich jüdischen Inhalten scheint Saltens Glaube nicht charakterisierbar. Die „Buchstabenwahrheit aller biblischen Ereignisse“, auf die die einzelnen Weltreligionen, auch die jüdische, pochen könnte, ist ihm zuwider. „Es bleibt schließlich gleichgültig, wer diese Heiligtümer hütet“, so Saltens provokative Feststellung hier in Palästina; Araber, Juden oder Christen. Der Glaube erscheint bei Salten vielmehr als ein machtvolleres, Menschen bewegendes Element einer lebensphilosophischen Weltanschauung, als eine positive, individuelle und kollektive Lebenskraft.

Muss man nicht auf die Buchstäblichkeit seiner überlieferten literarischen Zeugnisse bauen, so schafft der Glaube doch, so Salten, Wirklichkeit, Leben. Abseits der Feuilletonsprache, die bei Salten auch hier vielfach zu Vokabeln wie „Umwehen und Erschauern“ greift, erreichen Saltens Ausführungen dann auch gerade da eine authentische Beredtheit, wo die Betrachtung der biblischen Stätten seines Volkes das Zurückbeugen über die eigene persönliche Lebensgeschichte motiviert; die Erinnerung an antisemitische Kränkungen in der Schule, an die frühe Begegnung mit Herzls Zionismus, an die Mutter und den spät zum Judentum zurückgekehrten Vater. Naheliegend ist natürlich auch in Saltens intensivem Zitat biblischer Texte und Gleichnisse ein ästhetisches Motiv der Bebilderung und Dramatisierung seines Reiseerlebnisses zu sehen. Die biblischen Bücher gelten Salten selber vor allem als Sammlung unübertroffener Allegorien menschlichen Lebens und menschlicher Leidenschaften.

„Schicksal und Reichtum, Tragödie und Heiterkeit, Sünde und Tugend der Menschheit sind in der Bibel enthalten. Sie werden nur wieder und wieder gelebt, wieder und wieder erlebt, wieder und wieder gedichtet. Das Höchste aber, was man seither von Erlebnis und Dichtung zu sagen vermag, ist, daß sie, manchmal, bis an biblische Vorbilder heranreichen“ (S.184).

Nach Nebi Musa will er nicht. Dort soll, Legenden nach, unter der Moscheekuppel der Leichnam Moses ruhen. Salten hängt freilich an dem biblischen Satz und der ästhetisch so viel faszinierenderen Vorstellung, dass das Grab des jüdischen Stammvaters niemandem bekannt ist. Es irgendwo zur Besichtigung verfügbar zu halten,

„zur vermehrten Bequemlichkeit tendenziöser Wallfahrer“, „dies Märlein“, so Salten, „schmeckt nach Pfaffenbetrug“ (S.183). Es sind aber durchaus auch die sozialistisch-egalitär bestimmten Strömungen im Zionismus dieser ersten Generation des neuen Staates, gerade in den landwirtschaftlichen Genossenschaften, denen Salten nicht ohne Skepsis begegnet. Er berichtet von einem Dialog mit einem der jungen, begeisterten Siedler, und es kommen hier zu Worte jene „hundert kleinen und größeren Bedenken“, von denen er, so gesteht er zu, schon begleitet war, als er das Land betrat. Er schickt dem Bericht über dieses lange Gespräch eine eigenartige Relativierung voraus:

„Ich vertrete Anschauungen, die gar nicht die meinigen sind, nehme bald den einen, bald den andern Standpunkt ein, auf dem ich gar nicht stehe und von dem ich weiß, daß er gar nicht hierhergehört“ (S.75).

Wiederzugeben sind hier aus dem kontroversen Gespräch mit einem jungen Siedler die Bedenken und Einwände, die Salten gegen das schwärmerisch dogmatische Konzept eines neuen Gesellschaftsaufbaus erhebt. In das zionistisch-expressionistische Pathos des „Neuen Menschen“ mischt sich hier von Seiten Saltens ein kritischer Ton. Die Berufung auf naturhafte Konstanten, auf unveränderbar menschliche Triebkräfte setzt gesellschaftlichem Veränderungswillen Grenzen.

„Die Natur des Menschen kann verbessert, veredelt werden, aber nicht verändert! Der Eigentumsinn ist den Menschen natürlich, der Familiensinn sitzt ihnen im Blut. Es ist natürlich, daß es Begabte und Talentlose gibt, Wertvolle und Wertlose. Es gibt ein naturgewolltes Proletariat. Jede Revolution, die sich gegen das Unumstößliche wendet, muß scheitern.’ Seine Augen glühen. ‚Das ist Bürgermoral’, flüsterte er mit zuckenden Lippen, ‚das muß ausgerottet werden.’ ‚Lieber, die Bürgermoral ist schlecht, das gebe ich Ihnen zu. Aber welche Moral, als Moral einer Klasse steht höher? An der Pyramide der Gesellschaft ist vieles, was ganz oben sitzt, kernfaul, und vieles, was ganz unten liegt, ist es erst recht.’ ‚Deshalb muß sie vom Grund aus umgestürzt werden, diese Pyramide!’ sprudelt er“ (S.79/80).

Die sich stets wiederherstellende Gesellschaftspyramide, so Salten, erzwingt die Anerkennung der prinzipiellen Ungleichheit, auch der sozialen Ungleichheit der Menschen.

„Nein‘ falle ich ihm ins Wort, ‚weil sich diese Pyramide immer wieder herstellen wird. Nach Gesetzen, die in der Menschennatur walten. Das wissen auch die Führer und die führenden Geister der proletarischen Revolution. Sie sagen es nicht, weil kein Massenführer, am wenigsten ein Anführer im Umsturz, alles sagen kann. Mag sein, etliche wissen es nicht, oder sie wollen es nicht wissen, dann erfahren sie es, wenn sie darangehen, den Staat nach ihren Theorien aufzubauen. Allerdings, das ist dann ihre bitterste Erfahrung. Es gibt Dinge, die durch keinen Terror aus dem menschlichen Wesen zu tilgen sind. Vor allem die Selbstsucht.’ Er fährt auf: ‚Die muß sich im Gefühl für die Allgemeinheit lösen.’ Ich beschwichtige ihn: ‚Möglich, daß ihr Grenzen gezogen werden, sicherlich sogar kann sie beschränkt werden auf ein Maß, das nicht so sehr gemeinschädlich wäre; aber es bleibt undenkbar, sie auszurotten’“ (S.80/81).

Der enthusiastischen Forderung, nicht im Überschwang einer Kaffeehausdiskussion geäußert, sondern von einem jungen jüdischen Siedler formuliert, deren konkret utopischer Tatkraft Salten vorher noch begeistert zustimmte – diesen überschwänglichen Bekenntnissen begegnet jetzt von Seiten Saltens der Verweis auf unüberwindbares Naturgesetz im Wesen der Menschen und der Gesellschaft. Abstoßende Züge des „Fanatismus“ werden für ihn plötzlich erkennbar, entzündet von jenen „Flammen

der Idee“, die Salten in seinen früheren zionistischen Plädoyers noch gefeiert hatte. Nicht eine pragmatische Vernunftskepsis, so scheint es, ist es aber bei Salten, die seine Einwände bestimmt, vielmehr erscheint in dieser kritischen Beleuchtung das zionistische Experiment merkwürdig wie eine radikalisierte, eigensinnige Variante des assimilativen Vertrauens auf den ehernen Fortschritt der gesellschaftlichen Vernunft hin zu endlicher und unproblematischer Emanzipation. Ein darwinistisch schillernder Begriff von einer im elementaren Daseinskampf sich immer wieder ausbildenden, determinativen gesellschaftlichen Stufung färbt dagegen jetzt die Formeln vom „Neuen Menschen“ bei Salten - Kritik damit zugleich an dem liberalen Assimilationstraum wie an dem zionistisch praktischen Experiment einer neuen Gesellschaftsphilosophie. Eine Verknüpfung von geistigem Aristokratismus und fortschrittlichem Demokratiebewusstsein ermöglicht es Salten, auf die revolutionären Vorstellungen des jungen Zionisten flexibel zu reagieren, sowohl den revolutionären Umsturz zu begrüßen wie für dessen Ursachen letztlich doch geistige Energien verantwortlich zu machen:

„Bravo!’ rufe ich. ‚Ausgezeichnet! Solche Umstürze sind notwendig und ein Gebot der Ethik. Sie müssen sich vollziehen und sie vollziehen sich, sei es durch Evolution oder durch Revolution. Es wäre nur zu bemerken, daß die Evolution der Revolution immer weit voraus ist. Die Revolutionsführer meinen immer, sie hätten durch die Gewalt ihres Ansturmes den Riesenbaum, der dem Volk Licht und Sonne nahm, zum Splittern gebracht, indessen ist er von der Entwicklung längst schon durchsägt worden und ein Fußtritt konnte ihn fällen. Lange vor 1789 waren die großen Befreier Voltaire und Rousseau, aber Robespierre und Marat und die anderen sind kleine Leute gewesen.’ Er sieht mich an: ‚Dennoch waren sie groß an ihrem Platz‘, spricht er ruhiger. ‚Mag sein,‘ gebe ich Antwort, ‚aber vergessen Sie nicht, Revolutionen machen nur diejenigen, die schon befreit sind; der wirklich Unterdrückte macht keine. Und nach 1789 hat sich die alte Gesellschaftspyramide mit einigen, allerdings wichtigen Veränderungen wieder hergestellt . . .’ Er lacht und sagt wegwerfend: ‚Ja . . . weil es eine bürgerliche Revolution gewesen ist“ (S.80).

Das was Saltens Skepsis hier dem jungen sozialistischen Theoretiker entgegenhält, ist der Hinweis vor allem auf die Bedeutung der großen einzelnen Persönlichkeiten für den Geschichtsprozess. Sie stehen, ganz im Gegensatz zu der sozialökonomischen Analytik seines Diskussionspartners, auch am Anfang eines evolutionären Entwicklungsprozesses, dessen Resultate die gefeierten Revolutionshelden nur noch exekutieren, mit unnötigem und unberechtigtem Pathos freilich und mit Blut. Sie stoßen, was ohnehin fällt, bzw. was zum Sturz historisch reif ist. Man sieht hier, wie auch Hohlformen gleichsam materialistischen Geschichtsdenkens in einem ideologisch so ambivalenten lebensphilosophischen Bewusstsein durchaus Platz finden können. Die konsequente strukturelle Analytik ist Salten freilich zu lebensfern. Aus der Sphäre des Geistes, denen der „großen Befreier“ letztlich nämlich, lösen sich die geschichtsverändernden Energien, die evolutionär dem Bestehenden seine ideologische und mentale Stabilität entziehen bis es ganz morsch wird und die „kleinen Leute“ ihr Handwerk beginnen dürfen. Deren historisches Selbstbewusstsein ist kein eigenes, sondern wie das der unterdrückten Massen bestimmt und angetrieben von den Prophetien und der Aufklärung jener erleuchteten Geister. Veränderung, so Saltens Lebensphilosophie, ob Evolution oder Revolution muss sein, freilich sie schließen in den blutigen Exzessen und Illusionen des revolutionären Aktes gleichsam über das Ziel hinaus, verkennen menschliche Grundkonstanten, und pendeln sich nach den Gewalttaten des Umsturzes auf eine modifizierte Gesellschaftshierarchie wieder ein. Salten hält sie für eine unaufhebbare anthropologische und soziale Tatsache.

Unüberhörbar ist trotz aller Bedenken freilich dennoch die Faszination, die diese „neuen Menschen“ in den ländlichen Pionierstationen auf Salten, den Literaten, ausüben. Selten, so sagt er, sei er in seinem Leben „so angeregt“, in so „geistiger wie seelischer Alarmiertheit“ gewesen. Die Faszination ist allerdings weniger theoretisch-ideologisch fixiert und von daher auch zum Widerspruch gegenüber jenen herausgefordert, gerade wohl deshalb, weil für Salten in diesem Impetus der jungen Kolonisten noch zuviel „altes Europa“ steckte. Von deren „Konkurrenz“, den Moschaw, den familiären Bauernwirtschaften fühlt sich Salten entsprechend weniger herausgefordert. Die Familie galt ihm schon im Gespräch mit dem jungen Siedler als eine der gesellschaftlichen Naturkonstanten. Auch diese Bauern, so Saltens harmonisierender Bericht, der reale Differenzen und Probleme weithin ignoriert, sind „neue Menschen“. „Gegenständlich, sachlich, ohne Sentiments, die in schönen Worten schwelgen, ohne Neigung zu Deklamationen“ (S.215). Problemloser, kann sich Salten zu ihnen bekennen: Sie seien „der ganzen Aufbauarbeit ein Vorzeichen und Symbol.“ Die Bauern von Nahalal freilich beflügeln die ästhetisch-utopische Imaginationskraft weniger, bei ihnen hält sich der Bericht nur sehr kurz auf.

Wie sehr Saltens geistige und sensorische Aufmerksamkeit auf seiner Reise durch das alt-neue jüdische Land erregt ist bezeugt eine kleine, ganz fremd eingefügt erscheinende Episode. Sie und andere analoge Stellen in dem Reisebericht kennzeichnen eine weitere Facette in dem ästhetischen und ideologischen Mosaik von Saltens Denken, für das der Zionismus hier nur als eine unter anderen Konkretionen erscheint.

Vor der Grabeskirche in Jerusalem: Ein kranker Vogel fällt hilflos auf das Pflaster auf dem Platz vor der Kirche.

„Ehe ich noch meiner Bestürzung Herr werde, springt ein Mann von der Mauer, an die er gelehnt saß, herzu, packt die sterbende Schwalbe und schleudert sie in die Höhe. Klatschend fällt sie wieder aufs Plaster und eine Katze, die eilends herbeihuscht, schnappt sie ins Maul. Noch einmal schlagen die schönen Schwingen, heftig und ziellos. Es ist wie ein stummes Schmerzensschreien. Dann beißt die Katze zu, man hört ganz leise, aber ganz deutlich das kurze, letzte Knirschen der zarten, splitternden Knochen. Und nun schleicht sie mit ihrer Beute fort, gefolgt vom Gelächter jenes Mannes. Ich gehe rasch davon, beschämt, mißgestimmt, verzweifelt. Erst am andern Tag wandle ich wieder denselben Weg und gelange wieder hierher. Das Sterben der kleinen Schwalbe durchzuckt meinen Sinn, während ich den Kirchenplatz betrete. Aber hier ist keine Spur mehr davon zu sehen, sowie es keine Spuren von all den Menschen gibt, die auf diesem Platz gelitten, geblutet haben und gestorben sind. Doch ich meide die Stelle, an der die kleine Schwalbe gestern niederfiel, um den Tod zu erleiden. Und Rührung im Herzen betrete ich die Kirche des Heiligen Grabes.“ (S.144).

Das kleine Ereignis aus der Tierwelt irritiert Salten so tief, dass er nicht in der Lage ist, an diesem ersten Tag die Kirche zu betreten. – Erinnerung opferreicher jüdischer Geschichte, die ebenso exakte wie einfühlsame Betrachtung natürlichen Jagd- und Beuteinstinkts und des hilflosen Leidens der Kreatur durchdringen und beleuchten einander; Empathie und eine gleichsam vivisektorische Beobachtung, Herzensrührung und religiös-historische Vergegenwärtigung. Das spannungsvolle Nebeneinander verweist auf die Erinnerung aus der Jugendzeit, die Salten auf seiner Amerikareise 1929 bei dem ihn aufwühlenden Besuch der Schlachthöfe von Chicago plötzlich wieder gegenwärtig war, die geheimnisvolle Anziehungskraft nämlich, die der Besuch der Sektionsabteilungen des Allgemeinen Krankenhauses auf ihn als Jugendlichen ausübte. Die innere Konfliktspeicherung ist die zwischen der Erschütterung des Mitleidens und dem

unnachgiebigen Willen die männliche Kraft durch standhaltende Beobachtung, durch die unabgewendeten Sinne zu bewähren. Beides, so war zu vermuten, war Resultat von Zurücksetzung und seelischer Verletzung. Ein Gleichnis könnte mit diesem ungemütliche Naturschauspiel vor der Grabeskirche auch für den natürlichen Überlebenswillen des jüdischen Volkes hier in Palästina formuliert sein. Korrektur falscher Prämissen, wie sie Salten schon in dem Gespräch mit dem jungen Siedler anbrachte. Die Zustimmung zu all den affirmativen, zukunftssicheren ideologischen und religiösen Bekenntnissen, die dem Aufbauen zugrunde liegen, wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt, dennoch aber ist sie begleitet von einer Irritation, Selbstirritation in diesem Erlebnis, von einer, ließe sich auch sagen, profanen, künstlerischen Idiosynkrasie. Erst im zweiten Anlauf gleichsam betritt Salten, die Stelle meidend, auf der der Vogel niederfiel, die Kirche. Diese Idiosynkrasie ist Selbstirritation auch in dem Sinne, dass sie wiederum etwas in Zweifel setzt, sowohl von den selbstsicher geäußerten Naturanalogien, mit der Salten den überschwänglichen jungen Siedler aus dem Konzept zu bringen versuchte wie von der Opfer-Mystik mit der er vorhin versuchte, den entstehenden Judenstaat in Erez Israel bedeutsamer erscheinen zu lassen. Der „Sinn“ des Sterbens, Verblutens dieses kranken Vogels wie all derer, jedes einzelnen, auf dem Platz vor der Kirche des heiligen Grabes scheint hier in eine Frage gestellt. Wie lässt sich, so könnte man fragen, von jemanden, der, im gleichen Moment, vom Impetus passionierten Mitleidens so sehr wie von der inneren Disziplin protokollierender Nüchternheit sich bestimmt finden kann, ein ganz unzweifelhaftes, identifizierendes Bekenntnis erwarten? Das ideologische Zwielficht, das entsteht, ist für Saltens jüdisches Bekenntnis aufschlussreich. Seine Begeisterung für „das Neue“ war, lange schon zurückreichend und in den Ideengehalten seiner literarischen wie in den Maßstäben seiner literaturkritischen Arbeit nachlesbar, weniger die Begeisterung für das formal und konstruktiv Neue als die für einen Vorstellungskomplex von dem Neuen, der von einer vitalen, tendenziell amoralischen Lebenskraft bestimmt ist. Ohne Moral ist sie freilich nur nach Maßstäben und Herleitungen traditioneller Moralphilosophie. Salten betont vielmehr hier in diesem Reisebuch angesichts der vielfältigen Konflikte, deren Schilderung er nur andeutet, keineswegs hinreichend darstellt, seine grundsätzliche pazifistische Forderung, die er in interessanter Weise aus seinen vitalistischen Grundüberzeugungen ableitet. Leben soll leben ist die Essenz dieses Vitalismus, die sich von dessen zeitgenössischen ideologischen und politischen Missbrauch so deutlich distanziert, auch von der revolutionären Gewalt, die im Namen der Moral handelt, so Saltens Diskussion mit dem Chaluz. Ja, er fühlt sich distanziert vom Zorn Gottes, der Sodom und Gomorrha, „die beiden blühenden, reichen Städte“, vernichtete. Er fühlt sich erleichtert, als er vom Toten Meer fortfährt, weg vom dem „furchtbaren Gleichnis“, das dieser Zornesakt Gottes vorstellt.

„Diese erstarrte, wie in Verzweiflung entseelte Natur, die keinen Atem holt, hat mit der atmenden, herrlichen Öde der Wüste nichts gemein und ist deprimierend. Soll sie Zeugnis ablegen von Gottes Zorn, dann schäme ich mich dieses Ausbruches von Jähzorn und seinen Opfern gehört meine Teilnahme. Immer habe ich ein Empfinden schmerzlich peinlicher Scham im Anblick einer Zerstörung, die von Anfällen des Jähzornes verübt wurde [. . .] Das erbarmungslos zerstampfte Leben, das nun zum unkenntlichen Leichnam geworden ist, zum Kehricht, ruft mein Erbarmen an. Vielleicht mit dem Hauch des letzten Schreckens, des letzten Todes-Entsetzens, der die leblosen Reste noch umwittert. Wie sollte ich im Anblick seiner Spuren nicht Scham empfinden über den Zornesausbruch Gottes?“ (S.187/188).

Das vitalistische Denken und Fühlen Saltens ist, so erscheint es hier, von einem heidnisch-profanen Mitleidspazifismus geprägt, der auch vor dem Walten des jüdischen

Gottes nicht zurücktritt. Etwas von diesem paganen Vitalismus verrät sich auch in Saltens Begeisterung für das kollektive Lebensexperiment in dem neugegründeten jüdischen Staat. Dieser lebensphilosophische Vorstellungskomplex als Saltens Begriff vom Neuen wird mitgeprägt durch Lebensformen und Bilder, wie sie die Natur bietet; in dem Streitgespräch mit dem jungen jüdischen Siedler brachte Salten schon den skeptischen Hinweis auf Naturkonstanten auch in der menschlichen Gesellschaft gegen den revolutionären Enthusiasmus des zionistischen Pioniers in die Diskussion. Andererseits hatte er vorher wohl zugestanden, dass nicht die Kultur individueller Autonomie in diesem Aufbau eines neuen Staates der Juden hier in Palästina ihren Triumph feiere, sondern die Lebenskraft, die materielle Arbeit im Dienst an der kollektiven Lebensidee, Überlebensidee eines Volkes. Das Bewusstlose, spontaner und unmittelbarer Reflex nur des Willens zu leben und zu überleben, erregt Saltens Interesse und Sympathie. Dieser Wille zur Selbsterhaltung gilt in Saltens Deutung des zionistischen Experiments sowohl dem eigenen Leben wie dem des ganzen Volkes. Für diese Lebensvollzüge bietet die Natur reiches Material der Anschauung und schlagenden Beweis. Sie werden in Saltens Weltanschauung zu einem Lebensgesetz, das alle rationale Besinnung, alles aufklärerische Vertrauen auf moralische Perfektibilität des Einzelnen wie der Gesellschaft relativiert. Die faktischen Belege für diese nicht hintergehbare Naturkonstante schildert Salten, der ja schriftstellerisch am erfolgreichsten als Autor von Tiergeschichten war, durchaus einfühlsam, ja, wie hier, mit einem Affekt der Missstimmung und Verzweiflung. Nicht nur vor der Grabeskirche sondern an mehreren anderen Stellen auch des Buches werden wie improvisiert erscheinende Natur- und Tierbeobachtungen zum Spiegel allgemeiner kulturkritischer Reflexionen. Die spezifische Form dieses geistigen Verhaltens, das jenen Aspekt einer gleichsam metaphysischen Verzweiflung durchaus einschließen konnte, kann man wohl als „Weltanschauung“ charakterisieren, weil der anachronistische Begriff etwas festhält von der Totalität des Verstehensanspruchs einerseits und von dem Moment des Nichtexplikativen und Nichttheoretisierbaren in ihm andererseits.

Dieses irrationale Moment ist allerdings nur ein Angelpunkt in der vielschichtigen Stellungnahme Saltens zu dem Phänomen des neu entstehenden jüdischen Staates. Es tritt wie selbstverständlich auch neben eine rationalere und optimistischere Sicht von dessen Entwicklung. Von „Elektrizität“ sieht Salten, der Herzls technologisches Vertrauen durchaus teilte, das jüdische Land Palästina „bildlich und wirklich durchströmt und durchzuckt“ (S.23). Die Araber, so glaubt er, würden sich diesen zukunftsverheißenden Errungenschaften über kurz oder lang wohl anschließen. Das Vertrauen auf die Kooperationsbereitschaft der arabischen Bevölkerung gründet sich bei Salten überhaupt wesentlich auf die weit fortgeschrittene technische Intelligenz, die Juden ins Land bringen.

Die Radikalität der von sehr verschiedenen Ideologieelementen bestimmten Kritik Saltens an der bürgerlich-liberalen Kultur zum einen und zum anderen die praktisch-theoretische Ambivalenz seiner Haltung zum Zionismus – sie bereiten den Weg zu naheliegenden Auswegen; eine Möglichkeit zudem, den Widerspruch zwischen der Stellung des prominenten und etablierten Literaturkritikers und Schriftstellers und seinen kulturkritischen Exkursen aufzulösen. Israel – „ein Dichtertraum“, so hat Salten in einer Reihe von Kommentaren zu Herzl dessen visionären Entwurf und praktisch politische Tat gekennzeichnet. Israel, seine reale politische Gestalt, wird hochstilisiert zur kühnen phantasmagorischen Idee, von ästhetisch-utopischen Impulsen bestimmt . . . dass es niemals vergessen werde, so Salten, „daß es ein Dichter war, der die Befreiung des jüdischen Volkes unternommen hat“ (S.175). Saltens Chiffrierung des zionistischen Gedankens

verträgt sich darum auch nicht mit einem Gesellschaftsplan für den jüdischen Staat, der ethnische oder religiös-konfessionelle Normen ausschließlich in den Mittelpunkt des staatlichen Gründungsgedankens stellt. Nichts hält er von dem Ritualeifer, mit dem die Glaubensfrommen das vitale Tel Aviv beirren wollen: „Das lebendige Leben ist hier wieder einmal stärker gewesen als das starre Gebot. Ja, es ist in Palästina auf allen Wegen stärker“ (S.25). Salten spricht mit Begeisterung von dem Wunder der Wiederauferstehung der hebräischen Sprache in dem neuen Staat auf alter Erde.

„Dennoch . . . dennoch, es bliebe bedenklich, wenn die Juden dadurch auch für sich zu jenem öden Nationalismus gelangen sollten, der die Barbarei und das Unglück so vieler Völker geworden ist. Nichts könnte die Juden dann davor retten, mit der hysterischen Anmaßung französischer Chauvinisten, mit der dummdreisten Engstirnigkeit deutscher Rassenfanatiker in einer Reihe zu stehen. Unrettbar würde jede selbstgefällige Überhebung den Sturz ihres Schicksals in Unfruchtbarkeit und Banalität zur Folge haben. Sie wurden ja auch zu Bibelzeiten immer wieder klein, schwach, leicht besiegbare und elend, so oft sie von ihrem Gotte abgefallen waren und, dem ewigen Bunde treulos, Götzen oder Fetische angebetet haben. Weit schlimmer und folgenschwerer wäre heute der Abfall von ihrer Erdensendung, die Untreue gegen ihre ethischen Gebote, der Wandel von einem reinen Volkstum, das die Liebe zur ganzen Menschheit in sich schließt, in ein Völkischsein, das eine Herausforderung an die Menschheit bildet. Von einem solchen Abfall gäbe es keine Rückkehr zu den alten erlauchten Altären der Seele, und solch eine Untreue fände kein Verzeihen, denn das jüdische Volk hätte sich selbst für immer aufgegeben. [. . .] Wenn die Juden auserwählt sind, hat ihnen diese Auserwähltheit so viel Demütigung, so viel Pein, so viel Verfolgung, unstete Heimatlosigkeit und ein solches Riesenmaß von Jammer gebracht, daß in ihrer Rasse ein überheblicher Stolz nicht aufzukommen vermag. Sie sind das einzige Volk, bei dem Glaube und Geburt, Blut und Gottgedanke unzertrennliche Einheit bedeuten. Dafür haben sie, freiwillig und gezwungen, mit zu vielen Leiden, mit zu großen Opfern zahlen müssen, als daß es ihnen nach so unendlichen, nach so bitteren Erfahrungen in den Sinn schleichen könnte, sich eitler Selbstgefälligkeit hinzugeben. [. . .] Ein geringes Beginnen, wenn man diesen kleinen Landstrich betrachtet, der kaum größer ist als das kleine Niederösterreich, kaum umfangreicher als eine englische Grafschaft. Ein enormes Unterfangen, wenn man die Lehren der Geschichte schätzt, die Übermacht der Widerstände, das Verstreutsein der Juden über die ganze Welt und ihre Zerrissenheit untereinander. In der Klemme dieses grotesk-tragischen Doppelsinnes gibt es keinen Raum für nationalistische Narretei, noch für nationalistischen Größenwahn. [. . .] Aber niemand kennt die Juden, niemand versteht sie. Sie haben kein anderes Ziel, als daß diejenigen, die heute ihre Feinde sind, ohne etwas Wirkliches von ihnen zu wissen, sie endlich einmal kennenlernen. Nation! Was ist Nation? Eine Zeit wird kommen, über kurz oder lang, aber unaufhaltsam kommt sie und die ersten Zeichen ihrer Morgenröte stehen schon am Horizont: eine Zeit, in welcher Verfolgung um der Rassen willen und nationale Kriege so undenkbar sein werden, wie heute Inquisition und Religionskriege“ (S.151-156).

Juden sollen in ihrem nach Jahrtausenden wieder aufzubauenden eigenen Staat sich allen Nationalismus enthalten, ein weltbürgerliches Ideal verwirklichen. Ihre eigene leidvolle geschichtliche Erfahrung, Chauvinismus und (deutsche) Rassenideologie als allgemeine Gegenwartserfahrung, vor allem aber auch der ethische Charakter jüdischer Religion gebieten eine solche Haltung. „Abfall“ und „Untreue“ gegenüber den „alten erlauchten Altären der Seele“ des jüdischen Volkes nennt Salten jede jüdisch nationalistische Tendenz. Das jüdische Volk in seinem neuen Staat in Palästina verwirkliche demgegenüber seine religiöse „Erdensendung“, wenn es in seiner Art sich seinen Staat einrichte, auf völkische Exklusivität verzichte und vielmehr ein visionäres Toleranz- und Partizipationsmodell seiner Staatsgründung zugrunde lege – „Herausforderung an die Menschheit“ und Gebot ihres Gottes und des ewigen Bundes.

Dazu, wenn überhaupt zu irgend etwas, sind Juden auserwählt, diese Auserwähltheit in bescheiden menschenfreundlichem Verhalten zu erproben. Juden sollen in ihrem neuen Staat der Menschheit vorleben, was den alten aufgeklärten Staaten in Europa nicht gelang. Die Opfer dieses Scheiterns, die Juden, sollen die Lehren daraus ziehen. Dazu zwingt sie nicht nur ihre einzigartige historische Erfahrung, sondern durchaus, so Salten, die Eigenart ihrer religiösen Ethik. Als ein Appell erscheinen die Ausführungen Saltens an alle Juden zur Integration; kein politischer Appell, sondern die Propagierung einer Staatsidee, die der Schriftsteller als konkrete Utopie ausmalt. In eigentümlichem Widerspruch steht dieser aufklärerische Optimismus freilich zu der skeptischen Gesellschaftsphilosophie, die Salten dem jungen Siedler entgegenhielt.

Salten reklamiert ein „Weltgefühl“, das sich jeder Gewalt enthält, „die Liebe zur ganzen Menschheit in sich schließt“, als moralische und metaphysische Rechtfertigung des neugegründeten Staates. Dieses „Weltgefühl“, so Salten lapidar und nahe nun wieder den Aufklärungspostulaten aus den Glanzzeiten jüdischer Assimilationshoffnungen, sei etwas spezifisch Jüdisches. 1899, in seinen Beiträgen zur „Welt“ sprach er noch von den „vagen Ideen von Weltbürgertum illusionärer Assimilationismus, denen sich die zionistische These entgegenstellte.“ Lessings Nathan ist die naheliegende literarische Assoziation zu den jetzt wiederbelebten Hoffnungen:

„Die Erzählung von den drei Ringen – aus Lessings Weisheitsdichtung, aus dem ‚Nathan‘, hier greift sie einem nur wunderbarer, mit versöhnender Kraft ans Herz. Auf diesem Boden, hier unter der Kuppel der Omar-Moschee, im Angesicht des Felsstückes, das den Juden, wie den Christen, den Christen, wie den Moslims für geheiligt gilt, fühlt man erschüttert die Einheit aller Menschen, die zu dem einen, unsichtbaren Gott beten“ (S.136/137).

Jenes jüdische „Weltgefühl“ anerkennt und würdigt auch die europäischem Bewusstsein so fremde Identität der arabischen Bevölkerung. Die „Verbrüderung“ mit der arabischen Bevölkerung, so lautet auch hier Saltens versöhnende und pazifistische Forderung, wird kommen. Salten bewundert in allem „ihre Weisheit, ihr gelassenes Daseinstempo, ihre Anmut, daß sie alles so tun, als feierten sie das Fest des Lebens“ (S.226). Das „Fest des Lebens“ – eine Formulierung, die zurückverweist auf jene dreißig Jahre vergangene Jungwiener Ästhetikrevolution, auf eine Bewusstseinsschicht, der Andrians „Fest der Jugend“, Hofmannsthals frühe lyrische Dramen, Schnitzlers Anatol und Beer-Hofmanns frühe Novellen entstammen. Sie gibt einen Hinweis darauf, wie sehr Saltens Blick auf den Staat Israel, trotz aller rhetorischen Diffamierung bürgerlich-liberaler, europäischer Kultur, von deren Traditionen und vor allem ästhetischen Maßstäben bestimmt ist. Auf den politischen Charakter und die diesseitigen politischen Bedingungen des Judenstaates sich gänzlich verpflichten lassen möchte Salten offenbar nicht. Ebenso wenig möchte er die Haltung des weltbürgerlichen Intellektuellen und den liberalen Toleranzgedanken aufgeben. Er warnt vor einer doktrinären Verengung des zionistischen Gedankens. Demokratische Vernunft, so Salten, sei jüdischem Wesen ureigen (S.45). Wie sich solche liberale, undogmatische Rationalität bei Salten jenen erwähnten irrational erscheinenden Ideologemen des Lebenskampfes und den beharrenden Naturgesetzen in der Gesellschaft verknüpft, verweist einmal mehr auf die Vielschichtigkeit des Moderne-Bewusstseins wie es sich zu Beginn des 20.Jahrhunderts an der Diskussion über den Zionismus durch europäische Intellektuelle entzündet. Ohne Reibung und Differenzen ist es im konkreten Falle kaum denkbar. Darüber geleitet Salten mit starken Worten und oft bedenklicher Harmonisierung von Gegebenheiten in Palästina hinweg. Generell – und es erscheint darum fast auch als eine Notwendigkeit – kommen reale Probleme, der Konflikt mit den Arabern, die innerjüdischen Konflikte zu kurz. „Die Aktivität der neuen Menschen ist nichts anderes als der in Bewegung, in Energie und Rhythmus

aufgelöste, der nicht mehr starre Glaube, die nicht mehr unfruchtbare, sondern tätige Treue der Alten und Orthodoxen“, so Salten über die realen Probleme im palästinensischen Judentum. Aufgelöst erscheint in der Rhetorik Saltens der Konflikt schließlich in der mystischen Einheit des „Blutes“ (S.164). Mystifizierung und Ästhetisierung bilden die starken Akkorde, die jene Ambivalenzen übertönen. Ähnlich motiviert ist wohl auch die merkwürdige Finte in der Diskussion mit dem Chaluz, insistent zu formulieren, was er, Salten, doch nicht so oder nicht ganz so meint. Sind die Auswege aus jenem Dilemma in eine ästhetische Chiffrierung des Zionismus am Ende des Buches erst einmal energisch und mit dem nötigen rhetorischen Pathos beschriftet, so können die Chaluzim wieder rückhaltlos als dessen Idole und Heroen beschrieben werden.

Damit endet schließlich das Buch. Für die Juden unter denen, die sich ihm verpflichtet wussten, hatte diese Vielschichtigkeit des Moderne-Bewusstseins noch ein besonderes Motiv. Der liberalen Kulturatmosphäre entstammend blieb Salten als Künstler und Intellektueller, der in Europa seine Heimat sah, dessen geistiger Geschichte, die für die Juden in der Emanzipationsbewegung der Aufklärung und des Liberalismus einen Abschluss gefunden zu haben schien, verpflichtet; er blieb ein europäischer Intellektueller, aus Österreich, aus Wien - auch dies nicht bedeutungslos. Seiner Sensibilität und seinen geistigen Wurzeln nach dort beheimatet, obwohl er deren aktuellen Verhältnissen wohl schon nicht mehr trauen mochte (vgl. 7.2.) und darum „weltbürgerlichen“ Definitionen den Vorzug gab.

Als Mensch jüdischer Volkszugehörigkeit, dessen persönliche Lebenserfahrung eher für einen Zusammenhang zwischen materiellem Privileg und Emanzipation sprach und ebenso als j ü d i s c h e r Künstler und Intellektueller, der sich auch noch in den 20er Jahren nachdrücklich einer kritischen Moderne zurechnete, hatte der Zionismus für Salten aber eine bedeutende geistige und moralische Faszination. Sein werbendes Eintreten für ihn in der Diktion dieses Reiseberichts überstieg an Deutlichkeit und Entschiedenheit durchaus die Stellungnahmen der eingangs (7.1.) erwähnten Schriftstellerkollegen zur zionistischen Bewegung; A. Zweig einmal ausgenommen. Und er tat dies in Jahren, in denen, so Bruce Pauley, „die österreichische Spielart des Judenhasses [...] wahrscheinlich die ausgeprägteste in ganz Mittel- und Westeuropa“ war.

Die Konfrontation und die Überblendungen von deutsch-liberalem Kulturbewusstsein und dem begeisterten Engagement für den Zionismus werden dennoch anschaulich in diesem Reisebericht. Kulturliberale Bildungselemente, lebendige Anschauungen, die sich zu geprägten, beredten Bildern geformt im Kulturbewusstsein des assimilierten Juden als ihr integraler Bestandteil abgesetzt haben, Bilder also traditioneller österreichischer Kulturtopographie – diese ganze komponierte „Seelenlandschaft“ des assimilierten Bewusstseins ist gegenwärtig, wenn Salten den biblischen Stätten jüdischer Geschichte gegenübertritt. Die Grabeskirche in Jerusalem erinnert ihn an das Erzheiligum des österreichischen Katholizismus, an Mariazell; manche Stadtviertel an die wienerisch kleinbürgerlichen wie Hernals und Meidling, die Uferwälder des Jordan an die Wiener Donauauen; in die Betrachtung von Bethlehem mischen sich Erinnerungsbilder von tirolischen Gebirgsdörfern; der See Genezareth in der brennenden Hitze wird überblendet von Bildzitaten der Seen im Salzkammergut: des Wolfgangsees, des Attersees. „Eichendorffsche und Stimmungen von Hafis“ sieht er hier ineinander fließen, österreichische „Heimatklänge“ und „Erinnerungen an die Bibel.“ – Mit solchen Vergleich und Orientierung schaffenden, zur Koordination der Eindrücke stets bereitliegenden Mustern im Kopf und in der Seele reist ein jüdischer, ein Wiener, ein großstädtischer Kulturbürger durch ein Land, in dem von „meinem Volk“, so sagt er, ein Staat, ein Zufluchtsort für Juden aller Herren Länder aufgebaut werden soll. – Und es ist auch biographische Orientierung, Fazit und Lebensrückblick, zu dem die Begegnung mit

dem neuen Judenstaat zwingenden Anlass gibt. Was hier zu lesen ist, sind Erklärungen, wie Salten sein Leben sieht, seinen Werdegang im Rahmen der Entwicklung der zionistischen Idee. Das Intentionale daran ist zu berücksichtigen; seine Absicht, aus verschiedenen Teilen einen „Text“ herzustellen über sein Judentum (vgl. dazu 2.3.). Von den persönlichen Erinnerungen an Herzl, dessen Vision hier Realität wird, von dem eigenen Elternhaus und von den Erfahrungen als Kind jüdischer Eltern etwa ist in langen Abschnitten, die in vergegenwärtigender Erinnerung eindrucksvoll aus aktuellem Erlebnis abgeleitet werden, die Rede. Was Salten als Jude mit soviel Zustimmung auf die Seite des Zionismus treten lässt, widerspiegelt gewiss auch eine authentische lebensgeschichtliche Erfahrung: das Hepp-Hepp der Währinger Schulkameraden, das ihm, noch im Exil, in unverlierbar lebendiger Erinnerung blieb und dem die privilegierten Freunde kaum in vergleichbarer Weise ausgesetzt waren. Nicht „die Besonderheit meines Volkes, nur die Besonderheit des Judenschicksals, dem ich untrennbar verknüpft bin“, so Salten in einer aufschlussreichen und glaubwürdigen Feststellung motiviere sein Eintreten für das Judentum und für den neuen jüdischen Staat; Absage damit an alle religiöspirituellen Glaubensmaximen der Erwähltheit des jüdischen Volkes, aus dem Beer-Hofmann soviel Selbstbewusstsein schöpfte. Etwas von der Differenz der sozialen Biographien, von der Differenz der Assimilationskontexte wird in dieser Kritik noch deutlich. Nur ein „Riesenmaß an Jammer“ habe dieser Erwähltheitsanspruch über das jüdische Volk gebracht. Ein prononciert thoratreuer, misrachistischer Standpunkt, wie ihn, eingangs erwähnt, einige Zionisten bei Salten zu dieser Zeit beargwöhnten, wird in dem Buch selber durchaus nicht erkennbar.

Das heikle Verhältnis zwischen dem militanten Zionisten und dem liberalen Intellektuellen erzeugt aber auch jene Obertöne konservativer Mahnung in dem pathetisch begeisterten Reisebericht. Die Problematik verschwindet oft hinter der Pathetik und hinter der im Geist des Expressionismus vollzogenen intellektuellen und ästhetischen Auszeichnung des neuen Judenstaates als menschheitliches Kulturexperiment.

Erkennbar werden in Saltens Palästina-Buch, das mehr ist als ein Reisebericht, Friktion und Widersprüche, vielleicht unausweichliche für einen der sich für den Zionismus erklärte, für den aber Europa, Wien geistige, physische und psychische Heimat bleiben sollte, der nicht nach Palästina auswandern konnte. Salten hat diese inneren Konfusionen und Erschütterungen auch hier nicht verwischt.

„Jeder von uns, der sich überzeugt und entschieden zu seinem Judentum bekennt, beschwört in seinem Innern Komplikationen herauf, wird in seinem Verhältnis zur Welt, in der er lebt, zur landschaftlich gefärbten Kultur, der er angehört, und an der er Mitarbeit leistet, zum Boden, zur Stadt, die ihn geboren, die ihm Kindheitserinnerung verknüpft, so vom Grund aus erschüttert, daß er all sein Denken, und seine ganze Seele daran wenden muß, um wieder in Harmonie zu gelangen“ (S.266/267).

Anmerkungen:

¹ Die Fraktion des Misrachi innerhalb der zionistischen Bewegung (vgl. auch 7.2.) betrieb v.a. eine thora - treue Wiederherstellung des Judentums in Palästina. Nur in dieser biblischen Heimat der Juden schien ihr die Gewähr für eine religiöse und sozialkulturelle Erneuerung gegeben. Der Orientalist Hermann Pick war der Sprecher des Misrachi innerhalb der zionistischen Weltorganisation, zuständig insbesondere für Einwanderungsfragen nach Palästina.

² Brief vom 23.Mai 1924 an Colonel F.H. Kisch, Jerusalem. CZA

³ From: - Otto Abeles, Vienna. 20.5.1924. CZA

⁴ FS an Leo Herrmann vom 19.2.1924. CZA

Hermann stammte aus dem Prager Zionismus (vgl. 5.5.), war später Gründer des „Keren Hajessod“ u. Sekretär der Londoner Exekutive.

⁵ FS an unbekannten Empfänger vom 15.4.1925. CZA

7.3.3. Zionismus und Expressionismus

Von pathetischen Vokabeln und Thesen ist Saltens Bericht über seine Reise nach Palästina durchsetzt; vom Pathos, dessen persönlicher Erfahrungsgrund hervortritt, vom Pathos aber auch all der prominenten Begriffe in den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit. Probleme jüdischer Geschichte, Religion, Politik und ihrer zukunftsgerichteten Entwicklung durchdringen sich mit aktuellen Elementen einer über die kleinstaatlichen Verhältnisse Österreichs in den 20er Jahren hinausgreifender philosophischen und ästhetischen Diskussion, die eine populäre, unakademische, publizistisch-kontroverse Signatur hat. Diese gedankliche Konstellation lässt sich naheliegenderweise beziehen auf die Stellung des Autors selber, auf seine heikle Doppelstellung als Zionist, regsamer Literat und Journalist der Zeit, dessen Selbstverständnis und Wirkungsabsicht in den 20er Jahren anders als noch in der Zeit um die Jahrhundertwende mehr und mehr vom deutschen Politik- und Kulturbereich als ganzem bestimmt ist (vgl. 7.2.). Diese Doppelstellung und doppelte Prominenz des Autors findet darin Ausdruck, dass sowohl die „Neue Freie Presse“, das liberale „Weltblatt“, als auch etwa die „Zionistische Korrespondenz“ in Berlin (Jg.5, Nr.28 vom 17.7.1925) Saltens Werk abschnittsweise veröffentlichen.

Die mehrschichtige gedankliche Konstellation von jüdischer Reflexion und philosophisch-ästhetischer Agitation nach Maßgabe des Aktuellen und Fortschrittlichen bedingt freilich auch eine „Schreibweise“; die Saltens scheint dafür prädisponiert.

Beidem: der spannenden Journalistik, die an einem zeitgeschichtlichen Phänomen gegenwärtige und historisch nachwirkende geistige Bewegung zu verdeutlichen versucht wie der ihr adäquaten *écriture* Saltens, die kein Pathos, kein Zitat und auch den Ausdruck persönlichen Beteiligtseins nicht scheut . . . beidem galt die nahezu einhellig positive Kritik des Reisebuchs. Das enthusiastische Lob Rudolf Lothars ist schon erwähnt worden. Nicht dahinter zurück steht die Rezension Otto Zareks im „Tage-Buch“.¹ „Salten malt Palästina“, so Zarek, unwichtig, ob er es „richtig“ malt. Er malt es „grandios.“ Ein seltenes Buch, so der Rezensent. Ein „kulturgeschichtliches Dokument“, so die begeisterte Rezensentin in der „Jüdischen Rundschau.“² Die Sprache ist es ebenso („diese wundervolle, sich immer wieder in sich selbst versenkende Sprache“) wie das persönliche Engagement und der emotionale Appell, der Saltens Reisebuch auszeichnet. „Es ist das Wunderbare an seinem Buch, daß sein Wissen das Gefühl verstärkt und nicht schwächt.“ Es ist das Buch eines Autors, so die Kritikerin, der den „jüdischen Geist“ sucht, „zu dem er den Rückweg fand.“ Nicht weniger positiv das Urteil etwa in der Wiener jüdischen Familienzeitschrift „Menorah“³, in der „Kölnischen Zeitung“⁴ oder der „Schlesischen Zeitung.“⁵ In letzterer tritt selbst das „Problembewußtsein“ eines „christlichen“ Antisemiten auf die Seite Saltens. „Vielleicht gewinnt einmal das neue jüdische Reich in Palästina größere Bedeutung und – entlastet Europa.“ Im Gegensatz zu Döblins „Reise nach Polen“, so der Rezensent, auf das die „christliche Lesewelt [. . .] ohne Schaden“ verzichten könne, sei Saltens Reisebuch dieser sehr zu empfehlen.

Auch von Seiten zionistischer Organisationen ist das Werk fast einhellig begrüßt worden. Einiges ist dazu schon in der Einleitung zu dem vorigen Abschnitt gesagt worden.

Was in sehr vorsichtiger Weise, bedingt v.a. durch die ideologischen und judenpolitischen Fraktionierungen, dagegen einzuwenden war, wird relativiert durch das nachdrückliche Lob, das dem Engagement des bekannten Schriftstellers für den

Zionismus in Palästina gilt. Unzufrieden war Salten z.B. mit der Reaktion des einflussreichen Sekretärs der Londoner Exekutive Leo Herrmann. Der antwortet ihm am 22.4.1915 so:

„Nun lassen Sie mich ein Wort ueber den Gesamteindruck sagen, den mir das Buch gibt. Es wird der Groesse des Werdens und der Art der Menschen in unserem neuen Palaestina in ganz ausserordentlicher Form gerecht. Jedes Bild, jeder Ton, jede Erinnerung wird, das fuehlt man ganz stark, durch das Temperament und die Persoenlichkeit des Verfassers gefaerbt und geformt, trotzdem er das Objekt unmittelbar wirken lassen will. Das Formale wird so Zeichen dafuer, dass der Verfasser nicht von aussen als Beobachter an das neue Palaestina herantritt, sondern es mit allen Problemen und Loesungen in sich entdeckt und sich selbst wiederum in den Menschen seiner Art auf dem Vaeterboden lebendig fuehlt. Dadurch wird das Buch nicht als Literatur allein, sondern als Dokument staerksten Erlebens und grosser und schoepferischer Leistung zeugen.“⁶

Unbeeindruckt allerdings blieb vor allem Karl Kraus. Er glossiert in der „Fackel“ einen Bericht aus Czernowitz über eine Lesung Saltens aus dem Buch.⁷ Das Buch selber aber auch seine Vermarktung durch Lesungen, publizistische und judenpolitische Protektion ist für ihn ein neuerlicher Beleg für die Abwegigkeit von Saltens jüdischem Bekenntnis und dessen geschmackloser Inszenierung.

„Neue Menschen auf alter Erde“ – der Titel ist plakativ und stimulierend gewählt. Sehr genau zeigt er schon die beschriebene Konstellation an. Es ist von Gleichzeitigkeiten in dem Text die Rede: von Vergangenheit und bewegter Gegenwart, von Avantgarde-biblischer und im „Geist“ begründeter –, von Messianismus, von Kulturkritik und Kulturexperiment, von Auslese und Konstanten der menschlichen Natur, von Jugend, Idealen und Gemeinschaft, und von Weltgefühl. Kaum eines der Themen und der intellektuellen Streitbegriffe der Nachkriegsjahre in Europa ist ausgespart in dem Bericht über Saltens Reise in den Orient.

7.3.3.1. Expressionismus: Parolen und Kampfbegriffe

Der „neue Mensch“ gehört zu jenen theoretischen-propagandistischen Begriffen, die vor allem eine ästhetische und ethische Avantgarde einer veralteten und mit dem Weltkrieg endgültig erledigten Kultur entgegenstellte, dem Expressionismus. Daraus schon erhellt, dass es in dieser künstlerischen Bewegung nicht „nur“ um Kunst, um Stilwandel, Wandel ästhetischer Ausdrucksmittel ging, sondern „programmatisch“ um Kultur-Kritik und spekulative soziale und anthropologische Ideen für eine Reformation der Kultur. Der „Neue Mensch“ taucht hier als Titelbegriff in Saltens Reisebericht und der darin enthaltenen Deutung des zionistischen Experiments, eines Staats- und Gesellschaftsexperiment, auf. Sicher war der Expressionismus als eine produktive literarische Bewegung 1924/25 schon in die Phase der „Sammlung“ getreten, in der vor allem noch Anthologien und Rückblicke erschienen. Folgt man den verschiedenen Versuchen literarhistorischer Periodisierung muß immerhin gesagt werden, dass der Expressionismus in Österreich – es wird später mehr dazu gesagt werden – den deutschen an Wirksamkeit und als literarisch und literaturpolitisch anregende Kraft in den

20er Jahren um einige Jahre überdauerte. Man kann die benannte Komplementarität der Begriffe und der Vorstellungskomplexe und Intentionen, die sie bezeichnen bei Salten aber sicher nur als eine bewusste feuilletonistisch-verspätete Nachholung jener agitatorischen Motive und Themen in der Kunst bezeichnen, funktionell tatsächlich aber verändert. Der Expressionismus war allerdings, darauf hat Ludwig Marcuse, der Zeitgenosse und kritische Kommentator der expressionistischen Literatur und Literaten, hingewiesen, nicht nur die Dichtung und die Dichter, sondern auch die „Verleger, Direktoren, Schauspieler, Kritiker, Flaneure . . . Viele investierten in Expressionismus, nur wenige nüchtern-kalkulierend, viele hineingezogen – viele spekulativ.“ Marcuse sagt das ohne Kritik, auch sie sind „Literatur.“⁸ Nur in einem solchen Bezugsrahmen sind die folgenden Hinweise auf Verknüpfungen des Palästina-Buchs eines Literaturjournalisten mit den Leitbegriffen zeitgenössischer Dichtungsprogrammatik richtig zu verstehen. Nicht nur der „neue Mensch“ freilich sondern auch eine Reihe anderer der genannten Zentralbegriffe in Saltens Text verweisen auf den Diskurs jener revolutionärer Künstler seit etwa 1910. Zu betonen ist freilich auch hier, dass es das so charakteristische gesinnungshafte, aktivistische Element des Expressionismus ist, das hier Spielräume für Bezüge und Verweise eröffnet, nicht seine ästhetisch-formale Seite. Es lohnt eine etwas genauere Betrachtung der Affinitäten zwischen den expressionistischen Manifesten zunächst und Saltens zionistischem Traktat; diese Betrachtung könnte weitergehende Aspekte der Einwirkung und Rückwirkung des Expressionismus und der zionistischen Nationalbewegung der Juden aufeinander erkennbar machen.

Bei den bewegenden künstlerischen und weltanschaulichen Tendenzen, deren zentrale Parolen eine Nähe zu Saltens Schlüsselbegriffen suggerieren, muß allerdings nicht nur an den Expressionismus gedacht werden, sondern etwa auch an die Jugendbewegung. Deren vor allem von Buber geförderte und ideologisch genährte Anliegen waren vor allem in Gestalt der „Blau-Weiß“ – Jugendbünde ein wesentlicher aktivistischer Teil der zionistischen Bewegung. Salten hat sie mehrfach unterstützt. Auch die Jugendbewegung, wie der Expressionismus, nahm ihren ideologisch zunächst noch wenig bestimmten Ausgang von einem subjektivistischen Protest gegen die Norm der Väter im wilhelminischen Deutschland, gegen die großstädtische Zivilisation, der sie Unlebendigkeit und bürgerlich erstarrte Konventionalität vorwarf. Sie versuchte dagegen naturnahe Lebensformen, jugendliche Lebensgemeinschaften herzustellen⁹, in denen das „Erlebnis“, vor allem die körperliche Bewährung und Selbsterfahrung auf Fahrt und Wanderung, im Mittelpunkt stand. Dass im Protest gegen die bürgerlich - assimilationistischen Väternormen vor allem junge zionistische Juden ein besonderes Motiv fanden, braucht nicht besonders betont zu werden. Hermann Korte hat von einer „gemeinsame(n) sozialpsychologische(n) Basis für Expressionismus und Jugendbewegung“ gesprochen.¹⁰ In den gesellschaftlichen Ausdrucksformen dieses Protests, auch in seinen politischen und künstlerischen Präferenzen wichen Expressionismus und Jugendbewegung dagegen gravierend voneinander ab. Lagerfeuer und romantische Deutschtümelei („Freiheit, Deutschtum, Jugendlichkeit“ war Gustav Wynekens Schlusssatz seiner Rede zur 1000 Jahrfeier der Völkerschlacht auf dem Hohen Meißner); reaktionäre, retrospektive Kunstübungen die sich als Alternative zur Avantgarde-Kunst verstanden, ließen, um nur auf wenige Punkte hinzuweisen, die Differenzen zwischen zwei Formen des antibürgerlichen Protests im ersten Viertel dieses Jahrhunderts hervortreten. Ein appellierender Mythos des „Jungen“, des „Jung - seins“, noch aus dem Ende des 19. Jahrhunderts stammende, stand hier gegen den literarisch-avantgardistischen Begriff des „Neuen.“¹¹ Es soll hier aber nicht den zweifellos ebenfalls vorhandenen

Korrespondenzen nachgegangen werden, die Saltens Palästina-Buch jenen Schichten eines tatsächlich halb antibürgerlichen, halb archaisch-eskapistischen Bewusstseins verknüpft, sondern es sollen, wie eingangs erwähnt, mögliche Verknüpfungen eines fortschrittlichen Kunstbewusstseins mit zionistischer Parteinahme in den Erklärungen eines jüdischen Schriftstellers aufgewiesen werden.

Der literarische Expressionismus hat sich in seinen künstlerischen und moralischen Intentionen vielstimmig artikuliert. Von einem „Programm“ des Expressionismus, zumindest dem literarischen, lässt sich dennoch kaum sprechen, eher von einer Vielzahl manifestativer Äußerungen, Streitschriften, Aufrufe und Erklärungen von Gruppierungen, die oft in Zeitschriften sich ein Forum bildeten.¹² Ludwig Marcuse nennt ihn ein „Sammelsurium von Tendenzen, Namen, Compagnons.“ Heinrich Manns Essay „Geist und Tat“ von 1910, in Franz Pfemferts „Aktion“ und in Kurt Hillers „Ziel“ Jahrbüchern nachgedruckt, war eines der bedeutsamen Fanale, das eine neue Richtung der künstlerischen Selbstreflexion formulierte.¹³ „Geist“, ein Begriff der freilich nicht stets ein identisches Verständnis bei denen fand, die Heinrich Mann mit Begeisterung zustimmten, verstand dieser als „Revolte gegen die Natur, gegen ihre Stumpfheit, Langsamkeit, Ungerechtigkeit und Härte.“ „Der deutschen Republik“ widmete Mann den Essayband, der Hoffnung vor allem auf das Entstehen eines republikanischen Geistes setzte, für das ihm Frankreich als Anregung und Vorbild diente. „Das Leben formen zu müssen nach dem Geist“ ist Manns Forderung, und es ist vor allem die nach einer wirksameren Beteiligung des Intellektuellen im öffentlichen Leben Deutschlands. „Das Mißtrauen gegen den Geist“, das hier herrscht, „ist Mißtrauen gegen den Menschen selbst.“ Die bedeutsame gesellschaftliche Aufgabe des Intellektuellen ist demgegenüber eine bildende, erzieherische, die sich, so Heinrich Mann, auf den in Deutschland bisher so wenig entwickelten und geringgeschätzten „Typus des geistigen Menschen“ richtet. Eine andere frühe Deutung des sich wandelnden Selbstverständnisses einer neuen Schriftstellergeneration – es war vor allem eine Wendung gegen den impressionistischen Ästhetizismus – war Stefan Zweigs Aufsatz „Das neue Pathos“ 1909 im „Literarischen Echo.“¹⁴ Mit Zweig wie mit Heinrich Mann stand Salten in einem nahen kollegialen und persönlichen Kontakt. „Das neue Pathos“ – auch dieser Begriff zählt zu dem mehr aus visionären Vokabeln als aus deduktiven Sätzen bestehenden „Programm“ der Expressionisten vor allem vor dem Krieg. Für Zweig offenbart er sich „als ein modulierter, kaum Sprache gewordener Schrei“ in der neuesten Dichtung.

„Die Zeit der Absonderung des Dichters vor der Menge, die einst bedingt war durch die großen Distanzen der Nationen, scheint heute überwunden, durch eine neue Annäherung, durch die Industrialisierung der Städte.“

Zweigs These gegen das impressionistische und exklusive Ästhetentum ist das „jasagende Pathos par excellence“ im Sinne Nietzsches.“ Die Appelle richten sich an „Kampfnaturen“:

„Das neue Pathos muß den Willen nicht zu einer seelischen Vibration, zu einem feinen ästhetischen Wohlgefühl enthalten, sondern zu einer Tat.“

Einer der ersten und lautstärksten, der sich auf die Seite Heinrich Manns stellte und dieses neue Pathos begrüßte, war Kurt Hiller.¹⁵ Er vor allem neben der noch stärker

politisierten Richtung, die die „Aktion“ propagierte, vertrat jene aktivistische Konzeption innerhalb der neuen Kunstrichtung. Kurt Hiller unterstützte eine Zeitlang die „Aktion“, in der er im ersten Jahrgang 1911 einen Aufsatz unter dem Titel „Litteraturpolitik“ veröffentlichte. Auch ihm ist der „Aesthetismus nachgerade zum Hals herausgewachsen“: „Politik also“ als Gegensatz zum „bloßen Begreifen und Genießen der Welt.“¹⁶ Und in einer Rezension von Max Brods „Arnold Beer“ ein Jahr später im zweiten Jahrgang der „Aktion“ (31.7.1912, S.975) proklamiert er kulturrevolutionär: „Kunscht rutscht uns Republikanern den Puckel runter.“ Im ersten Teil der Sammelbände „Das Ziel“ – Untertitel: „Aufrufe zu tätigem Geist“ – hat Hiller seine „Philosophie des Ziels“ erläutert.¹⁷ „Nicht ‚erkennen‘ will ich; nicht ‚gestalten‘ will ich, sondern – ich will.“ Fort also mit der bisherigen l’art pour l’art – Kunst, mit dem psychologischen Zeitalter. „Geist“ heißt jetzt: Verantwortung übernehmen. „Geist“ soll agitieren, nicht aber, so Hiller, vor allem von dem Unten der gesellschaftliche Pyramide, sondern von oben aus. „Oben“ steht für Hiller der geistbestimmte Mensch, in dieser Gestalt etwa der Künstler. Sein Wesen aber ist neu zu definieren: „Nicht nur, dass der Intellekt in ihm die Tat nicht mehr hemmt: all sein Intellekt wird zur Tat hinzielen. Er ist der Aufrufende, der Verwirklichende, der Prophet, der Führer.“ Hiller spricht von einem „Bund“ der diesem Geist Verpflichteten. Er beschreibt ihn so:

„Der Bund, den wir meinen, ist offensiv. Er hat sein Gedankenbild von deutscher, von europäischer Koexistenz; seine strahlende Vorstellung vom Zusammenleben der ganzen Menschheit.“

Politischer Aktivismus heißt in der Gesinnung dieser neuen Avantgardisten meist natürlich nicht programmparteiliche Identifikation, – „wir Deontologen“, so beschreibt Hiller seine Gefolgschaft –, sondern es ist ein von enormem rhetorischen Pathos des Rationalismus und des Voluntariellen forcierter Zukunftsentwurf das „Morgen“ der Menschheitsgeschichte betreffend. Es ist Plädoyer für die TAT als „etwas geradezu Sakrales, Reines, Heilig-Göttliches“¹⁸, vor allem aber ist es negativ Abrechnung mit einer bürgerlichen Geschichtsepoche, deren Aufklärungsgedanke sie in einer separierten und belanglos sublimierten Kunstpflege und dann in den Katastrophen des Weltkriegs endgültig vernichtet sah. „Bedeutsamer [. . .] im Zusammenbruch des Alten als im Erwachen des Neuen“, sah ihn schon Kurt Pinthus in der Vorrede zu einer neuen Ausgabe der „Menschheitsdämmerung“ 1922. Ludwig Marcuse nennt den Expressionismus sogar „wesentlich Politik - fremd“, er wollte „das Paradies.“¹⁹ Dieser apolitisch-visionären Gesinnungsethik und dem Bewusstsein zugleich der Neutralisierung der Kunst und des Künstlers entspricht die provokative Heftigkeit und die visionäre Abstraktheit des Protests und der bohemehaften Konfrontation. Der Künstler betont darin seinen Anspruch, den er durchaus nicht zu mindern bereit ist, den er über Heinrich Manns Auffassungen noch hinaus bedeutsamer zur Geltung bringen will: „Wir sind Auswurf, Abhub, die Verachtung“, schreibt Ludwig Rubiner unter der Überschrift „Der Dichter greift in die Politik“; „uns macht nur die (einzig!) sittliche Kraft der Destruktion glücklich.“²⁰ „Das große positive ‚Wir‘“, von dem Rubiner spricht, ist die Beschwörung von „Gemeinschaft“, über die Identifikation mit den Unterdrückten hinaus die „Volksnähe des Dichters“; mit Ressentiment gegenüber den bürgerlichen Caféhausliteraten. Der heftige und provokative Protest gegen den aktuellen Zustand der Gesellschaft, ihre moralische Kompromittiertheit und Indifferenz in ästhetischen Fragen war freilich, in den aktivistischen Kreisen um Hiller und vor allem in dem „Aktions“-Kreis insbesondere einer der die Welt des bourgeois Hochkapitalismus betraf, nicht bürgerlich Normen und Institutionen als solche.

„Ins Fleisch der Zeit“ soll die Literatur ihre Krallen schlagen, „daß die Fetzen fliegen“, so schwärmt Kurt Hiller. Personifiziert ist der quietistische und dünnköpfig-bourgeoise Kunstbetrieb im „Litteraten“, als dessen Unternehmer und Agent. Gegen ihn richtet sich Hillers heftige Aggression. Er ist in der Kunstsphäre der eigentliche Opponent des „Häufleins jener Große(r)“, die Hiller von seiner Literaturpolemik ausdrücklich ausnimmt.²¹ Ihnen als den Trägern des Geistes weist er entgegen dem Anschein, den die Rabiathheit seines verbalen Angriffs erweckt eine noch über Heinrich Manns Forderung nach Mitwirkung des Dichters und des Intellektuellen in den öffentlichen Angelegenheiten hinausgehende Würde und Macht zu. Zu den Rollenfiguren expressionistischer Dichtung zählt Wolfgang Rothe den „Dichter als ‚Täter‘ und ‚Führer‘.“²²

Am Ende von Hillers kulturkritischem Pamphlet heißt es:

„Niemand jedoch vermesse sich, zu dekretieren, daß dieses alles nicht ‚Leben‘, sondern ‚Litteratur‘ wäre und eine Sache neben dem Leben. Besteht denn Leben bloß aus Essen, Lieben, Arbeiten und Spazierengehen? Haben nur Schnürsenkel, Frauen, Eisenbahnen, Straßen, Fabriken, Kriege, Bankiers, Aborte, Landschaften und Parlamente den Geruch des Seins? Ist des Lebens Formulierung, seine Kritik, ja wenn Sie wollen die Vernichtung des Lebens, die der Litterat begeht, nicht selber Leben . . . ; und zwar gesteigertstes? – Ich würde auf das Leben verzichten, wenn ich glauben müßte, daß Geist . . . nicht Leben sei.“²³

Geist ist Teil des Lebens, ja, so Hiller, sein „gesteigertster“ Ausdruck. Hier wird deutlich, was W. Ehrhart als „contradictory peak“ des deutschen Expressionismus innerhalb der europäischen Moderne bezeichnet: „... because it demands both aesthetic autonomy and an avant-garde revolt“²⁴, die Überzeugung, dass im Kunstwerk Wahrheit den nachdrücklichsten Ausdruck gewinnt und die Intention der Abschaffung der kulturellen Tradition, die diese hegemonialen Ansprüche hervorbrachte. Den Geist repräsentiert der Künstler, der sich freilich vom Intellektualismus befreit haben muß. Ihn nennt Hiller eine „konstitutionelle Seelenabnormität“ des Zeitalters bürgerlich - aufklärerischen Denkens. Von der Distanz dazu ist noch Kurt Pinthus' Vorrede zur „Menschheitsdämmerung“ 1919 bestimmt.²⁵ Rigoros wird das positivistisch-kausale, vertikale Denken verurteilt, im Expressionismus wird „simultan“, „symphonisch“ gehört, nämlich „die Musik unserer Zeit, das dröhnende Unisono der Herzen und Gehirne“ (ebd., S.22). Präsentieren will er in seiner Anthologie „nicht Skelette von Dichtern [. . .], sondern die Schäumende, chaotische, berstende Totalität unserer Zeit.“ Erklingen soll in den versammelten Arbeiten der jungen expressionistischen Dichtergeneration das „triumphale Maestoso der menschenliebenden Menschheit.“ Gezwungen sei der Dichter erneut „zum Kampf gegen die Menschheit der zu Ende gehenden Epoche und zur sehnächtigen Vorbereitung und Forderung neuer, besserer Menschheit“ (ebd., S.23). Die Idee diese universalen Humanität beschwor Pinthus 1919 noch mal in seiner „Rede an die Weltbürger“:

„Weltbürger! Die Idee der brüderlichen Gemeinschaft aller Menschen gewittert über die Erde! Der Donner der Idee schlägt an euer Herz!“ Und am Ende: „Greifet danach! Glaubt an den zukünftigen Menschen!“²⁶

Gerade die Erfahrung des Weltkrieges und die der scheiternden Revolution 1918, an die viele Expressionisten noch Hoffnungen knüpften, hat diese Deklamationen weltbürgerlich-pazifistischer Gesinnung noch stimuliert:

„Pazifismus, Solidarität der Völker, Bekenntnis zur geordneten Menschenerde, Kampf gegen die Bestie in allen Lebenslagen [. . .] Was kümmert uns – der Ismus, die Schule, der Stil [. . .] soviel – nicht mehr, nicht weniger liegt uns am Expressionismus“, so René Schickele 1920 in den „Weißen Blättern.“²⁷

7.3.3.2. Juden und Judentum im Expressionismus

Ausgehend von der Feststellung einer offenkundigen Affinität der leitenden Begriffe zwischen den expressionistischen Kunst - Manifesten und einem vielgelobten Werk zionistischer Reiseliteratur der 20er Jahre ging es bisher darum, durch die Beschreibung einiger Leitbegriffe der expressionistischen Kunstdoktrin eine plausible Rezeptionsform erkennbar werden zu lassen, die einen der generationsmäßig – und gleichsam auch vom kulturellen Territorium aus – außerhalb der expressionistischen Bewegung stehenden Autor mit dieser verknüpft. Es geht nun, um Saltens Haltung von der anderen Seite noch genauer einzuschätzen, in einem weiteren Schritt darum zu sehen, wie andere jüdische, vor allem zionistisch motivierte Künstler und Intellektuelle auf die avantgardistischen Resolutionen der Expressionisten reagierten, in welches Verhältnis sie sich zu ihnen stellten. Auch diese Frage lässt sich umwenden: Wie verhalten sich die verschiedenen Strömungen und Intentionen expressionistischen Denkens, eines vor allem von Künstlern geführten Diskurses, in der Diskussion um Fragen jüdischen Selbstbewusstseins, wie sie sich vor allem innerhalb der zionistischen Bewegung während und nach dem Weltkrieg widerspiegeln?

Ein Beitrag zur Beantwortung einer Frage könnte zudem damit gegeben werden, die gerade in den letzten Jahren wiederholt gestellt worden ist, der nämlich nach den Gründen des hohen Anteils gerade jüdischer Autoren am Expressionismus. Während Peter Gay („Freud, Juden und andere Deutsche“) darin nichts spezifisch Jüdisches sieht, hat Hans Otto Horch (1995) darauf hingewiesen, dass es doch eine Reihe jüdischer Autoren gab, die „sehr wohl intensiv darüber nachgedacht haben, wie sie sich als Juden im modernen ‚mainstream‘ wiedererkennen können.“ Horch versucht eine „Brücke zwischen Expressionismus und innerjüdischer Diskussion“ zu schlagen; er möchte zeigen, „daß der ‚Geist expressionistischer Utopie‘ wenigstens partiell jüdisch-messianischer Geist ist oder vorsichtiger ausgedrückt, daß die Teilnehmer an dieser Diskussion ihn so verstanden haben.“²⁸ Schon Claudio Magris („Weit von wo“) stellt die These auf, dass über den Expressionismus der westlichen Kultur „viele, unter neuen, eigenen Formen aufgenommene Motive der Tradition des messianischen Judentums vermittelt worden“ sind.²⁹ Das Thema „Expressionismus und Judentum“ ist im dritten Teil des Kongressberichts „Conditio Judaica“ (1993) von Hanni Mittelman in einer Weise behandelt worden, die vor allem Auskunft auf die Frage nach der hohen Repräsentation jüdischer Künstler im Expressionismus sucht (Auch der überwiegende Teil der im Folgenden zu nennenden großen Persönlichkeiten des Expressionismus waren Juden). Die Antworten Mittelmans können als allgemeine Hinweise aufgenommen werden, sie enthalten freilich auch einige allzu schematische Kategorisierungen, etwa wenn die Autorin vom „kulturellen Separatismus“ sowohl der jüdischen Orthodoxie wie des Zionismus spricht. Demzufolge hätten die jüdischen Intellektuellen, die das Politische am Sozialismus und die Assimilation ebenso ablehnten wie jüdische Orthodoxie und Zionismus in der „expressionistischen Bewegung, die politisch und sozial neutral war, ihre Heimat“ gefunden.³⁰

In der Vorbereitung und in der „Blutsintflut“ (Ehrenstein) des Weltkriegs selber war ja eine politische und moralische Werteordnung tief kompromittiert worden, die viele Zeitgenossen allgemein als eine „bürgerliche“ verstanden, mitsamt ihrem schon in vielen Jahren vor dem Weltkrieg immer weniger glaubwürdigen liberalen Erbe. Die Expressionisten hatten diese Entwicklung frühzeitig diagnostiziert und vorausgeahnt. Juden traf dieser Verlust der liberalen Glaubwürdigkeit besonders, weil von ihr ein Teil der Sicherheit ihres gesellschaftlichen Status abhängig war. In Österreich wurde diese Schutzlosigkeit verstärkt durch die Abdankung der hochverehrten Monarchie. Kein patriotischer Einsatz der Juden im Krieg wurde ihnen gedankt, der Antisemitismus flammte, wie in Abschnitt 7.2. gezeigt wurde, nach 1918 ärger denn je auf. Die Expressionisten hatten freilich nicht nur das Unheilvolle und Destruktive der gesellschaftlichen Entwicklung bezeichnet, sondern Zielsetzungen, mehr visionäre als politisch-konkrete, für eine humanere Entfaltung des Menschen und der Gesellschaft formuliert. Es war naheliegend andererseits, dass die Zionisten, deren politische Legitimation wesentlich aus dem Misstrauen gegenüber der Kraft der liberalen Idee resultierte, sich von der Kritik der Expressionisten bestätigt fühlten und mit deren Zukunftsentwürfen sich auseinander setzten. Beide also, Expressionismus und Zionismus, erwachsen als künstlerische bzw. als politisch-ideologische Konzepte aus der Desintegration und Entkräftung der liberalen Idee. Und Juden spielten eben auch darum innerhalb der expressionistischen Bewegung künstlerisch-produktiv oder auch kritisch-agitatorisch eine sehr bedeutsame Rolle; einerlei, ob sie sich als solche noch verstanden, das antisemitische Vorurteil zwang sie zur Auseinandersetzung mit ihrer jüdischen Identität. Wenn vom zionistischen Diskurs innerhalb des genannten Zeitraums die Rede ist, und über den zionistischen Diskurs hinaus von einem allgemeinen kulturtheoretischen und kulturkritischen, so muß – wie mehrfach schon in anderen Zusammenhängen – insbesondere auf den enormen Einfluss, den Martin Buber und der Kreis, der sich um ihn bildete und vielfältige publizistische Aktivitäten entfaltete, hingewiesen werden (vgl. dazu auch 5.5.). Auf Saltens Beziehungen zu Buber ist ebenfalls bereits hingewiesen worden.

B u b e r hatte ja, einige Jahre nach Herzls Tod, mit seinen in Prag gehaltenen „Drei Reden über das Judentum“ weit über die jüdische Öffentlichkeit hinaus auch in die allgemeine, vor allem unter antiliberalen Vorzeichen stehende Debatte der Zeit um eine intellektuelle und moralische Neuorientierung gewirkt. Schon dort hieß es an ein junges, reformbereites jüdisches Publikum gerichtet: Es geht um „die Erlösung des Menschengesistes und das Heil der Welt.“ Vom Prager Zionismus, und von Buber als seinem Mentor, waren ja jene den Zionismus neu begründenden Impulse ausgegangen, die ihn von seinen primär politisch-wirtschaftlichen Zielen, von der Abwehr eines Volksnotstandes, von seiner primären Assimilationskritik – der noch Saltens Rede vor dem Prager Bar Kochba 1909 verhaftet blieb – überführte in eine Bewegung, die Anschluß fand an eine allgemeine Kulturentwicklung und kritische Kulturtheorie.

Bubers Haltung im Weltkrieg war durchaus nicht pazifistisch zu nennen. Er nannte den Krieg ein „Paradox“, aber in ihm würde, so schreibt er im Dezember 1914, „Gemeinschaft“ erfahren, davon, so Buber, werden Juden nach dem Krieg Nutzen haben.³¹ In diesem die zeitgeschichtlichen Diskussionen vor allem prägenden Begriff der „Gemeinschaft“ ging es zionistischerseits insbesondere um den Stellenwert der Nation und des Nationalen. Buber hat in der Kontroverse mit Hermann Cohen deren Bedeutung für Juden zu präzisieren versucht. Sie seien „eine Wirklichkeit des Geistes und des Ethos“; ihr Sinn, „daß wir werden, was wir sind und als Prüfung, und als Reinigung, und als Auslese.“³² Die geistige und ethische Aufgabe, die sich der neu zu bildende Staat der Juden zu stellen

habe, sei „Auslese des Judengeistes, eine Gideonschar, erprobt und gesiebt, zum Streite gegen das innere Midjan, gegen das fiktive Judentum“ („Völker, Staat und Zion“, S.51). Der zionistische Begriff von Nationalität aber ist für Buber, anders als Cohen es meint – und viele expressionistische Opponenten –, nicht Rückfall in nationalistisches Staatentum. Der Staat stellt für Buber gegenüber der Religion, dem Geist nur „eine seiner Bewährungen“ dar, d.h. er ist der Religion als der „E i n h e i t des wahren Menschentums“ verantwortlich. Die Aufgabe für Juden in Palästina nennt Buber die eines „in den nationalen Formen [. . .] übernationalen Strebens.“ Dafür bringt die jüdische Religion ein, so Buber, für die Gesamtmenschheit unerlässliches Element mit.

„Am Werk der neuen Menschen [. . .] kann die spezifische Gewalt des Judentums nicht entbehrt werden – die Gewalt, die einst den Menschen den stärksten Antrieb zum wahrhaften Leben gab.“ Sie „bewahrt die Keime des Heils für die Zukunft.“³³

Überwunden werden soll die „gestrige ‚europäische‘ Scheinmenschheit“ durch die Erfahrungen der „werdende(n), die durch das Rote Meer gegangen ist“ („Der Staat und die Menschheit“, S.58). Dies gilt nicht nur für die zionistische Staatsgemeinschaft, sondern das Keimhafte, die menschheitliche „Tendenz“ des Zionismus, wie Buber ihn entwirft, ist ebenso eine Disziplin und ein Programm der persönlichen Erziehung; „im innerlichsten Sinn u n t e r w e g s“ sein heißt dies, so Buber. Demzufolge soll, so Buber, „das wiederhergestellte Zion“ das „Bethaus für alle Völker und die Mitte der neuen Erde“ sein, die „zentrale Stätte des Geistesfeuers.“ „Die neue Menschheit braucht uns“ (ebd., S.66). Mit Bubers Verständnis der jüdischen Religion ist der des Geistes auf engste verknüpft, und dieser wiederum mit dem des sittlich Menschheitlichen, d.h. mit einem kritisch-utopischen Begriff der „Erfüllung“ des Menschseins. Daraus empfangen die Begriffe Staat und Nation ihre ethische Rechtfertigung.

Der zentrale Aspekt all dieser Gemeinschaftsbildungen aber offenbart sich für Buber im jüdischen Volk. Buber warnt Cohen vor der Überschätzung der „Bedeutung des Terminologischen“; „das Volk“ ist das „schaffende“ Prinzip, der Staat nur das „ordnende“ („Der Staat und die Menschheit“, S.55). Bubers „Nationalismus“ sowohl wie die damit verknüpfte Idee individueller Bildung und die eines universalen Humanismus ist mit diesem entschiedenen Beharren auf der Bedeutung des jüdischen Volkstums verbunden; sie können nicht realisiert werden, „wenn das Volkstum nicht realisiert wird.“ Und das jüdische Volk „ist das große Heimlose“, wiewohl einzelne Juden, so konzidiert Buber, durchaus eine Heimstätte in diesem oder jenem Land besitzen können. In Individuen kann „die alte jüdische Schöpfung des Geistes“ zwar „latent fortleben“, aber: sie war „ihrem Wesen nach V o l k s schöpfung“ („Der Staat und die Menschheit“, S.62). Das gemeinschaftslose Leben in der Diaspora hat sie entkräftet. Es wird deutlich, wie Bubers Beharren auf der geistig kreativen Kraft des „Volkes“ Zugänge zumindest zu seiner Kulturauffassung auch für lebensphilosophische Strömungen schafft, denen freilich dessen geistig-moralischer Gehalt problematisch erscheinen musste.

Buber war, als jüdischer Gelehrter, einer der wirksamsten Wortführer einer pädagogischen Sozialphilosophie, die gemeinsam mit dem aktivistischen Expressionismus und der Jugendbewegung Ideen einer individuellen und kulturellen Erneuerung entwarf. Seine Einleitung zum zweiten Jahrgang des „Juden“ macht das noch einmal klar.³⁴ Tun, Handeln wird immer wieder als jene Verbindlichmachung des Erkannten gefordert, die den emanzipatorischen Ideen der Aufklärung und des gescheiterten Liberalismus fehlte. Sie wurden, ohne Verwirklichungsimpuls, zur Phrase, zur „Wortaureole“, sie blieben ohne „warmes Leben.“ Der zionistische Nationalismus, gewaltfrei und ohne die Intentionen des Sich - Durchsetzens, ist eine der zentralen Erscheinungsformen eines jetzt zur „Reife“

gekommenen historischen Prozesses; dieser „menschheitsbereitende(n) Zeit.“ Buber spricht von der „beginnende(n) Reife der Menschheitsseele. Unser Nationalismus wurzelt in diesem Glauben.“ Freilich, „die neue, die verwirklichende Humanität“ ist nicht, so Buber gegen einen Programm- und Ästhetenexpressionismus, mit „Manifesten und Verheißungen“ zu verwirklichen. Aus dem Empfinden und dem Bewusstsein eines menschheitlichen Aufbruchs sind Juden zur Tat gerufen. Auf Bubers Denken ist hier etwas ausführlicher eingegangen worden. Nur als Hinweis können hier andere Diskussionsansätze zwischen zionistischen Theoretikern und expressionistischen Künstlern behandelt werden; so in der Zeitschrift „Jerubbaal“, in der „Jüdischen Rundschau“ und in der „Selbstwehr.“³⁵

Man sieht, wie die Entfaltung von Bubers zionistischen und gleichzeitig kulturtheoretischen Reflexionen Anknüpfungspunkte bot, die vor allem für jüdische Exponenten des expressionistischen Kunstdenkens reizvoll sein konnten, ja eine Herausforderung darstellten; ebenso wie sie selber wohl in Strömungen einer antibürgerlichen Affekt- und Reflexionswelt wie der Jugendbewegung und rebellierenden Kunstauffassungen wie eben dem Expressionismus einen ideologischen Rückhalt hatten. Auf M a x B r o d, eine Schlüsselfigur in diesen Zusammenhängen, und seinen polemischen Essay „Unsere Literaten und die Gemeinschaft“ im ersten Jahrgang von Bubers Zeitschrift „Der Jude“ ist im Abschnitt 7.1. bereits hingewiesen worden. Brods Plädoyer ist das für einen Aktivismus mit „systematischer Ausführbarkeit“, gegen die „ethisch indifferenten, nur ästhetischen Literaten“, gegen die große Vielfalt der „Scheingründe, Deckvorstellungen, Ausflüchte vor sich selbst, Hemmungen usw.“ Die Richtung, die dieser expressionistische Aktivismus wie ihn Brod fordert nehmen soll, scheint klar: nach Zion. Nachdrücklich fordert Brod „Gemeinschaft“ und „Tat“ gegen alle Tendenz unter jüdischen Literaten zum „Egozentrismus“. Brod nennt prominente Namen: Hofmannsthal, die „jüdische (oder jüdisch tingierte) Seele“; Werfel, der „jüdische Neuchrist“; Ehrenstein. Ratlosigkeit bei Hofmannsthal, „tiefster Punkt eines passiven Volkes, letztes Unverständnis der Freiheit!“, „Abkehr von aller Tat und Gemeinschaftsbildung“ bei Werfel; Ehrensteins „eitel isoliertes Ego“ (ebd., S.461 f.). Heftige Angriffe richtet Brod gegen L u d w i g R u b i n e r, den er außerhalb des vorliegenden Streitfalls durchaus schätzt. Rubiner hatte im Juni 1916 in den „Weißen Blätter“ einen Aufsatz gegen den Buberschen Zionismus und gegen jüdische Extraansprüche gegenüber einem universalen Humanismus geschrieben.³⁶ Rubiner tadelt dort zunächst das, was er als eine neue Mystik und Ekstase der Innerlichkeit bei Buber versteht. Die „ganz innerliche Tat“ (Buber) „i s t keine Tat“, so Rubiner. Sie ist „eine grauenhafte Schauspielauffassung des Lebens.“ Diese gepflegte, wirklichkeitsfremde Ich-Reinigung ist „billig“, „denn er brauchte sich nicht zu e n t s c h e i d e n“ (ebd., S.258). Und diese Forderung der Entscheidung ergeht an jeden Menschen, sie ist ein „menschliches Urphänomen“; aus ihr folgt Wille und Handlung. Sie müssen nicht mit „Exotismus und Seelen-Orient“, mit „Orientalisierung des menschlich Anständigen“ verknüpft werden. Das ist für Rubiner konservative Gesinnung, „Traditionalismus aus einem ganz naiven Besitzeraberglauben.“ „Ihre Neigungen gelten jeder Art von Gewesenheit, von Antiquitätenkult, Bibliophilenpolitik, Ancien - Régimokratie“ (ebd., S.259). Besitz abwerfen, Fortschreiten – dies besteht bei Rubiner vor allem in einer Entnationalisierung der Welt und des menschlichen Geistes. Wozu also Zionismus?! Plump und flach, so Rubiner, sei jene Aufklärung gewesen, der Mythos und die Religion Priesterbetrug. „Aber ebenso dumm, falsch, flach, unwissend und plump ist es auch, unsrem heutigen Menschlichkeitsbewußtsein eine neue Verdunklung entgegenzuhalten“ (ebd., S.265), nämlich sowohl jenen „Sensual-Pietismus“, jenes „Damenkloster“ Bubers wie etwa die Folgerung:

„Also auf, und verstärkt den Orient in Euch noch, auf zum Orient nach Zion! Ruhevoll verrückt wäre das! Es läge ein Fall von unerhörtestem, inzestuösem Egoismus vor: Ein Mensch

glaubt, daß eine Sondergruppe von Menschen, hier den Juden, bestimmte wertvolle Kräfte eigen seien.“

Und diese will er wieder nur selbst der eigenen Gruppe zuführen (ebd., S.268). Für Rubiner lohnt es sich durchaus an Gott zu denken, aber so, dass wir ihm „die Wirklichkeit unserer Erdkugel nähern. Denn für ihn sind wir nicht Orientalen oder Abendländer – für ihn sind wir Gemeinschaftsmenschen. Menschen der Menschheit. Es gibt nichts, das wesentlicher wäre! Heute benannt: Sozialisten!“ (ebd., S.270/271). Assimilierung ist für Rubiner „ein Kampf gegen Nichtvorhandenes“; sie steht erst bevor: „Oder haben sich bis heute etwa die Europäer an Europa, die Menschen der Menschheit assimiliert?“

Die Kontroverse zwischen Max Brod und Ludwig Rubiner kennzeichnet eine Spannweite ethischer und künstlerischer Entscheidungen, vor die sich eine Generation von jüdischen Künstlern, die sich in ihren vielerlei Manifestationen der kritischen, expressionistischen Moderne zurechneten, gestellt sahen. Die Entscheidung zum einen für einen universalen Humanismus, frei von ethnischen und konfessionellen Identifikationen, dessen Politikverhältnis freilich von Geringschätzung und Desengagement bis zu glühendem linkssozialistischem Parteigängertum reichte; die Entscheidung zum anderen eines geringeren, dennoch publizistisch rührigen und wirksamen Teils von jüdischen Künstlern und Intellektuellen für ein konkretes, aus spezifisch jüdischen Traditionen genährtes Gesellschafts- und Staatsgründungsexperiment in Palästina. Der virulente Antisemitismus, ein antibourgeoise Gesinnung, die naheliegend damit auch eine Distanz zu dem Assimilationsmodell gebot – Kurt Hiller spricht verächtlich von dem „Antisemitismus des rasselosen Juden“, von den „Selbstaßhebräern“ –, vor allem aber auch die Reformbewegung jüdischen Denkens, reflexiven Selbstbewusstseins boten einen Reiz für diese zweite Entscheidung, zumindest für Sympathien dafür. Aber auch sie hatte vielerlei Facetten. Einige charakteristische seien hier noch angeführt.

In Gustav Krojankers Sammelband von 1922 schreibt Alfred Wolfenstein, der expressionistische Aktivist, Lyriker und Erzähler, über „das neue Dichtertum des Juden.“³⁷ In einer Zeit grundlegender Umwälzungen sei der jüdische Dichter an das „Neue“ verwiesen. Nichts gehört ihm als unsesshaftem Wesen, „aber die Bewegung darüber ist sein Schicksal.“ Sie richtet sich auf das langsame Entstehen einer Weltgesellschaft, auf „eine allgemeiner - menschliche, eine verbundenere Zerstreuung.“ Wenn Wolfenstein von dem Juden und seinem neuen Dichtertum spricht, so soll es nach ihm bestimmt sein von einem „schwebenden Wesen“, einer „spirituellen Unruhe“, die nicht stets nur wie alle Assimilanten und alle Zionisten nach dem „Boden“ verlangt. Es soll sich einer konkreten politischen Stellungnahme enthalten, nur aus ästhetischer Gestaltung soll sie sprechen. Der Dichter ist in gesteigerter Form und antizipierend „der unter die Völker Verstreute“ (ebd., S.334). Das allgemeine, menschliche Judenschicksal und das des Künstlers werden aufeinander beziehbar. „Im Juden“ öffnet sich, so Wolfenstein, ein „beispielhaftes Kampffeld, eine Kampfwelt, darin jetzt die Schritte der Vergangenheit und der Zukunft in raschen, langen, durch Horizonte reichenden Fronten aufeinanderprallen“ (ebd., S.336). Im jüdischen Künstler, in seinem Schaffen offenbart sich exemplarisch die genuine Erfahrung expressionistischen Kunstbewusstseins: „Darin wirbeln noch Kunst und unzufriedene Lebendigkeit, ästhetisches und ethisches Gesetz, formale Abstraktion und Realisierung bis zum Politischen grenzenlos durcheinander“ (ebd., S.337). Die neue, die „spirituelle Dichtung“ schlägt Richtungen, ein die dem individuellen und kollektiven Erfahrungshintergrund des Juden entsprechen; kein Zufall, so Wolfenstein, dass er an den vorausgehenden, realistischeren Bewegungen weit geringfügiger und epigonenhafter beteiligt war. Als „Bekenntnis“ formuliert Wolfenstein seine Thesen über jüdische Spiritualität, ein Bekenntnis zu einem parteiischen Zionismus

ist es freilich nicht, sondern „in den Knieen der Epoche wartet [. . .] vielleicht ein großer Sprung [. . .] Viele wünschen sich neuen Boden. Herrlicher ist die Unabhängigkeit einer neuen jüdischen Gestalt. Der Boden kann verloren gehen, das Geschick kann sich wütend immer wiederholen, weil man es nicht erkennt, ewige Zerstreuung - Jerusalem kann wieder zerstört werden: die schwebende Sendung nicht“ (ebd., S.359). Jüdisches Dasein wird hier in Wolfensteins Ausführungen definiert aus den Bewusstseins- und Gefühlselementen einer modernen Kunstauffassung, der expressionistischen. Deren weltgesellschaftlich vorausdenkenden Visionen entspricht die „vornehme Unruhe“ jüdischen Wesens, die Opposition des neuen jüdischen Dichtertums gegen den „fremde(n) Staat“. Das sich seiner historischen und psychologischen Substanz vergewissernde jüdische Dasein, ein spiritueller Zionismus, ist eines Sinnes, ist auf die gleichen Ideale gerichtet wie das Ethos des aktivistischen Expressionismus.

Mit Wolfenstein teilt A l b e r t E h r e n s t e i n die Skepsis gegenüber einem „exzessive(n) Zionismus“, die gegenüber dem politischen Zionismus, der in neuem Boden für das jüdische Volk in Palästina das Heil sieht. Seine Ablehnung des Assimilantenverhaltens ist, aus biographischer Erfahrung, groß und aggressiv genug, um sich zu seinem Judentum zu bekennen. Dennoch:

„Ein jüdischer Nationalpark, ein Indianerterritorium, eine Reservation, in der statt wilder Bisons gemäßigte Israeliten verwahrt werden, etwa unter der milden Herrschaft eines mittlerweile zum Dschingischohn avancierten kaiserlichen Rats und Großrabbiners – das wäre Flucht, Flucht ins Herbarium. Und neue freiwillige Kasernierung. Uniformierung des Judentums [. . .] Ein Altersheim für dem Antisemitismus Weichende, weite Siedlungsgebiete für Vertriebenene pogromliebender Horden, dies ist denkbar, müßte es sein. Aber den Juden asiatisch neutralisieren, hieße, wichtigste Blutkörper, adlerstarken Sprengstoff der europäischen Menschheit entziehen. Es gibt eine höhere Dienstpflicht als die allgemeine, nationale, konfessionelle, wirtschaftliche. Das Reich Gottes auf Erden wird nicht dadurch näher gebracht, daß sich eines der wenigen gotttragenden Völker ‚selbständig‘ macht, in engstem Weltbezirk wie die andern Völkercommis etabliert, sich lokalisiert, separatistisch vertempelt, verkircht, verkriecht.“³⁸

Ehrenstein plädiert für ein unruhiges, human engagiertes Judentum in der Diaspora statt des „vegetativen Ruhestand(s)“ in Palästina. Auch für ihn, wie für Wolfenstein, ist das Judentum ein „gotttragendes Volk“, eine – hier in Europa – unerlässliche, subversive und zugleich konstruktive Potenz für die Errichtung der „noch nirgends rein verkörperte(n) demokratische(n) Republik.“ Dafür in erster Linie wird das Judentum gebraucht, Israel ist dieser providentiellen Aufgabe gänzlich nachgeordnet, es hat nur eine provisorische, subsidiäre Funktion.

Ähnlich wie bei Albert Ehrenstein scheint auch bei den übrigen Wiener Expressionisten die Wertschätzung des Zionismus im Orient – freilich auch des Assimilationismus – nicht sehr groß (sieht man von dem Sonderfall Eugen Hoeflich ab). In der „Rettung“ heißt es ironisch, dass die Juden erst den europäischen Geist vergiften, parodieren mussten, damit sie der Zionismus jetzt davon erlösen kann. „Man soll den Zionismus nicht daran hindern“, auch daran nicht, einen „M. Benedikt unmöglich zu machen.“ „Mehr haben wir dazu nicht zu sagen.“³⁹ Im „Flugblatt“ merkt die Redaktion zu einem Brief an Peter Altenberg, der in der Zeile gipfelt „Seien Sie Jude – und Sie sind erlöst“ folgendes an: „Ist d e r Jude, d e r Deutsche, d e r Tscheche das Ziel oder nur ein Weg? Nein. Ziel ist der Mensch.“ Der Nationalismus liege in den letzten Zügen, „mit dem Judenstaat Palästina stehts ebenso.“⁴⁰

Ähnlich Wolfensteins ästhetisch-messianischer Auszeichnung des jüdischen Menschen hat auch der aus Prag stammende expressionistische Erzähler und Mitarbeiter

der „Aktion“ P a u l A d l e r in dem Judentum und seiner Religion „den Gipfel alles positiven religiösen Lebens“ gesehen, so in einem Artikel in dem Wiener „Anbruch.“⁴¹ Damit aber aus der vollständigen Unterwerfung des Menschen unter Gott, aus der „reinen E r k e n n t n i s“, so Adler, lebendige Wirkung entstehen kann, muß das Judentum ein christliches, anthropomorphisches Element in sich aufnehmen. Derart kann das „reine Halleluja“ der jüdischen Religion irdische, auf „Erlösung“ gerichtete Wirksamkeit enthalten. Adler nennt es das Josuanische („Gothelf“), eine allem verbundene humane Brüderlichkeit. Gegenüber dieser Designierung jüdischer Religion und ihrem messianischen Inhalt fällt selbstverständlich die Kritik an der „nackte(n) natürliche(n) Gesamtheit aller profanen Kohns und Markusse“ schonungslos aus. Adler vermag nicht, „die Masse meines Volkes a u f r i c h t i g zu lieben.“ Von „verängstigte(n), pedantische(n) Haussklaven“ fordert er, die „jüdisch demütigen Pfade“ zu verlassen. So sehr er jüdisches Assimilationsverhalten kritisiert, so wenig scheint ihm am Zionismus in Palästina etwas zu liegen; er wird nicht erwähnt. Adler versucht eher aus den Wurzeln jüdischer Religion Motive für eine von expressionistisch-aktivistischem Geist bestimmte gesellschaftliche Veränderungsperspektive („Erlösung“) gewinnen zu wollen. Dagegen kamen in der „Aktion“, zumindest in den Anfangsjahren, auch Stimmen zu Worte, die den politischen Zionismus durchaus als Weggefährte eigener Anliegen begrüßten. So mehrfach etwa Cheskel Zwi, der gegen das „Weihnachtsjudentum“ der assimilierten Väter polemisierte und in dem jungen Staat Israel ein „Miniaturmodell des Zukunftsstaates“ zu sehen empfahl, Folge der „regenerierenden Metamorphose“, der revolutionären Bewegung unter den jungen Juden⁴²

E r n s t B l o c h hat in einem Text, der 1912/13 entstand und in den von soviel expressionistischen Lebensgefühl bestimmten „Geist der Utopie“ (1918) wieder aufgenommen wurde, die avantgardistische Mission des Judentums bestimmt. Die Überschrift lautet: „Symbol: Die Juden.“⁴³ Bloch spricht durchaus von dem „Auserwähltsein“ der Juden, Zion wird zu einem Symbol, freilich nicht im Sinne „eines staatlich festgelegten Zionismus“, der eben jenes „Auserwähltsein“ leugnet und „aus Judäa eine Art von asiatischem Balkanstaat machen möchte“ (ebd., S.123/124). Die expressionistische Vision und Auszeichnung des jüdischen Volkes ist in seiner Geschichte bereits historisch manifestiert, so Bloch. Ihr „Warten“, ihr unerschütterlich auf die Zukunft gerichtete Messias Hoffnung definiert dieses Volk. „Juden sind wie Herzzellen und lassen sich nicht entspannen.“ In den großen Juden ist diese Spannung ihres Volkes reflektiert.

„Vor einem großen Juden sind so die großen Männer aller übrigen Völker gleichsam nur bürgerliche Genies. Denn diese können fast nur für sich selbst sprechen, und wenn auch die Seele ihres Volkes darin widerklingt, so hat doch keine Rasse die gleiche, alles überdauernde Intensität und vor allem, die Geschichte keines Volkes brauchte nur niedergeschrieben zu werden, um als heilige Geschichte zu scheinen und als kanonisch-mystische Anthropogenie“ (ebd., S.125).

Um aber diese „heilige Geschichte“ der Juden aus ihrer orthodox religiösen Observanz herauszuholen, entwirft Bloch eine gleichsam christologische wirksamen, expressionistischen Judentums, in dem „der Haß gegen den Kruzifixus“ nachläßt. Wiederum sind es die jungen Juden; ihnen „gleitet der Name Jesu leicht über die Lippen. Sein vergossenes Blut brennt nicht mehr außen, aber innen; die aber gläubische Scheu vor dem nazarenischen Ereignis ihrer Geistesgeschichte verschwindet, Jesus kehrt endlich zu seinem Volke zurück, und sein Name, sogar seine Symbole sind leise und allmählich, ohne Riß und ohne alles Pathos in das Herz und in Gedanken der jungen, ernsten, nachdenklichen Generation eingegangen“ (ebd., S.128).

Jüdische Geschichte und jüdische Zionssehnsucht ist aber nicht nur in theoretisch-spekulativen Deutungen sondern auch in einer Reihe literarischer Arbeiten des Expressionismus zum realen Bezugspunkt seiner utopischen Leidenschaft geworden. An Eugen Hoeflich, der sowohl in expressionistischen Zeitschriften publizierte wie in Bubers „Der Jude“, ist bereits erinnert worden. Hinzuweisen ist hier ferner auf eine Reihe von Gedichten von C a r l B l e i b t r e u, in denen „Israel“ als utopisches Motiv des hoffnungsvollen Orients figuriert („Bei der Hexe von Endor“, „Davids Psalmen“, „Weisheit des Orients“). Wilhelm Arent übernahm sie in seine „Modernen Dichter-Charaktere“, die wohl als die erste Sammlung programmatisch moderner Lyrik des fin de siècle in Deutschland gelten kann.⁴⁴

J o h a n n e s R. B e c h e r veröffentlicht 1921 ein großes Gedicht „Zion.“⁴⁵

„Gewaltiges Volk! Sturmschwingen der Bekenner,
 Der Himmelsspringer und der Flammenrenner,
 O Zion! Deine Fessel bricht.
 Der Tag blitzt jäh in deine welken Glieder.
 Der Erde Völker schluchzen vor dir nieder,
 Wild netzend dein Gesicht.
 Und deine Narben, deine Klumpen-Füße.
 Und die Verfemten senden ihre Grüße.
 Und auferstehn in deiner Pauken Schwall.
 Die Zymbeln rasen durch die Dämmerungen.
 Aus Horizonten, knallend aufgesprungen,
 Ob Gibeons Tal dreht Sonne jung uralt.
 [. . .]
 Ja Völker schluchzen dir. An tausend Enden
 Geschnürt, verstriemt und mit dem Wahn verstrickt.
 Aasfliegen überwuchern deine Hände.
 Und deine Wangen, Zion –: Faltenwände . . .
 Doch Zukunft! Zion sprüht dein Blick.“

Alle Verfemten werden genannt: „Isebel, die Hure“, der „Indianer“, „die Krüppel“, alle Freunde „an eisigen Polen“, „alle Völker . . .“ Allen geht der befreite Jude voran; als anaphorische Feststellung „Du hast befreit“ . . . „Die du befreit.“

R u d o l f K a y s e r s Erzählung „Moses Tod“, in Pathos und Diktion Salten verwandt, ist eine Beschreibung der Ziele des zionistischen Kulturexperiments und eine Mahnung, dessen antibourgeoisen Ideale nicht zu gefährden.⁴⁶ Sie erschien als Band 86 der Reihe „Der jüngste Tag“ bei Kurt Wolff in München. Von dem jüdischen Volk, dessen Weg zurück aus der ägyptischen Gefangenschaft geschildert wird, wird gesagt: „Heiligkeit brannte in ihrem Blut. Erkenntnis lenkte ihren Willen, der weit über irdische Güter sich sehnte“ (ebd., S.15). Im Angesicht des verheißenen „kanaanitischen Paradieses“ bricht bei den Alten das „Begehren“ wieder aus, macht sie „feindlich und verschlagen“, „habgierig, zänkisch und klein.“ Moses tritt unter sie zu einer bitteren Mahnung und Anklage: „Kanaan sollte Ziel sein, nicht als Paradies, -Glück, Weide, Reichtum, sondern als Einkehr und Heimat“ (ebd., S.25). Die Jugend des Volkes ist es, das den Verlockungen standhält, sie verkörpert einen neuen von materieller Begehrlichkeit gereinigten Menschentyp. Korrupt

sind die alten Eliten, und Mizrajim, wo sie die Reichtümer gekannt hatten, „die sie in Kanaan [. . .] wiederzufinden hofften“ – Mizrajim scheint nicht nur das Ägypten der Bibel.

E l s e L a s k e r-S c h ü l e r, die schon als Kind vom „Hepp-Hepp“ der christlichen Schulkameraden verfolgt wurde und sich in phantastischen Ausmalungen Jerusalems eine eigene fromme Traumwelt schuf, veröffentlichte 1913 zum ersten Mal die „Hebräischen Balladen“. Sie erscheinen in der sich anverwandeln den Weiterdichtung biblischer Erzählungen und Gestalten wie Fortsetzungen dieser obsessiven Kinderträume. Zu Beginn nur spricht die Dichterin von meinem Volk („Mein Volk“):

„Hab mich so abgeströmt / Von meines Blutes / Mostvergorenheit / Und immer, immer noch der Widerhall / In mir / Wenn schauerlich gen Ost / Das morsche Felsengebein, / Mein Volk, / Zu Gott schreit.“

Zuletzt soll noch kurz auf einen gewiss außerhalb der expressionistischen Gruppierungen Stehenden hingewiesen werden. K a r l W o l f s k e h l war Mitglied des Kreises um Stefan George, dessen Werk Friedrich Gundolf in seinem George-Buch von 1920 dem Expressionismus entgegenzusetzen versuchte. Israel und die jungjüdische Bewegung wird aber auch in Wolfskehls „Die Stimme spricht“ zu einer beharrenden, ungelösten Frage, zu einer Metapher des geistigen Exils, einem Fluchtpunkt aber auch des messianischen Hoffens.⁴⁷ In den Strophen von „Am Seder zu sagen“ kehrt die Beteuerung wieder: „Immer wieder such Ich das zerstreute / Israel, nie wirds der Andern Beute!“ Über den „Ewige(n) Auszug“ des jüdischen Volkes heißt es: „Ihr seid als Pforten aufgetan, / Ihr immer neu Geschnürten, / Zum Stamm erstarkt der Splitterspan, / Ihr einst und stets Gekürt, / Durch Wogen und Wust Geführten: / Stern-Augen schaun euch an!“ Die Alten („Vor Ausfahrt“) bleiben zurück, segenspendend: „Gruss Dir, Land der Gotteswahl, / Vor der letzten Kehre! // segn euren tapfern Schritt, / wir sind wandermüder. / Unsere Herzen nehmt ihr mit, / Mit ins Land der Brüder!“ Die Jungen sind sich der neuen Geschichtsära gewiß: „Es tagt, hell tagts im Osten!“ [. . .] „Ihr Gestern dorrt daheim. / Uns Osten ein Lechaim! / Den Flammenwein entspundet!“

7.3.3.3. Zionismus im Intellektuellen-Atelier

Das in 7.3.3.1. und 7.3.3.2. Gesagte ist aufzunehmen in Erwägungen, die die literarische, ideologische und politische Substanz von Saltens Reisebericht aus Palästina betreffen. Zu fragen ist, wie Motive expressionistischer Kunstgesinnung sich widerspiegeln in Saltens Reisebuch. Zu betonen ist hier nochmals, was eingangs schon gesagt worden ist. Erstens: Es handelt sich hier um eine bewusste Nachholung jener revolutionären Themen, Motive und Vokabularien im Expressionismus in einer feuilletonistischen Rezeptionsform. Damit verändert sich sicher auch deren Funktion. Zweitens: In diesen Spielräumen der Anknüpfung und Entlehnung handelt es sich nicht um ästhetisch-formale Elemente, sondern um charakteristisch gesinnungshafte Aspekte des Expressionismus, die vor allem auf das Verhältnis von Literatur und praktischer Wirksamkeit, hier eben auch zionistischer Wirksamkeit, gerichtet sind.

Es werden mehrere Hinweise auf ideenhafte und begriffliche Berührungspunkte erkennbar. Zunächst ist es die Beschwörung des „neuen Menschen“, für den die Expressionisten in den Worten von Pinthus in einer gleichsam prophetisch-mystischen

Weise vorbereitend tätig sein wollen. Diese Semantik vom „neuen Menschen“ hat, auch über den Expressionismus hinaus, allerdings eine Reihe begrifflicher Indices, die für den speziellen Kontext zu definieren sind. Salten also sieht ihn auf seiner Palästina-Reise schon real entstehen.

Dieser neue Mensch verkörpert im Expressionismus einen geistigen Anspruch, der frei ist von den schematischen und neutralisierenden Begriffen des Geistes und der Kultur wie sie die bourgeoise Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie am Ende des Jahrhundert prägte, frei vor allem von der Hypertrophie des Intellektuellen. Das Ethos und das Kulturbewusstsein dieses neuen Menschen betont vor allem den Wert des Willens und der Tat als einer verbindlichen Lebensäußerung des Menschen in seiner Zeit, seiner Gegenwart.

Dem Misstrauen gegen den ordnenden, skelettierenden und demoralisierenden Intellekt entspricht der expressionistische Verweis auf die unregelmäßige Fülle der Lebenselemente „unserer Zeit.“ In diesem Reisebericht nicht nur sondern auch in seinen literarischen und literaturkritischen Arbeiten, ebenso wie in den Portraits hat Salten in einer v.a. in 6.4. näher gekennzeichneten Beziehung dazu die konstitutive Gestaltlosigkeit des „Lebens“ immer wieder zu bestimmen versucht.

Als weiteres kohärentes Motiv ist die „Humanitäts-Melodie“ – das „messianische Hauptmotiv des Expressionismus“, so Pinthus in dem Rückblick „Nach 40 Jahren“ –, das „Weltgefühl“ zu bezeichnen, die die expressionistischen Manifeste bestimmen und in die als ideologischer Quintessenz ebenso Saltens zionistische Reflexionen auslaufen.

Erkennbar wird natürlich hier schon, worin einige Grenzen der Bezüge und der möglichen Einflüsse bestehen. Sie sind allgemein gesagt vor allem in der erkenntnistheoretisch, individual – wie sozialpsychologisch „kritischen“ Substanz des Expressionismus zu sehen. Die Negativität expressionistischer Welterfahrung: Orientierungslosigkeit, Entfremdung, Angst, ebenso wie Erkenntniszweifel, Sprachkritik und Ich-Spaltung (etwa in der Lyrik Trakls, um einen österreichischen Protagonisten zu nennen) dringen als Wahrnehmungs- und Bewusstseinselement nicht tiefer in die Reflexionswelt Saltens. Er ist in seiner geistigen Biographie und Erfahrungswelt zweifellos noch mehr geprägt von den Auseinandersetzungen um den verendenden Liberalismus und dessen so seltsam bodenlos fortbestehenden Kulturidealen sowie dem aufflammenden Antisemitismus in Politik und Kultur; anders eben als die jüngere, expressionistische Generation, für die die konsternierende Erfahrung der ungeheuer expandierenden Großstadt, der Industrialisierung, des Weltkriegs und ihres eigenen Außenseitertums prägend wurde. Diese Differenz gilt auch für Saltens Palästina-Buch. Dessen Adressat scheint vor allen ein bürgerlich liberales Lesepublikum zu sein, dem es ein alternatives – jüdisches – Lebensexperiment und Staatsmodell vorführt. Die Kritik, die dies gegenüber der bürgerlich europäischen Welt enthält, mildert Salten am Ende mit eigenen Einwänden und versöhnenden Appellen an die längst vergessenen Ideale revolutionärer liberaler Gesellschaftsphilosophie. Salten war sich dieses Generations- und lebensgeschichtlichen Erfahrungsunterschieds durchaus bewusst, die jungen expressionistischen Autoren gelten ihm als „unsere Jugend.“⁴⁸ Salten gehörte gewiss zu jener „Litteraten“ - Kultur, die die militanten Expressionisten verabscheuten. Als „Generationsexponent“ (Hofmannsthal) zudem einer spezifischen, in Voraussetzungen österreichischer Geschichte und Kultur des 19. Jahrhunderts gründenden Bildung war ihm sowohl der bohemehafte Radikalismus des sozialen Außenseitertums wie die kritische und aktive politische Rolle des Intellektuellen, die viele der frühen Expressionisten forderten, fremd, ebenso wohl wie deren Lust am theoretischen Rasonieren und „Manifestieren“, am „Vatermord“ und ihre allzu apokalyptischen Untergangsvisionen der

europäischen Kultur („Menschheitsdämmerung“). Dass dies freilich, wie man an Hillers Beispiel sah, auch die Radikalisierung einer geistigen und ästhetischen Autonomieposition war, bot Anlass zum Angriff zwar auf den „Litteraten“ und den literarischen Betrieb, konnte gerade derart aber in das begriffslos „kritische“ Bewusstsein lebensphilosophischen Denkens bei Salten durchaus einbezogen werden (vgl. 6.4.).⁴⁹

Um ein mögliches Rezeptionsmuster expressionistischer Gedanken- und Ausdruckselemente in Saltens zionistischem Reisebericht verständlich zu machen, muss sowohl die generationsspezifische und „österreichische“ Bestimmung als Modulation dieses Verhältnisses betrachtet werden als auch ein speziell feuilletonistisches Rezeptionsmotiv. Teile des Palästina-Buchs von Salten erschienen „unterm Strich“ in der „Neuen Freien Presse.“ Das Feuilleton der liberalen Presse filterte die lärmenden, vor allem die politisch radikalisierten und theoretisch überfrachteten Bestandteile der avantgardistischen Weltanschauung soweit sie sie nicht in die Bahnen eines ästhetisch-rhetorischen Ausdrucks lenken konnte. Was für das Feuilleton der liberalen Presse überhaupt galt, galt natürlich für den Olymp des österreichischen Feuilletonfachs in der „Neuen Freien Presse“ im besonderen. In diesem Rahmen konnte sich das Pathos vom „neuen Menschen“ austoben. Salten tut das in seiner charakteristischen vitalistischen Färbung des Lebens- und Kulturbegriffs, der in dieser gleichsam feuilletonkompatiblen Form auch Elemente politisch polemischer Rhetorik vertrug. Auch Polemik gegen sich selber. Und natürlich vertrug diese feuilletonistische Diskursform auch vielerlei Gedankenspiel und Begriffsapplikationen etwa zwischen Nietzsche und Darwin, wie sie Saltens Reisebericht durchziehen. Richard F. Krummel⁵⁰ hat nachgewiesen, wie sehr in zeitgenössischen Interpretationen Nietzsche immer wieder unter dem Einfluss von Darwin gesehen wurde. Saltens intellektuelles Strickwerk war darum nicht so ungewöhnlich, wenngleich der Name Darwins für die Diskussion in Österreich gerade im literarischen, politischen und judenpolitischen Bereich sicher ein interessantes Novum war und als solches wohl auch intendiert.

Frappierend ist ferner die selbstsichere Verwendung und Propagierung von Leitbegriffen und Parolen einer neuen, expressionistisch-aktivistischen Kunstgesinnung gegenüber der Tatsache, dass Salten, wie schon in Abschnitt 7.1., in der Polemik von Brod zu sehen war, von deren Protagonisten als Exponent durchaus einer vergangenen Kunstepoche und darüber hinaus als eines im Kriege schuldig gewordenen moralischen Standpunkts verurteilt wurde.⁵¹ Diese Unbekümmertheit lässt sich sowohl auf die ideologische Indifferenz eines gleichsam schon zu einem geistigen Habitus gewordenen feuilletonistisch-rhetorischen Denkens zurückführen, wie, praktischer, auf die unangefochtene literarische Prominenz Saltens, die skandalöse Kriegsberichterstattertätigkeit nach 1918 (vgl. 5.1.) scheinbar unbeschädigt überstand. Die Kontinuität von Saltens Bekenntnis immer zum Neuen und Fortgeschrittensten, darin Bahr ähnlich, hat allerdings in seiner schriftstellerischen Karriere noch ein besonderes Motiv und zwar das der unausgesetzten Betonung des „Lebens“ als eines regenerativen Grundprinzips, das bei Salten eine primäre Konstante seines Denkens immer schon war.

Dies verdeutlicht der besondere publizistische Einsatz, den Salten etwa dem Werk Fritz von Unruhs zuteil werden lässt. Der Autor, dessen dramatisches Werk nach 1918 vor allem einflussreich für eine Reihe expressionistischer Pazifisten war, gehört für Salten zu den „Boten einer neuen Zeit.“⁵² Die Kriegsbegeisterung – auch die eigene – amnestierenden Generalklauseln zeigen sich in solchen allgemeinen Formulierungen schon an. „Solche Menschen“, so heißt es über Unruh nach 1918, „zeugen durch die Tiefe der Wandlung, die sie nach heißem Ringen erlebt haben, dass es nur ein Vorwärts und kein

Zurück mehr gibt.“ Das stete, fundamentale „Vorwärts“ des Lebensganges relativiert die Dignität der moralischen Entscheidung zum jeweiligen Zeitpunkt, wo sie eine lenkende historische Wirksamkeit noch hätte entfalten können. Die Zurücksetzung von historischer Kausalität in diesem Sinne macht die Korrektur, ja die Widerrufung eigener Stellungnahmen umso weniger problematisch. In der Wandlung Fritz von Unruhs dem Krieg gegenüber, „begreift man erschüttert, was geschehen ist“, so Salten. Was geschehen ist und was erschüttert, rückt Salten aber wiederum in eine lebensphilosophische Dimension, die seinen neu gewonnenen Pazifismus eigenartig modifiziert; so bestreitbar wie der Fritz von Unruhs selber. Dieser Krieg sei „gleich zu Anfang ins Absurde gefallen“ heißt es. Der „Fall“ dieses Krieges sei durch „die moderne Vernichtungstechnik“ verursacht, die „nimmermehr den wirklichen Krieg erlaubte“, die die „früher einmal so ziemlich ehrliche Idee sprengte“, des Krieges notabene. Das „maßlose Vernichtungswerk“ habe „ach den Glauben an den Menschenkampf überhaupt“ vernichtet (ebd., S.267). Bestätigt habe sich in diesem Krieg unbestreitbare lebensphilosophische Wahrheit: „Der Mensch hat in diesem Krieg freilich bewiesen, dass er im Grunde dieselbe Bestie geblieben ist und genau die gleichen Greuel verübt wie vor dreitausend Jahren“ (ebd.). Die Vokabeln suggerieren expressionistisch empörte Anklage, sie sind tatsächlich eher Konstatierung, positivistisches Pathos. Diese Verknüpfung der Deklamatorik eines menschheitlichen Aufstandes und einer Zäsur mit einem affirmativen, geradezu theologischen Positivismus, in die der expressionistische Protest ausläuft, wird charakteristisch deutlich in den freundschaftlichen Versicherungen, die Fritz von Unruh Salten zum 60.Geburtstag widmet.

„Im tiefsten Glauben an den Sinn des Geschehens verstanden wir uns, bejahten die große, elementare Revolution . . . fanden uns aber zurück in jenen einsamen, ewig schönen Bezirk, wo die streitenden Kräfte der Natur gestaltend in ihre Deutungen erhoben werden . . . in den Tempel der Kunst.“⁵³

Wie wenig dies mit einer avantgardistischen, die Werkform transzendierenden „Schrei“ - Ästhetik des Expressionismus zu tun hat, belegt Saltens resümierende Auszeichnung Unruhs:

„Gleich der Sehnsucht der Besten, die heute leben, gehört auch sein stärkstes Sehnen einer neuen, schöneren Zukunft, doch er denkt dabei ebenso wenig wie irgendein wertvoller Mensch daran, die Vergangenheit zu besudeln“ (ebd., S.273).

In einer sonderbaren und charakteristischen Weise verknüpft sich hier in dem feuilletonistischen Gedankenspiel Positivismus und Tabubruch, Konservatismus und humaner Futurismus. Bedeutsam ist insbesondere das Schwanken zwischen konservativen und positivistischen Gedankenimpulsen, von denen sich Salten treiben lässt. Sehr genau scheinen sie, gerade in ihrer unstrukturiert ziellosen Impulsivität, Saltens ungeordneter geistiger Biographie zu entsprechen, die positivistisch tendiert aus der Erfahrung dessen, dem nichts geschenkt wurde, konservativ aber, wo sie demonstrieren will, was aus so jemandem doch werden kann; ein Feuilletonist der „Neuen Freien Presse“ und ein etablierter Schriftsteller. Der Humanitätsprospekt der „neuen, schöneren Zukunft“ und des „neuen Menschen“ enthält zugleich die Ratifizierung des konstitutiv und unwandelbar zerstörerischen Elementes der menschlichen Natur und ihres Egoismus. Der Positivismus wird hier selber zum Tabubruch in expressionistischer Manier. Manier und Attitüde blieb dies aber deshalb, weil die Rede vom „neuen Menschen“ hier nur noch eine Vokabel ist; so leer, dass sie zum Superlativ greift: unser „stärkstes Sehnen“ gehe dorthin, zum „neuen Menschen“.

Dass Salten in der von persönlichen und institutionellen Bedingungen abhängigen durchaus selektiven Rezeption des Expressionismus durchaus aber auch an genuinen Gesinnungselementen dieser vielgestaltigen Bewegung anknüpfen konnte, hat vor allem Gunter Martens in einer Arbeit dargelegt, die bedeutsame Wurzeln des Expressionismus gerade auch im Lebenskult und in verschiedenen, meist sich auf Nietzsche sich berufenden Philosophemen der Jahrhundertwende sieht.⁵⁴ Martens spricht von einem „expressionistischen Vitalismus“, und er deutet damit auch auf jüngere Traditionslinien einer Bewegung, die sich so radikal antitraditionalistisch gebärdete.⁵⁵

Insbesondere in dem von allen Expressionisten und auch von Salten hochverehrten Wedekind (und Else Lasker-Schüler) sieht Martens literarische Vermittler des philosophischen Vitalismus, der im Übrigen auch durch eine massenhaft verbreitete Trivalliteratur, die das Lob der Ursprünglichkeit und der vitalen Stärke sang, popularisiert wurde.

In Figuren wie Melchior Gabor, Lulu, Karl Hermann und von Keith hat Wedekind das vitale sinnenhafte Leben in seiner Auseinandersetzung mit Normen einer konventionell erstarrten Bürgerwelt, mit deren verlogener Moral und deren berechnendem Intellekt porträtiert. In dieser charakteristischen Weise hat Salten als Theaterkritiker Wedekinds Bühnenwerke – und auch die Strindbergs und Unruhs – gedeutet. Ihr expressionistischer Protest sei, so Salten zustimmend, einer immobilen, perspektivlosen bürgerlichen Kultur vor allem der Vorkriegszeit entgegengetreten. Auch deren erotikfeindliche Blockaden. Der literarische Erotismus, wie er in den zwischen 1900 und 1914 entstandenen Novellen Saltens überaus deutlich zutage tritt – zu schweigen von der sagenhaften „Mutzenbacher“, die Salten unrühmlich ins Gerede brachte – konnte für die Tabubrüche der Expressionisten wohl Sympathie empfinden. In dem traditionellen Sinn jener bürgerlichen Kultur bis 1900 sind die dramatischen Arbeiten von Wedekind, so Salten, nicht „Literatur“; die Sternheims, so Saltens Expressionismusverständnis, dagegen durchaus.⁵⁶ Martens hat diese vitalistische Strömung u.a. auch bei René Schickele, Ernst Stadler, Georg Heym und Georg Kaiser nachgewiesen.

Konstitutiv für den Vitalismus, so Martens, sei die Behauptung einer „Unbegreifbarkeit“ und „fehlenden Logizität“ des Lebens als eines „Oberwert[es]“. Stets wiederkehren im frühen Expressionismus und noch in den Kriegsjahren Kennzeichnungen der modernen Wirklichkeit, hauptsächlich solche der Großstadt und des technischen Fortschritts, die diese als von einem kaum entwirrbaren, rätselvollen Charakter beschreiben. Kurt Pinthus spricht in einem Aufsatz „Zur jüngsten Dichtung“ in den „Weißen Blättern“ 1915 von der „Macht der malmenden Turbine“, von dem „Gewirr unserer sozialen, kulturellen, politischen, wirtschaftlichen Beziehungen und Einrichtungen.“ Mit einem „Mischgefühl von Entzücken, Enttäuschung und Abscheu“ stehe man vor den Resultaten der modernen ökonomischen und technischen Entwicklung.⁵⁷ Die „expressionistische Variante des Vitalismus“ (Martens) – U. Weisstein spricht in diesem Zusammenhang auch von einem dynamischen Mystizismus – hat „die Bewusstheit und die daraus sich ergebende Opposition gegen jede Form des Stillstandes und der Erstarrung“ auch in Bezug auf jenes „Mischgefühl“ der modernen Technik gegenüber zur Folge. Die expressionistische Kunst hat in repräsentativen Werken diese Bewusstheit aber auch zeitkritisch geschärft. Saltens Haltung den neuen technischen Möglichkeiten gegenüber ist dagegen von einer eigenartigen optimistischen Pragmatik, nicht nur in diesem Reisebericht. Er ist begeistert von dem elektrifizierten Tel Aviv, schwärmt von den tollen Autofahrern, die ihn durch das Land chauffieren. Er bewundert die nüchterne technische Rationalität, mit der beim Aufbau des neuen jüdischen Staates zu Werke gegangen wird. In einem Brief an Stefan

Zweig, der während des Weltkriegs wieder mehr Aufmerksamkeit für Fragen des Judentums gewann und zu dem Salten nach langen Jahren eines eher distanzierten Verhältnisses gerade in den 20er und 30er Jahren wieder in einen engeren Kontakt trat, setzt er sich im gleichen Jahr 1925 mit dessen These der „Monotonisierung“ der Welt auseinander.⁵⁸ Zweig betrachtete die Ausbreitung der modernen Technik als Gefahr für die innere Substanz der Individualität, „während mir“, schrieb Salten, „eben darin die reichsten Möglichkeiten für Individualitäten gegeben scheinen.“ Er nennt dies mit Nachdruck seinen „Glauben“, den er Zweig anvertrauen möchte.

„Die Technik nivelliert, wie mich dünkt, nur in dem einen Sinn, dass sie die Lebensmöglichkeiten zu Unrecht bedrückter Schichtengleichmacht. Derart bildet die Technik das komplementäre Element zu allen befreienden Fortschritten politisch-sozialen Denkens, gibt diesem Denken die Exekutive.“

Beides, technische und demokratische Fortentwicklung, sind für Salten also zusammengehörig zu denken. Wie eine Rückversicherung erscheint die Wiederanknüpfung dieses unsystematischen Denkens an aufklärerischem Fortschrittsoptimismus und ideologiefreier technischer Moral gegenüber den biologistischen Implikationen und dem Recht des Stärkeren von denen ein jüdischer Intellektueller wie Salten jenes affirmative Lebenspathos, das er sonst vertrat, gefährdet sehen musste. Die offenbaren Inkohärenzen dieser Gedankenoperationen „löst“ Salten, es ist abschließend darauf zurückzukommen, durch Verweis auf die geschichtslenkende Kraft des Genies, des Künstlers.

Mit den Ausführungen unter 7.3.3.2. sollte verdeutlicht werden, dass der Zionismus in den theoretischen Reflexionen kritisch-fortschrittlicher Künstler (vor allem natürlich jüdischer) in den Jahren vor und nach dem 1. Weltkrieg eine Rolle spielt; derart zumindest, dass er als eine Herausforderung und Anregung gegenüber deren universalistischem Humanitätsprogramm verstanden wurde. „Zion“ erscheint schließlich auch als utopische Figur und Sehnsuchtsmetapher in expressionistischer Dichtung.

Saltens Palästina-Buch kann als externer Beitrag gleichsam zu jenem Teil-Diskurs über jüdisch-messianische Politikentwürfe innerhalb der Debatte vor allem expressionistischer Künstler gerechnet werden. Selber nach seinem Alter und seiner österreichischen Beheimatung außerhalb von deren Zirkeln stehend, von ihnen gar angefeindet, war seine auf einer pragmatischen Lebensphilosophie gründende kritische Neugier und Adaptionfähigkeit allem Neuen gegenüber groß genug, in einem vielgelesenen Werk die jüdische Staatsgründung mit Hilfe von angeeigneten Kampfbegriffen der aktuellen Kultur- und Kunstdiskussion als das geradezu fortschrittlichste Kulturexperiment der modernen Geschichte auszuzeichnen. Palästina als das „vulkanische Gebiet der Menschheit“, das neu sich bildende zionistische Gemeinwesen als „äußerstes Vorgebirge der Gegenwart“, als „Kap der Guten Hoffnung“ im „Ozean der Zukunft“, das jüdische Volk überhaupt in seiner historisch stets wieder unter tatkräftigen Beweis gestellten Bedeutung „Brücke zu sein, Wegzeichen und Straßenstaub für die Kommenden“ – so hatte Salten das Volk und den neuen Staat der Juden gekennzeichnet und damit in einer dezidierten Weise Beziehungen zwischen dem zionistischen und dem expressionistischen Messianismus des „neuen Menschen“ hergestellt. Gerade die so einzigartige und totale Fragmentierung des Judentums

erzeugte – und hier stand Salten wie dargelegt worden ist sicher nicht allein – jene so intensiven und pathetischen Bilder eines jetzt aber im Vergleich zu den „alten“ Nationalismen neuen Judenstaates.⁵⁹ Dies gibt insbesondere Saltens Reisebericht einen ideenhaft visionären und literarischen Horizont, der die eher beschränkten Zielsetzungen, wie sie Wolf Kaiser in seiner Arbeit über die Reiseliteratur nach Palästina in den eingangs (7.3.1.) genannten fünf Kriterien zusammenfasste, übersteigt. Er übersteigt zweifellos die zentrale These, die dem damals, erst 1922, epochal erscheinenden Sammelband von Gustav Krojanker (vgl. 7.1.) zugrunde lag, die Untrennbarkeit nämlich von jüdischer Identität und der deutschen Kultur. Als eine – im Sinne H.O. Horchs – „Brücke zwischen weltpolitischem Expressionismus und innerjüdischer Diskussion“ kann Saltens Reisebuch, mit den genannten Einschränkungen, die den Autor selber und auch die Gattung Reiseliteratur betreffen, darum zweifellos gelesen werden. Diese Brückenfunktion ist noch genauer zu bestimmen.

Gert Mattenklott spricht von „charakteristischen Konstellationen“, in der „ästhetische und religiöse Einbildungskraft zueinander und diese beiden wiederum zur Politik stehen.“⁶⁰ Dies „Kräftefeld“ versteht er als eine „kulturelle Symbolik“ für den Anfang dieses Jahrhunderts. Deren oft von chiliastischen Geschichtstheologien bestimmte Pathetik und ihre „Transformation in massenwirksame Phantasmagorien“ hält Mattenklott für eine der wesentlichen Ursachen für gesellschaftliche Konsensunfähigkeiten, die das Funktionieren der jungen parlamentarischen Demokratien nach 1918 belastete. Für Mattenklott hat deren Gestus der Revolte, der Zäsur „ein hohes terroristisches Potential“. Es staut sich „im Hintergrund des theoretischen Denkens von Intellektuellen“ in dieser Zeit. Die „unbedingte Tat ist sein Ausdruck“, und der Zionismus bot dafür ein Ventil.

„Auf mehrfache und ideale Weise scheint er auf die Nöte der Zeit zu antworten. Er bedeutet den Wiedergewinn von Praxis – noch einmal wieder im 20. Jahrhundert –, ein neues episches Zeitalter mit Landnahme, archaischen Lebensformen und elementarer Versinnlichung der sonst abstrakt werdenden Arbeit: Buchhalter, die plötzlich in der Backstube stehen oder Pflüge schmieden; Kämpfer sind gefragt, Märtyrer gar als Pioniere im Heiligen Land.“ (Mattenklott, ebd., S.190).

Diese Kennzeichnungen beschreiben treffend wesentliche Aspekte von Saltens fasziniertem Palästina-Exkurs und den ideologischen Zusammenhang, in den er gehört. Den moralischen Relativismus und die vielfachen Loyalitäten, die Max Brods Tat-Ethik (siehe Abschnitt 7.1.) durchschlagen wollte, sie werden in Saltens Palästina-Buch in einer spezifischen und den Leser zugleich verwirrenden Weise deutlich. Kraftvoll intoniertes Kolonisatoren - Pathos steht hier neben Fragen, Skepsis, mit denen Salten nicht nur schon ins Land kam, sondern die ihm auch auf seiner Reise neu entstanden. Im Streitgespräch mit dem jungen Siedler, das Salten als nicht in allen Punkten ernstgemeint charakterisiert – und doch so einen weiten Raum einnehmen lässt – . . . in dieser nachträglichen Bagatellisierung artikuliert sich zwar etwas von der lebensphilosophischen Skepsis gegenüber der Selbstgewissheit historischer Planung nach einem argumentativen Modell, das der Chaluz besessen verteidigt; möglicherweise aber auch etwas von Saltens Bewusstsein der Inkonsistenz der eigenen ideologischen Stellung zum zionistischen Staat in Palästina.

Das Messianische dieser neuen jüdischen Gesellschaft hebt er hervor, zugleich, im Gespräch mit dem jungen Chaluz, seine Bedenken dagegen da, wo dieser Messianismus eine geschichtslogische Vernunft und ihren erwirkbaren Fortschritt impliziert. Damit sind deutliche Grenzen auch etwa zu Vorstellungen vom „neuen Menschen“ gezogen, wie sie in

intellektuellen Zirkeln der sozialistischen Partei in Österreich nach 1918 entworfen wurden. Durch Lotte Glas war er mit Viktor Adler bekannt geworden, „was mich keineswegs“, so schreibt er in den Nachlassmemoiren, „zum Sozialismus bekehrte.“ Salten bewundert die gegen Alt-Europa gerichtete geistig bestimmte Physiologik der im jüdischen Palästina tätigen Menschen („mein Volk“), und zugleich betont er seine europäische, ja seine österreichische Identität. Saltens Vorbehalt gegen eine allzu weitgehende und in den übrigen Reiseberichten, unter verschiedenen ideologischen Vorzeichen freilich weit verbreitete Chaluz - Begeisterung, etwa bei Holitscher, Hoeflich, Neumann und Weisl, ist unverkennbar, ohne dass deshalb seine Stellungnahme, wie etwa die von Weltsch, Herrmann oder Abeles, sehr viel „sachlicher“ ausfiele. Verwirrend sind die gedanklichen Konstruktionselemente, die Saltens Niederschrift von Reiseerfahrungen durchziehen: in den 20er Jahren schon erschütterte Autoritäten wie Marx und Darwin; expressionistisch avantgardistisches Kunstbewusstsein; Altes Testament und jungjüdische Lebensreform. Vermittelbar ist dies nur in Saltens eigener feuilletonistischer, journalistisch-propagandistischer Rezeption. In ihr etwa werden die biblischen Verweise – wie tendenziell überhaupt alles – zum feuilletonistischen Ausdrucks- und Wirkungsmittel: Moses schon wollte ein „neues Geschlecht“ bauen, auf „Zukünftiges“ gerichtet. Das Verfahren eröffnet einige Auswege, auf die Brod kritisch hinwies.

Immerhin kann die Bezugnahme expressionistisch beeinflusster jüdischer Künstler auf das zionistische Gesellschaftsmodell in Palästina nicht nur den Konkretisierungsversuch der ästhetischen Parole vom „neuen Menschen“ für sich geltend machen, sondern ebenso, dass dieses Experiment einem Volk von einer sehr langen und sehr greifbaren physischen Unterdrückungsgeschichte galt. Im Bewusstsein der dafür engagierten Ästheten zumindest konnte das palästinensische Modell den Futurismus expressionistischer Manifeste irdisch beweiskräftig werden lassen. Der Konflikt für sie bestand in dem Anschein eines erneuten Rückfalls in einen nationalen, kulturellen, gar religiösen Separatismus, aus dem die expressionistische Bewegung die ihr angehörenden jüdischen Protagonisten – zum ersten Mal geradezu in der Dogmengeschichte künstlerischer Bewegungen – befreien wollte. Umso stärker darum deren Beharren auf der Vorläufigkeit, dem Vorlaufcharakter der jüdischen Form dieses Experiments; der Versuch, als dessen definitive Intention und Tendenz „Weltgefühl“, Universalismus nachzuweisen.

Saltens Appell an das „Weltgefühl“, auch der an den „neuen Menschen“, wurzelte aber nicht nur in der fortschrittsorientierten Gemeinsamkeit mit den Parolen und Kampfbegriffen des Expressionismus, sondern durchaus eben auch in den Irrationalismen seines philosophierenden Lebenspragmatismus. Hier in diesem an eine lesende Weltöffentlichkeit gerichteten Reisebuch (ein engl. und hebr. Übersetzung war geplant) konnte dieser universalistische Appell unbeschränkt Ausdruck finden, ein „Zionismus ohne Judentum“ gleichsam. Dieser Utopismus musste dem Feuilletonisten eines liberalen Weltblattes auch deswegen nahe liegen, weil er „zu Hause“ ja nicht nur mit einem Antisemitismus konfrontiert war, der ihm in der geliebten deutschen Kultur nur ein „Gastrecht“ zubilligen wollte, sondern auch mit einem in der Gemeinde zur Macht gekommenen parteiischen Zionismus, der eine Stellungnahme forderte. (Man wird in den beiden folgenden Abschnitten sehen, wie Salten, verstrickt in Wiener und innerösterreichische Zusammenhänge – vgl. 7.2. – den aktuellen Konfrontationen doch nicht ausweichen konnte). Sich dabei dennoch als Jude zu deklarieren bedeutete ihm als Zeitgenosse und Weggefährte Herzls zudem auch weniger eine Verlegenheit. Sein Reisebericht ist als ein Plädoyer für den neuen jüdischen Staat verstanden worden und dies widersprach (vgl. die einleitenden Bemerkungen zu 7.3.2.) zweifellos auch nicht

Saltens Intention, wenngleich sie auch über eine bloßes literarisches Werbeunternehmen für das entstehende Projekt hinausging.

Saltens Distanz zum Expressionismus als einer „Intellektuellenbewegung par excellence“, wie H.O. Horch ihn charakterisierte, bedarf darum aber noch einer Präzisierung. In seiner optimistischen Deutung moderner Technik hatte er diese ja fortschrittsbewusst mit der demokratischen Entwicklung parallelisiert.

Dessen Richtung freilich und Perspektive, so Salten in den zitierten Brief an Zweig vom 10.2.1925, bestimmen allerdings nicht die auf demokratischem Weg emanzipierten Volksschichten, die „Masse“, sondern wenige ausgezeichnete Einzelne, die aus dem umkämpften Entwicklungsgang der Geschichte stets wieder hervorgehen werden. Die „Auserwähltheit“ des jüdischen Volkes, von der er in dem Reisebericht und an mehreren anderen Stellen spricht, ist demzufolge auch keine aus der göttlichen Designation abzuleitende, sondern eine die aus dem einzigartigen historischen Überlebenskampf dieses Volkes folgert. Und ebenso in diesem Volk selber: „Verfolgung schafft Auslese.“

Wie sehr sich in Saltens Denken dieses auf die jüdische Geschichte angewandte lebensphilosophische Prinzip mit seinen ästhetischen Anschauungen berührt, wird in der Fortsetzung seiner Erklärungen im Brief an Zweig deutlich. „Aber um wie vieles großartiger heben sich von diesem Ungemessene gedehnten Hintergrund der Masse die Phänomene bedeutender Persönlichkeiten ab!“ „Die Masse bleibt Masse.“

Die Abwehr der Masse erscheint zunächst wieder noch als ein Erbe liberaler Gesinnung. Sigmund Freud, der für „sein“ Volk Wärme und Sympathie empfand⁶¹, teilte diese Abwehr noch. In der Masse sah er etwas instinkthaft Unbeherrschtes und Bedrohliches. Was der rationale Skeptiker daran aber beargwöhnte, den Prozess der Auflösung des Individuums und der Zivilisation, das sah der Literat Salten im Hinblick auf den dominanten Einzelnen sowohl wie auf den aktuellen Stand des zionistischen Judentums zuversichtlich als notwendiger, gleichsam naturgeschichtlicher Entwicklungsprozess, als Notwendigkeit regenerativer Auswahl. Was dem Analytiker als Anstrengung zur Erhaltung des einzelnen Individuums und damit zur Sicherung zivilisatorischen Zusammenlebens nötig schien, das sah Saltens nachliberale Weltanschauung besser gesichert in der Dominanz des e i n e n, exemplarischen Individuums, des Künstlers. Unter diesem Gesichtspunkt scheint Salten, trotz der politischen Erfahrungen der 20er Jahre, der schon 1916 von Max Brod geäußerten Kritik an einem pseudoaktivistischen Individualismus (vgl. 7.1.1.) zu verfallen. Was damals der Kritiker aber für politikfremd hielt, bekam 1925 schon eine unheilvolle politische Perspektive. Die „dumpfe Masse“, das „Helotentum in blinder Unwissenheit vegetierender Massen“; ihr gegenüber, so Salten an Stefan Zweig, die „kleine Schar Erlesener.“

„Wenn sie statt Mechanisierung und Monotonisierung der Welt den Begriff Demokratisierung der Welt setzen, haben Sie dasselbe Bred. Nur in einem anderen Licht. Und diese Monotonisierung oder Mechanisierung oder Demokratisierung ist wieder nur ein Entwicklungsweg damit aus unverbrauchten, noch nicht ermüdeten Massen eben eine neue Aristokratie von grossen Persönlichkeiten aufsteige. Die Allgemeinnatur des Menschen, der Menschheit, wollen wir sagen, kann gezügelt, veredelt, aber in ihrem Grund nie verändert werden.

Und das Geschick der Völker wird in Wahrheit von ihren Künstlern bestimmt.“

Ein Dichter war es, so Salten, der dieses visionäre weltpolitische Projekt ersann, ein „Ateliertraum“ war es zunächst.

Die Erlesenheit des Künstlers und die Auslese, die dem jüdischen Volk durch Verfolgung, aber hier in Palästina auch durch den heroischen Aufbau zuteil wurde, machen beide, den Künstler und den Juden, zu Wegweisern in die Zukunft.

Anmerkungen:

¹ Otto Zarek, Prosa, in: Das Tage-Buch, Jg.6 (1925), H.40, S.1505 ff.

² Anitta Müller-Cohen, Felix Saltens Buch über Palästina, in: Jüd. Rundschau, Jg.30, 1925, S.340 f.

³ Anon., FS, Neue Menschen auf alter Erde, in: Menorah, H. Okt. 1925, S.220.

⁴ R. v. Mach, FS, Neue Menschen auf alter Erde, in: Kölnische Zeitung vom 8.10.1925, Literatur- und Unterhaltungsblatt (unpaginiert).

⁵ H. J., Reisebücher, in: Schlesische Zeitung vom 2.9.1926, S.10.

⁶ L. Herrmann an FS vom 22.4.1925. CZA

⁷ K. Kraus, Die Fackel, 1931, Nr.847-851, S.33.

⁸ Ludwig Marcuse, Ein bißchen Sintflut (1960), in: Expressionismus. Aufzeichnungen und Erinnerungen der Zeitgenossen. Hg. v. Paul Raabe. Olten u. Freiburg 1965 b, S.304.

⁹ Vgl. dazu Barbara Stambolis, Der Mythos der jungen Generation, Phil. Diss. Bochum 1982. Christoph Conti, Abschied vom Bürgertum, Reinbek 1984.

Auf die Jugendbewegung wirkten vor allem auch die kulturkritischen Schriften Rudolf Euckens. „Was und gemeinsam vorschwebt“, so der neu idealistische Jenaer Philosoph in seiner vielfach aufgelegten Studie „Geistige Strömungen der Gegenwart“ (Leipzig⁴1909), „ist schließlich nichts Geringeres als eine Idee eines neuen Menschen in einer neuen Kultur.“ Die kritischen Angriffe richten sich gegen „alles bloß Individuelle“ und vor allem wiederum gegen den „Intellektualismus“, der ihm vom 19.Jahrhundert überliefert schien und, so Eucken, nur „Scheinkultur“, „Partialweltbilder“ erzeugte (S. VII u. 4 f.). Die Überwindung dieser „geistigen Krise“ besteht für ihn in der Verpflichtung aller geistigen Tätigkeit gegenüber „ihrer Fruchtbarkeit für die Lebensentfaltung“, „Lebensenergie“ (S.51 u. 59).

¹⁰ Hermann Korte, Expressionismus und Jugendbewegung, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 13 (1988), S.71.

¹¹ Schon der Weltkrieg war für Möller van den Bruck, einem der theoretischen Wortführer der aufklärungskritischen Philosophie des Jungseins, ein Krieg zwischen alten und jungen Völkern und zu letzteren zählten für ihn Japan, USA, Russland und Deutschland! Jung war für ihn anti-1789, Aufbruch, Tat, Kampf, antidemokratisch, antizivilisatorisch.

¹² Vgl. Ulrich Weisstein, Expressionism: Style or ‚Weltanschauung‘, in: Expressionism as an international literary phenomenon. Hg. v. U. Weisstein, Paris – Budapest 1973, S.29-44.

Plausibel charakterisiert Wolfgang Rothe dagegen „Rollenfiguren“ expressionistischer Dichtung. Im Blick auf die expressionistische Gesinnungsethik versucht er (Tänzer und Täter. Gestalten des Expressionismus, Frankfurt 1979, S.119 ff.) zusammenhängend Aspekte herauszuheben, auf die im folgenden noch zurückzukommen ist.

Zur Vielgestaltigkeit und auch Widersprüchlichkeit der expressionistischen Bewegung vgl. zuletzt Walter Erhart, Facing Modernism-German expressionism: Fulfillment or Escape?, in: C. Berg, F. Durieux, G. Lernoux (Hg.), The turn of the century. Le tournant du siècle. Berlin – New-York 1996 S.303 f.

¹³ Heinrich Mann, Geist und Tat (1910), in: Ders., Macht und Mensch. Essays. Frankfurt 1989, S.11-18.

¹⁴ Stefan Zweig, Das neue Pathos, in: Das literarische Echo (1909). (Wiederabgedruckt in: Expressionismus. Der Kampf um eine literarische Bewegung. Hg. v. Paul Raabe, München 1965 a).

¹⁵ In „Die Weisheit der Langenweile“ (Leipzig 1913), die Hiller eine „Zeit-Schrift, eine Streit-Schrift“ nennt, entwickelt er nochmals die Problematik die Heinrich Manns Essay zugrunde lag als das „vehemente Auseinanderfallen von vergegenständlichtem Geist und individueller Kultur“, die „zu den widerwärtigsten Mängeln unseres Zeitalters“ gehöre. „Was frommt der Pomp an Differenzierung und Fülle, wenn kein Einzelner seiner teilhaftig werden kann“ (S.53). Eine „neue Naivität“ sei gefordert gegen Bildung als Vielwisserei und gegen die Vorherrschaft

kategorialen Denkens. Der Lebensaspekt der „subjektiven Kultur“ sei neu zu erfüllen mit dem Ziel der „synthetische(n) Verfeinerung der Gesamtheit eines geistigen Daseins“ (S.70).

¹⁶ Kurt Hiller, Litteraturpolitik, in: Die Aktion, Jg.1 (1911), S.138.

¹⁷ K. Hiller, Philosophie des Ziels, in: Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist, Bd.1, Hg. v. K. Hiller, München – Berlin 1916, S.187-218. Vgl. v.a. S.195 ff.

¹⁸ W. Rothe (1979), S.133.

¹⁹ L. Marcuse, Ein bißchen Sintflut, a.a.O., S.301.

²⁰ Ludwig Rubiner, Der Dichter greift in die Politik, in: Die Aktion, Jg.2 (1912), S.647 u. 649.

²¹ Hiller, Die Weisheit der Langenweile, a.a.O., S.15.

²² W. Rothe, (1979), S.34.

²³ K. Hiller, Die Weisheit der Langenweile, S.250.

²⁴ W. Ehrhart (1995), S.306.

²⁵ Kurt Pinthus, Menschheitsdämmerung (zuerst 1919), Reinbek 1959.

²⁶ Zit. W. Rothe (1979), S.141.

²⁷ René Schickele, Wie Verhält es sich mit dem Expressionismus?, Zit. P. Raabe (1965 a), S.179.

²⁸ Hans Otto Horch, ‚Incipit vita nova‘, in: B. Spies (Hg.), Ideologie und Utopie in der deutschen Literatur der Neuzeit, Würzburg 1995, S.100 f. Vgl. auch Peter Gay, Freud Juden und andere Deutsche, München 1989.

²⁹ C. Magris, Weit von wo, a.a.O., S.178.

³⁰ Hanni Mittelman, Expressionismus und Judentum, in: Conditio Judaica, Bd.3, a.a.O. S.254.

³¹ Vgl. M. Buber, Die Tempelweihe, in: Ders., Jüdische Bewegung, 1.Folge, Berlin 1916, S.240 ff.

³² M. Buber, Völker, Staaten und Zion, in: Ders., Jüd. Bewegung, 2.Folge, Berlin 1920, S.33.

³³ M. Buber, Der Staat und die Menschheit (Sept. 1916), in: ebd., S.62.

³⁴ Vgl. M. Buber, Unser Nationalismus, in: Jüd. Bewegung II, S.98-103.

³⁵ Die Zeitschrift „J e r u b b a l“ bezeichnete sich als ein Organ der „jüdischen Jugend.“ Sie erschien in nur einem Jahrgang (1918/19) und zählte u.a. Buber, Hoefflich, Birnbaum und Abeles zu ihren Mitarbeitern. Wiederkehren in ihren Beiträgen die kennzeichnenden Leitbegriffe Gemeinschaft, Tat, Wille, ein Anti-Europäismus als ein Anti-Merkantilismus vor allem und die vehemente Abgrenzung zur Vätergeneration. „Ich glaube, unser Verhältnis zu unseren Vätern hat so zu sein, daß es eine t i e f e r n s t e, b e w u ß t e Kampfstellung darstellt.“ Kinder sollen einen „h e i l i g e n Krieg gegen ihre Eltern führen“, so eine anonyme Autorin (1.Jg., S.410 ff.). Adolf Caspary setzt sich unter der Überschrift „Geist des Judentums und tätiger Geist“ (1.Jg., S.232-237) mit dem expressionistischen Aktivismus auseinander, wie ihn vor allem Kurt Hiller vertrat.

Der Autor warnt vor einer zionistischen Diskreditierung gegenüber „den Forderungen der Vernunft“ unter Berufung auf ein irrationales Erlebnis von Gemeinschaft und Volk. Er bekennt sich zu Hiller. „Es steht aber das Wollen der Aktivisten in gar keinem Gegensatz zum Zionismus. Denn sie wollen den Geist verwirklichen. Den Geist schlechthin. Der Zionismus will den Geist des Judentums verwirklichen. Also doch auch Geist und damit auch d e n Geist“ (S.233). Auch die politischen Handlungsforderungen, die daraus entstehen, finden Zustimmung. „Geist des Judentums sollte tätiger Geist werden!“ (S.235). Geistbestimmte Politik, so die Aufklärung und Zionismus versöhnende Parole des Autors, der für ein jungjüdisches Publikum schreibt, vereinigt Zionisten und Nichtzionisten: „Wir dürfen nicht im Jubel über unser neugewonnenes Volkstum vergessen, daß wir auch – in der Sprache des verehrlichen 18.Jahrhunderts zu reden – Weltbürger sind!“ (S.237). In einer der nächsten Nummern meldet sich ein gewisser Julius Rottersmann zu Wort, wiederum zum Thema „Tätiger Geist. Zionismus und Aktivismus“ (S.302-307). Die Position des Verfassers ist auch hier, „daß den Aktivismus mehr mit Zionismus verbindet als trennt. Ich richte an alle, die noch nicht Gelegenheit hatten, mit den Sammelbüchern Hillers Fühlung zu nehmen, sie unverzüglich zu lesen.“ (S.306, Anm.).

Was Hiller u.a. forderten, so der Autor, sei „etwas durchaus Jüdisches.“ Hillers „Ziel“ sei der Weg zu Gott, „verwirklichter Geist“; dieses Unterwegssein zu Gott sei ein Grundmotiv jüdischen

Glaubens. „Hiller ist uns nahe, weil er mit jüdischen Begriffen und Wirklichkeiten arbeitet“ (S.306). In charakteristischer Weise lösen sich auch bei diesem Autor die Differenzen zwischen den aktivistischen Zukunftsentwürfen und den zionistischen in dem Ausblick beider auf eine „Erdkugelpolitik“. – In der „J ü d i s c h e n R u n d s c h a u“, die solchen Debatten sonst nicht sehr viel Raum einräumte, kam es schon 1916 zu einer Auseinandersetzung über die Bedeutung des Hillerschen Aktivismus für die zionistische Bewegung, in die abschließend auch Hiller selber eingriff. Die Debatte wurde von Max Strauss eröffnet („Das Ziel“, Jg. XXI, 1916, Nr.15/16, S.129-130). Er unterstützte die „Ziel“-Jahrbücher vor allem darin, dass sie sich für „die Politisierung der Geistigen, die Vergeistigung der Politik“ stark machten. Dies liege ganz auf der Linie der zionistischen Bewegung. Diese Politisierung, später liegt der Akzent auf dem ethischen Bewusstsein („Gerechtigkeit“), opponiere einer vor allem in den „geistigen Mittelschichten“ populären Ratio-Kritik, die sich an Begriffe wie Instinkt, Blut und Intensität klammere. Anklingt in dem Aufsatz, wie sehr im Verhältnis Zionismus-Aktivismus und auch innerhalb des Zionismus selber ein agiles Gruppen- und Loyalitätsbewusstsein mit Avantgardeanspruch sich formierte, das sich gerne auf „einen der unseren“ – hier auf Max Brod – beruft, mit entsprechenden polemischen Abgrenzungen. Max Strauss folgt Ludwig Strauss mit einer durchaus kritischen Stellungnahme unter der Überschrift „Ein neuer Rationalismus“ (Jg. XXI, Nr.17, S.136 f.). Ludwig Strauss beruft sich auf Buber. Im Begriff des Rationalismus, wie ihn Hiller propagiere, Ratio und Verstand gleichgesetzt. Sittliche Forderungen ließen sich aus solch unklarer Definition nicht ableiten. Sie entstünden vielmehr, nach den Maßstäben des alten Rationalismus nie völlig rational, aus der von Buber entwickelten Synthese des „Anschauens(s) der inneren Welt“ und zugleich der äußeren Welt, d.h. hier vor allem „der Anschauung der Volksgeschichte.“ Hiller trete darum auch in Distanz zu Bubers Schriften, weil sie dem konservativen Denken Nahrung gäben, einem der Demokratie gegenüber skeptischen Denken, weil diese „nur äußere, nicht innere Rangstufen aus der Welt schaffen will.“ „Gleichheit der äußeren Möglichkeiten, damit der innere Rang sich bewähre und durchsetze“, so lautet Ludwig Strauss’ eigenes „konservatives“ Argument innerhalb der Entwicklung einer zionistischen Theorie im Zusammenhang der Herausforderungen, die Hillers aktivistisches Denken an jene stellt. Als Abschluss der Debatte gab die „Jüdische Rundschau“ noch mal den Kontrahenten Ludwig Strauss und Hiller das Wort, stellte einleitend aber klar, dass sich die Meinung der Redaktion „im großen und ganzen“ mit der von Strauss decke. („Um den Rationalismus“, Nr.20). Hiller beharrt auf „Erkenntnis“, auf dem Vorrang einer „grundsätzlich ethisch-politischen Geisteshaltung vor der grundsätzlich metaphysischen (und der grundsätzlich musischen)“, vor dem „Erlebnis“, in dessen Betonung er „irrationalistische Propaganda“ wittert. Hillers Akzent liegt auf dem Wollen; das sittlich Gute wollen. Er bestreitet, „daß der höchste sittliche Wert als solcher überhaupt ‘erkannt’ werden könne. Er wird nicht erkannt, er wird (als solcher) gewollt.“ „Ratio, im Ethischen“, so Hiller, ist die Verschwörung des Vernunftwesens wider die Natur; ethischer Rationalismus stärkster Anprall gegen alle Spielarten des Positivismus oder Empirismus; so da rechnen mit ‚dem, was ist‘.“ Hillers Willensethik wehrt sich gegen das, was er als rein begriffliche Operation versteht. Strauss ist sie mehr; er beharrt auf der Kritik an diesem „etwas - Wollen“, das noch kein ethischer Akt sei, vielmehr zu „ethische(m) Relativismus“ führe. Der Zionismus ist für ihn legitimiert nur als Dienst am „absolut Guten“, „Dienst an Heiligem.“ Hier sieht er Hoffnungsvolles im aktuellen Nationaljudentum, das es vor dem blinden Voluntarismus anderer Nationalitäten auszeichne.

³⁶ Ludwig Rubiner, Legende vom Orient, in: Die weißen Blätter, Juni 1916, S.252-275.

³⁷ Alfred Wolfenstein, Das neue Dichtertum des Juden, in: G. Krojanker (1922), S.333-359.

³⁸ Albert Ehrenstein, Menschlichkeit, in: Den ermordeten Brüdern, Zürich 1919, S.11-15.

Vgl. auch Zionismus und Menschlichkeit, in: Das Flugblatt, März 1918, Nr.3, S.12.

³⁹ Die Rettung, Jg.1 (1919), Nr.7, S.39.

⁴⁰ Das Flugblatt 1918, Nr.5, S.11 f.

⁴¹ Paul Adler, über das Judentum, in: Der Anbruch 1917/18, H.13, S.8-9.

⁴² Vgl. Cheskel Zwi, Wir jungen Juden, in: Die Aktion, Jg.1, 4.12.1911, S.1315 ff.

⁴³ Ernst Bloch, *Symbol: Die Juden* (1912/13), in: *Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze*. Frankfurt, S.122-140.

⁴⁴ Wilhelm Arent, *Moderne Dichter-Charaktere*, Leipzig 1885, Anhang.

⁴⁵ Johannes R. Becher, *Zion*, in: *Um Gott*, Leipzig 1921, S.63-69.

⁴⁶ Rudolf Kayser, *Moses Tod. Legende*. München 1921. Kayser gehörte zum Kreis der Berliner Expressionisten, war lange Zeit Redakteur der „Neuen Rundschau“.

⁴⁷ Karl Wolfskehl, *Die Stimme spricht*, in: *Ges. Werke*, Bd.1, Hamburg 1960, S.128 ff.

⁴⁸ So Salten über Hans Kaltneker, der zum Kreis der expressionistischer Autoren in Österreich zählt und mit 23 Jahren starb. Salten nennt ihn in einem Geleitwort zu Kaltnekers Dichtungen im Zsolnay - Verlag einen „der Besten unserer Jugend“, und er nennt diese die „Jugend aus dem Kriege, die begeistert ins Feld zog oder fanatisch dem Verbrechen und dem Wahnsinn des Massenmords widersprach.“ Salten kann das Pathos der expressionistischen Revolte rhetorisch treffend darstellen. Er spricht von der „Intensität ihres Erlebens“, der „revoltierende(n) Kraft ihrer Gedanken“, dem „ganzen Ungestüm und Stolz ihres Wollens.“ Es ging bei Kaltneker und seinen literarischen Verbündeten um „die rasende Auflehnung einer Jugend, die man in die Gefahr des Todes geschickt hatte“, um den „wütende(n) Bildersturz gegen die Altäre überlebter Götter und Götzen.“ (Hans Kaltneker, *Dichtungen und Dramen*. Eingeleitet von FS. Berlin – Wien – Leipzig 1925, S.9f.).

⁴⁹ Zu jener europäischen Kultur, die die deutschen Expressionisten dem Untergang geweiht sahen, zählte natürlich vor allem die prominente österreichische, Hofmannsthal an ihrer Spitze. Einen freilich nahmen sie aus: Karl Kraus, den Nein - Sager, den unbestechlichen Ethiker, der soviel Verehrung nicht stets erwiderte, vielmehr die politischen, die formalen und die Sprachexperimente der Expressionisten missbilligte. Wie aber stand es mit dem Expressionismus in Österreich selber? Dazu einige Bemerkungen, weil auch von der Beantwortung dieser Frage Hinweise auf dessen politisch-ästhetische Rezeptionsform bei einem in den 20er Jahren in Wien so maßgeblichen Kritiker und Feuilletonisten wie Salten zu gewinnen sind. Klaus Amann und Armin Wallas haben erst 1994 in einem umfangreichen Sammelband den Expressionismus in Österreich in seinen verschiedenen Repräsentationsformen zu porträtieren versucht. In der Einleitung bezeichnen die Herausgeber gerade die Jahrzehnte nach 1900 als „eine Zeit der Brüche, der Dissonanzen, der Ungleichzeitigkeiten und Widersprüche.“ (Klaus Amann u. Armin Wallas Hg., *Expressionismus in Österreich*, Wien – Köln – Weimar 1994, S.9). Die expressionistische als eine der divergenten künstlerischen Ausdruckstendenzen dieser Jahre sei, so Amann und Wallas, lange Zeit vernachlässigt und mit falschen Etikettierungen versehen worden; etwa Subsummierungen von der gänzlich abwegigen Art, die Stilepoche des Jungen Wien bis zum Ende des Weltkriegs zu datieren. Expressionismus, so eine lange geltenden Auffassung, sei unösterreichisch gewesen, die österreichische Literatur dieser Jahre vielmehr charakterisierte eine erhöhte metaphysische Dimension. Noch 1978 setzt Herbert Seidler hinter den Titel eines Aufsatzes über den österreichischen Expressionismus ein Fragezeichen. (*Expressionismus in Österreich?*, in: „Expressionismus“ im europäischen Zwischenfeld. Hg. v. Zoran Konstantinovic Innsbruck 1978, S.27-31). Die Herausgeber einer Anthologie expressionistischer Texte (Ernst Fischer / Wilhelm Haefs, *Hirnwelten funkeln. Literatur des Expressionismus*. Salzburg 1988) schreiben in der Einleitung, dass der österreichische Expressionismus „bis heute unscharf geblieben“ sei (S. VII). Auch in der Einleitung zu dem repräsentativen Sammelband zur österreichischen Literatur betont Herbert Zeman den österreichischen Sonderweg in den ersten beiden Jahrzehnten des Jahrhunderts, der in der Literatur „durch die Ordnungsvorgaben eines großen Reichs“ geprägt blieb, noch als es verloren war. Der Expressionismus wird erwähnt (Kokoschka, Werfel, Rob. Müller), wird inhaltlich vertiefter aber nicht dargestellt. (*Die österreichische Literatur. Ihr Profil von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart (1880-1980)*. 2 Teile. Hg. v. Herbert Zeman, Graz 1989)). Auch verzeichnet Paul Raabes 18bändige Bibliographie des literarischen Expressionismus unter 106 ausgewerteten Zeitschriften nur 6 in Wien erschienene. Noch 1993 spricht Sigrid Schmid-Bortenschlager (S. S.-B., *Avantgarde in Wien – Ein Mangel und seine möglichen Ursachen*, in: *Cahiers d'Etudes Germaniques* 1993,

Nr.24, S.73 ff.) von Wien in den 20er Jahren als einem „Non - Ort“ für künstlerische Innovationen.

Den österreichischen Sonderweg in der Literatur Anfang des 20.Jahrhunderts hat H. Zeman in seiner Einleitung zu „Die österreichische Literatur“ (1989) hervorgehoben durch den Hinweis aus Hofmannsthals „Österreichischen Almanach auf das Jahr 1916“ (Leipzig 1915), der hier durchaus eine Reihe jüngerer Autoren zu Wort kommen lässt – nicht freilich Musil oder Kafka etwa –, der aber durchaus auch die Zustimmung zu dem Krieg und die Hoffnung auf dessen reinigende Resultate artikulierte. Dagegen und natürlich auch gegen das bürgerliche Lebens- Bildungs-, und Kunstideal trat mit heftiger Kritik eine Reihe von jüngeren Schriftstellern auf, die sich in einer Vielzahl von zwar kurzlebigen, aber mit pathetischen Namen versehenen Zeitschriften an ein zahlenmäßig oft nur gering interessiertes Publikum wandten. Darunter eben auch solche, die sich dem „Programm“ der neuen expressionistischen Avantgarde verpflichtet wussten; zu nennen sind Albert Paris Gütersloh, Hans von Flesch-Brunningen, Albert Ehrenstein, Oskar Maurus Fontana und die erwähnten Werfel, Kokoschka und Rob. Müller. Die Kritik an den etablierten Lebens- und Kulturwerten und ihren anerkannten Repräsentanten wird in diesem österreichischen Expressionismus in oft kaum zu überbietender Schroffheit ausgedrückt. A.P. Gütersloh polemisiert in der von ihm und Franz Blei herausgegebenen „Rettung“ gegen das geltungssüchtige Kulturestablishment, gegen die, die „aus schwarzgelber Nacht, ohne einen Richter zu brauchen“ erwacht sind „zum rot-weiß-roten Tage“, gegen die Opportunisten (Die Rettung, 13.12.1918, S.19). Karl F. Kocmata tritt in der Zeitschrift „Ver!“ auf gegen das „fade, unwahre Ästhetisieren“, gegen die „Buchfabrikanten“: „Wien grenzt an Strebersdorf, Gaunersdorf und Kalksburg, und im Sumpfe gedeihen keine Rosen“ (Literarische Zustände in Österreich, in: Ver!, Jg.2, Sept. 1917, S.32 ff.). Fritz Karpfen schleudert seinen Hass gegen jene Literaten, die für den Krieg schrieben, „die für Zeilenhonorar per Zeile zwanzig Liter Blut vergossen.“ „Schreit es hinaus, trompetet es mit Posaunen: ‚Diese Leute waren euere Mörder, waren die Gedanken und die Peitschen, die euch lenkten, diesen Leuten habt ihr euere ‚Heldengräber‘ zu verdanken. Haltet Gericht mit Ihnen!‘“ Er schlägt die Veröffentlichung eines „L i t e r a r i s c h e (n) V e r b r e c h e r a l b u m (s)“ [im Text fett gedruckt. M. D.] vor (Aufruf aus der Kaverne, in: Ver!, Jg.3, Nov. 1918, S.361 f.). In den positiven ästhetischen und ideologischen Orientierungen ist die Diskrepanz der Erklärungen allerdings enorm. Für A.P. Gütersloh etwa steht im Mittelpunkt der Kunst und als Ethos des Künstlers die Radikalität seines Andersseins beruhend „a u f d e r f a n a t i s c h e n K a m e r a d s c h a f t d e s D i s p a r a t e n.“ Die Künstler sind die „genialen Schauspieler von Möglichkeiten“, die „Apostaten der Gesellschaft“; der expressionistische Künstler ist ihm „der Nichtrepräsentant, der Unmittelbare, der Nichtsichmischende.“ Es geht in der neuen Kunst um das „pure Individuum.“ Form als Gegenstand künstlerischer Kritik wird ganz und gar, so Gütersloh, ein „sittliches Phänomen.“ (Albert Paris Gütersloh, Deutung des Expressionismus, in: E. Fischer / W. Haefs, a.a.O., S.364 f.). Gegenüber dieser radikalen Exklusivität und einigermaßen abstrakten Moralität der Kunst und des Künstlers tritt in Karl Kocmatas Pamphlet über die „literarischen Zustände in Österreich“ gerade ein absolutes Verdikt über diese böse Tradition des künstlerischen Solipsismus in Wien. Peter Rosegger ist ihm „zehnmal lieber als Dichter vom Schlage der Hugo von Hofmannsthal und Felix Salten.“ Die „tiefgründige Revolution in Kunst und Leben“ hat als Ziel die Schaffung einer Literatur, die „der V o l k s b i l d u n g zu dienen“ habe und nicht die „Schnoddrigheit“ dessen braucht, „der nur b l o ß u n t e r h a l t e n w i l l,“ so Karl K. Kocmata (1917, S.30/31). Im Kreis um Karl Kocmata und die Zeitschrift „Ver!“ wurden im übrigen lebensreformerische Ideen vielfältiger Art vertreten, es wurde Ausschau gehalten nach einem „Führer“, der die künstlerische Jugend Österreichs leiten könnte.

(Zu Kocmata vgl. Thomas Reinecke, Karl F. Kocmata und der Ver! - Kreis, in: K. Amann / A. Wallas, a.a.O., S.91-110). Es gab ferner einen demonstrativen Immoralismus, wie ihn etwa Hans Flesch von Brunningen propagierte, der mit Faszination nach Berlin blickte („Höllenpfuhl und Paradies in einem“) und Wien nur voll von „samtiger Brunst und Pracht“ sah. (Vgl. Hans Flesch von Brunningen, Die ‚Aktion‘ in Wien, in: P. Raabe 1965, S.134 ff.). Er gab den „Eros“, eine

„Zeitschrift für erotische Kunst“ heraus. Man sieht, wie weit die Spanne der revolutionären Ziele in Österreich bei denen reichte, die expressionistischen Kunstvorstellungen nahe standen. Übereinstimmung herrschte freilich in der Attacke auf die entfremdete bürgerliche Welt und ihre Kunstpflege. Daraus leitete sich die vielseitig deutbare Forderung ab, Kunst müsse dem „Leben“ dienen, dem „ganzen Menschen.“ Ihm, so Oskar Maurus Fontana in seinen Erinnerungen an den „Expressionismus in Wien“, entsprach ja auch die Aufhebung der Isolierung der Künste; Kokoschka als ein charakteristisches Beispiel dafür. „Der ganze Mensch brannte, verbrannte im heiligen Feuer einer neuen Werdung.“ (O.M. Fontana, Der Expressionismus in Wien. Erinnerungen, in: Imprimatur N. F., Bd.3, 1962, S.207). 1918, als über die Katastrophen des Krieges und seine einschneidenden Folgen gerade für die österreichische Monarchie Bilanz gezogen werden konnte, bot ausreichend Anlass für diese dramatischen Appelle. Zunächst auch für eine Abrechnung. Und sie galt vor allem jenen älteren, etablierten Autoren, deren Humanismus sich im Hinblick auf ihre vielfältigen schriftstellerischen Dienste im Kriegspressequartier nach 1918 gründlich blamiert sah. Die Spitze dieser Attacken von Seiten der jungen, um ihre Anerkennung auch nach Kriegsende noch immer vergeblich ringenden Dichter war Fritz Karpfens „Literarisches Verbrecheralbum.“ (Fritz Karpfen, Literarisches Verbrecheralbum, Wien 1918). „Sie müssen verflucht wie Kain, ruhelos wie Ahasver, bis ans Ende ihrer Tage gehen“, fordert er im Vorwort. „G e r i c h t, G e r e c h t i g k e i t – n i c h t R a c h e“ soll über jene „Hyänen“ kommen, „die mit Tinte und Feder im Blut wüteten.“ Und dann nennt er Namen und Steckbriefe einer außerordentlich heterogenen Reihe von Literaten: Rudolf Hans Bartsch, H. St. Chamberlain, Felix Dörmann, Ottokar Kernstock, Alfons Petzold, Richard Schaukal, Hermann Bahr – und Felix Salten, der unter dem Motto feuilletonisierte: „Wie schön ist der Krieg.“ Nahe lag es hier für manche österreichische Expressionisten über die europäische Zivilisation und ihre gemeinschaftsbildenden Ideale überhaupt Gericht zu halten. O.M. Fontana spricht in der von ihm und Alfons Wallis herausgegebenen Vierteljahreszeitschrift „Das Flugblatt“ von einer Zeit, die „über Europa gleich über einer Latrine in einem zerfetzten blutverschmierten Metzgerkittel hockt“, er wendet sich mit Abscheu gegen „das Sein heutiger Gemeinschaften“, gegen ihr „Parasitäres“, gegen ihre „alles Wirkliche überwuchernde Schmarotzerhaftigkeit.“ Albert Ehrenstein überschreibt ein Gedicht „Stimmen über Barbaropa“ und spricht von Europa als „humane(m) Banditenasyl.“ (Albert Ehrenstein, Den ermordeten Brüdern, Zürich 1919, S.22 u. 32). Eugen Höflich deutet die alte Weissagung Ex oriente lux neu, indem er sich von der bankrotten europäischen Kultur lossagt und „die endgültige Richtung nach dem Asien der Propheten und Juda makabis“ sucht. (Eugen Höflich, Literatur, in: Das Flugblatt, März 1918, Nr.3, S.12). Es muß dennoch festgehalten werden, dass die Gruppe jener Schriftsteller, die sich in Österreich zu der expressionistischen Avantgarde zählten, doch keine so homogene, profilierte und in der literarischen Öffentlichkeit so wirksame Position einnahmen wie in Deutschland. Ihre Wirksamkeit war mehr als in Deutschland eingeschränkt durch andere, konkurrierende Stil- und Ideologietendenzen, und gelegentlich gab es, so E. Fischer und W. Haefs in der Einleitung zu ihrer Expressionismus-Anthologie, „fließende Übergänge“, „spannungsvolle Koexistenz.“ Von den ideologischen und singulären Potenzen, mit denen er konkurrierte und die der Expressionismus in Österreich an Wirksamkeit keineswegs überragte, seien nur etwa die Heimatkunstabewegung genannt, eine vielgestaltige Retrospektive auf die untergegangene Monarchie in der Literatur, weiter etwa der weniger radikale Kreis um Ludwig von Ficker und den „Brenner“, der Trakl entdeckte und der Erfolgsautor Werfel, der, galt er früher zwar als einer der prominentesten Fürsprecher der expressionistischen Kunstauffassung, zum österreichischen Expressionismus später durchaus Distanz hielt.

⁵⁰ Vgl. R.F. Krummel (1974), S.107.

⁵¹ Die Differenz in den künstlerischen und kunstpolitischen Gesinnungen hat Salten aber durchaus nicht gehindert gerade in diesen Jahren sich mit herzlicher Sympathie für Brod auszusprechen (Vgl. Brief Saltens vom 15.12.1916 an einen unbekannten Adressaten. CZA. Schwadron Coll.).

⁵² FS, Fritz von Unruh, in: Schauen und Spielen I, a.a.O., S.263. Vgl. auch im gleichen Band FS, Fritz von Unruh/Offiziere, S.255 ff.

⁵³ FS zum 60.Geb., in: Jahrbuch des P. Zolnay - Verlags 1930, Berlin, S.108.

⁵⁴ Gunter Martens, Vitalismus und Expressionismus, Berlin – Köln – Mainz 1971.

Zur Vielfalt der ideologischen Wurzeln der expressionistischen Kunstgesinnung, die noch in den 20er Jahren bedeutsam nachwirkten vgl. ferner Monika Fick (1993), S.184 ff.. Sie verfolgt v.a. die starke Rezeption der Psychophysik Fechners im Expressionismus und der vitalistischen Biologie.

⁵⁵ Von Zeitgenossen sowohl wie von literaturgeschichtlichen Interpreten wurde der revolutionäre Kultursturz, wie ihn viele Expressionisten proklamierten, so wörtlich durchaus nicht genommen. In deren Verständnis erscheint er in vielen seiner visionären Ideen durchaus konservativer, als Steigerungsform der geschlossenen, schöpferischen Persönlichkeit nach bürgerlichem Verständnis. Vgl. dazu Erich v. Kahler, Die Bedeutung des Expressionismus, in: Wolfgang Rothe (Hg.), Expressionismus als Literatur, Bern u. München 1969. Im gleichen Band: R. Hinton Thomas, Das Ich und die Welt. Expressionismus und Gesellschaft, S.35 f. – Naheliegend ist hier der Hinweis auf die Expressionismus-Debatte, die v.a. in der Moskauer Exilzeitschrift „Das Wort“ geführt wurde. Der expressionistischen Literaturauffassung wurde eine präfaschistische Wirkung attestiert. Bernhard Ziegler (Alfred Kurella) warf ihnen ein Missbrauch der Begriffe „Mensch“ und „Humanismus“ vor; es gäbe keine konkreten Menschen im Expressionismus. Jenen Autoren, unter ihnen auch Lukacs, denen es um eine neue marxistische Realismuskonzeption ging, bemängelten die „richtungslose“ Abstraktion des Expressionismus, die zu keiner begriffenen – marxistisch begriffenen – „Totalität“ der Gesellschaft, nämlich der des kapitalistischen Systems durchdringe. Von deren künstlerischer Gestaltung könne also im Expressionismus keine Rede sein (Vgl. Die Expressionismus-Debatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption. Hg. v. Jochen Schmidt, Frankfurt 1973).

⁵⁶ Als Theaterkritiker hat sich Salten natürlich vor allem mit der dramatischen Dichtung des Expressionismus auseinandergesetzt. In einer charakteristischen Weise zieht er hier die Bühnenstücke Wedekinds denen etwa Sternheims vor. Wedekind hatte Salten schon als Direktor des kurzlebigen „Jung-Wiener Theaters zum lieben Augustin“ Anfang des Jahrhunderts in Wien bekannt gemacht. Und Wedekind, so schreiben E. Fischer und W. Haefs einleitend in ihrem genannten Sammelband, war eines der großen Leitbilder des Expressionismus in Wien. Sternheim gegenüber fordert Salten den „menschlichen Blick“ gegenüber dem des „Monokels“, „menschliche Sprache“ gegenüber einer, die zum „zum Begrifflichen abgemagert, zur Abstraktheit verdorrt“ ist – so in einer Kritik an Sternheims „Der Snob.“ (Diese Sternheim-Kritik wie die folgenden Wedekind-Rezensionen hat Salten aufgenommen in den Sammelband „Schauen und Spielen“, Bd.2. Wien – Leipzig 1921. Sie markieren zu diesem Zeitpunkt veröffentlicht seinen Standpunkt zum expressionistischen Theater).Gegenüber Sternheims intellektueller Satire feiert Salten Wedekinds „überwältigende(n) Humor.“ Als Kritik an Sternheim kehrt Salten eine soziale Sympathie für die „kleinen Leute“ hervor, die zu Saltens früher Parteinahme für die Gesinnung der Naturalisten – und insbesondere für Hauptmanns „Weber“ – ebenso gut passte wie zu den ethischen Bekenntnissen der Expressionisten. Sternheim, selber ein Snob, behandle die kleinen Leute verächtlich. Erkennbar wird hier erneut die politisch-weltanschauliche Mehrdeutigkeit der Lebenskult-Ideologie. Sie weiß sich auch in ihren kulturkritischen Motivationen – auch in der agitatorischen Diktion von Saltens Sprache – durchaus eines Sinnes mit der expressionistischen Revolte: Salten kritisiert die Zeit vor 1914 als hedonistisch und lebensabgewandt, als rückschrittlich und entwicklungsfeindlich.

Diese Kultur sei im Kriege, so Salten, blutüberströmt zusammengebrochen; Kritik daran also, Kritik aber eben auch an dem, was ihm am Expressionismus intellektualistisch-lebensfeindlich erschien. (FS, Schauen u. Spielen II, S.68). Wedekind dagegen, so Salten bei einer Rede zu dessen Tod, kam „nicht von der Kunst“ her, „er kam von denen, die zu elend sind, im Daseinskampf zu atemlos gehetzt, zu sehr vom Fieber ihrer Entbehrungen geschüttelt, als daß sie das Vorhandensein der Kunst überhaupt bemerken könnten.“ Und in einer Rezension des „Marquis von Keith“ heißt es: „Frank Wedekind gefällt mir vor allem deshalb so sehr, weil er das Leben wie das Schaffen so gar nicht ‚literarisch‘ nimmt.“ Was gegen ihn eingewendet würde sei

„die hochmütige Pedanterie des Metiers.“ (FS, Schauen u. Spielen I, S.216). In ähnlicher Weise hat Salten auch Strindbergs Dramatik rezipiert – und mythologisiert. In ihr sei etwas vom „Urmenschen der biblischen Propheten und Kämpfer“; weit mehr sei Strindberg als ein „Dichter“, in ihm wirke „die Triebkraft eines Urwesens.“ (FS, Schauen u. Spielen I, S.328 f.). Der Rezeptivität einer Weltanschauung, die sich an den eigenen logos des „Lebens“ hält, vital und stets sich erneuernd, scheint kaum Grenzen gesetzt. Immer vor allem tritt sie aus diesen Voraussetzungen heraus auf die Seite des Neuen, weil in ihr etwas „Urmenschliches“, etwas wesenhaft Lebendiges zutage träte. Aus der Berufung auf das „Leben“ erklärt sich, ideologisch zumindest, auch die soziale „Tendenz“, gegen dessen kulturelle Reduktion.

In ähnlicher Form hat der alte und bewährte Promotor alles Neuen Hermann Bahr den Expressionismus begrüßt, ohne allerdings jene krude Agitation für das „Leben“ in den Vordergrund zu stellen. „Freunde, das Wetter schlägt um“, lässt er seine Leser in seinem Expressionismus-Buch von 1920 wissen. Die Mahnung ist dringlich, denn er begänne sich, so Bahr, für die Freunde, ehemals selber Avantgarde und jetzt so ungerecht gegen den Expressionismus, zu schämen. „Ich aber will jung bleiben, wenigstens darin, daß ich noch immer nicht glauben kann, die Welt müsse plötzlich stillstehen.“ Er sieht den Impressionismus als Höhepunkt und Abschluss einer bürgerlichen Kunstperiode. Der Expressionismus sei nicht auf Werke gerichtet, sondern „er will den Menschen wieder zurechtstellen.“ (Hermann Bahr, Expressionismus, München 1920, S.7/28 u. 114. Vgl. dazu Donald G. Daviau, H. Bahr und der Expressionismus, in: K. Amann/A. Wallas (1994), S.396-416.

⁵⁷ Kurt Pinthus, Zur jüngsten Dichtung, Zit. P. Raabe (1965 a), S.70 ff. (Erstdruck in den „Weißen Blättern“, Jg. 2, 1915, S.1502 ff.).

⁵⁸ FS an S. Zweig vom 10.2.1925. State University of New York. College at Fredonia. Reed Library. (S. Zweig Collection).

⁵⁹ Vgl. M. Berkowitz (1993), S.189.

⁶⁰ Gert Mattenklott, Mythologie Messianismus Macht, in: Messianismus zwischen Mythos und Macht. Hg. v. E. Goodman-Thau u. W. Schmied-Kowarzik, Berlin 1994, S.179.

⁶¹ Vgl. Marthe Robert (1975), S.45 f.

7.4. Der „Gefährlichkeitspunkt“: Jüdische Stellungnahmen als Literat und als Literaturkritiker

Die Ereignisse des Jahres 1918 konfrontierten einen Literaten und gerade auch einen prominenten Journalisten in Österreich mit schwer zu überschauenden Problemen. Wie sich Felix Salten dazu verhielt, dazu finden sich v.a. in den Tagebüchern Schnitzlers einige Hinweise (vgl. auch 5.1.). Schon im Sommer 1917 sah der auch in den militärischen Entwicklungen wohl gut informierte Journalist die Lage als hoffnungslos an. Auch die politische Situation in Wien schien Salten dramatisch zugespitzt. Er sah, so Schnitzler am 6.7.1917 im Tagebuch, die Revolution im kommenden Winter bevorstehen. Salten hielt sich bereit und er war, das bestätigt er Schnitzler nachdrücklich, gerade jetzt in den Wirren der Niederlage ein gefragter Mann. Kaiser Karl habe ihn konsultieren lassen, wie seiner Popularität aufzuhelfen sei („halb Poseur, halb Posa“, so Schnitzler), Regierungsmitglieder suchten das Gespräch mit ihm, eine Reihe von Orden indes habe er, Salten, abgelehnt (Schnitzler im Tagebuch am 11.6. u. 22.6.1918). Politisch waren die Entwicklungen schwer kalkulierbar, auch für Salten, der es an originellen und dezidierten Meinungsäußerungen Schnitzlers gegenüber dennoch nicht fehlen ließ. Anfang 1919 erschien ihm ein „gemäßigter Bolschewismus“ in Österreich durchaus als eine Verheißung (auch eine Affinität von Zionismus und Bolschewismus schien ihm diskutabel), am 27.11. desselben Jahres aber notiert Schnitzler: „S. jetzt antirevolutionär – fast reactionär.“ Und wenig später (am 10.12.1919 in Schnitzlers Tagebuch) äußert sich Salten radikal: „Salten, der die ganze Regierung (Renner, Seitz, Bauer etc.) ‚an die Wand stellen möchte‘.“ – Schnitzler ist als Zeuge ist sicher glaubwürdig, nicht in Frage steht freilich auch die „Tendenz“ in seinem Verhältnis zu Salten (vgl. 2.2.2. und 5.1.), die stets wieder dessen „Halbwahrheit“ hervorhebt. Die Unsicherheit des politischen Urteilsvermögens in der historischen Situation von 1918 ist bei Literaten und Intellektuellen immer wieder festgestellt worden, charakteristisch erscheint bei Salten auch nach diesen Mitteilungen ein spontaner, gleichsam wertfreier Radikalismus der Positionen, der sich mit praktischen persönlichen Rückversicherungen und zukunftsgerichteten Kalkulationen aber gut vertrug.

Das „Fremden-Blatt“ stellte 1919 sein Erscheinen ein, und Salten wird in den 20er Jahren (vgl. dazu auch die letzten Abschnitte von 5.1.) schließlich das, was er seiner Meinung schon lange vorher verdiente, Mitglied nämlich des ersten österreichischen Blattes, jetzt freilich in der Hauptstadt einer kleinen Republik. Er wird Sonntagsfeuilletonist der „Neuen Freien Presse“, ab 1933 ihr Burgtheaterreferent. Daneben hat er in noch wesentlich größerem Umfang als vorher in anderen österreichischen und deutschen Blättern publiziert. Er hat einen Höhepunkt seines erstrebten Wirkens erreicht, mit gesellschaftlichem Prestige auch deshalb, weil er von 1927 bis 1934 als Präsident des PEN-Clubs in Österreich amtiert und in dieser Funktion auch den PEN-Club-Kongress 1929 in Wien mitgestaltet. Vielfach wird anerkannt, und gelegentlich auch bespöttelt, dass er es sich gefallen ließ, bei offiziellen Anlässen mit repräsentativem Glanz zu amtieren. Der 60.Geburtstag wird Anlass zu großer Würdigungs- und Gratulationscour. Das Jahrbuch des Paul Zsolnay - Verlags 1930 versammelt eine Anzahl ehrender Artikel u.a. von Hofmannsthal, Schnitzler, Beer-Hofmann, Freud, Hauptmann, Galsworthy, Thomas und Heinrich Mann. Schnitzler fasst eigene Bedenken und die anderer nicht verschweigend die Kurve von Saltens literarischer Wirksamkeit über vier Jahrzehnte so zusammen:

„Welche Genugtuung muß es für Sie sein, wenn Sie heute, an der Schwelle Ihrer dritten Jugend, in diesem Land der Mißgunst und der Vorbehalte sich sagen dürfen, daß ihre reiche, vielfältige und in jedem Augenblick lebendige Begabung gegen manches nicht immer unabsichtlich Mißverstehen sich von Jahr zu Jahr in stets höherem Maße durchzusetzen vermocht hat.“¹

Am 14.März 1930 beschließt der Wiener Gemeinderat Salten den Ehrentitel „Bürger der Stadt Wien“ zu verleihen. Anerkennung dafür, so heißt es in der Verleihungsurkunde, dass Salten in besonderer Weise dazu beigetragen habe, der „Stadt Wien auch in schwerer Zeit ihren Ruf als Zentrum deutscher Literatur“ zu erhalten. Die österreichische Staatsbürgerschaft hatte er 1919 durch Option erhalten. Noch mit Sechzig war Salten offenbar in bester körperlicher und geistiger Verfassung. Ins Tagebuch notiert er:

„Man spricht von der Schwelle des Greisenalters. Ueberholt und lächerlich! Ich bin gar nicht verbraucht, ich spiele Tennis, habe im Lauf dieses Jahres ein Dutzend Hochtouren gemacht, schwimme wie ein Fisch und junge hübsche Mädchen gefallen mir besser denn je . . . Ich bin ein leidenschaftlicher Amateur dieser schönen Welt. Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein.“²

Die folgenden beiden Abschnitte betrachten Stellungnahmen Saltens zu jüdischen Fragen in den 20er Jahren etwa bis zur Einrichtung des Ständestaats. Die Ausführungen werden gruppiert in zwei Handlungsbereiche, um die jeweils unterschiedlichen situativen und institutionellen Bedingungen, die in ihnen gelten, in ihrem Einfluss auf die Äußerungen Saltens besser einschätzen können.

Saltens 1928 im P. Zsolnay - Verlag veröffentlichter Roman „Simson“ hat den Untertitel „Das Schicksal eines Erwählten.“³ Er ist mit einem Motto des Eremiten vom Berge Amiata versehen:

„Wenn ihr die Bibel lest und haltet euch an die Buchstaben, so werdet ihr in die Irre geraten. Ihr müsset euch an die Menschen halten und an den Schimmer, den ihre Seelen verbreiten.“

Der Roman variiert die Simsongeschichte aus dem Richterbuch des Alten Testaments. Er setzt ein mit der Verwüstung der Felder der Philister durch Simson, weil diese seine Frau verführt hatten und sie schließlich einem anderen gaben. Delila, ein junges Mädchen aus dem Stamm der Philister, begegnet ihm nach dieser Tat, stellt ihn zur Rede, schlägt sich dann aber ganz auf Simsons Seite und wendet sich gegen ihr Volk. Zuhause wird Simson von seinem eigenen, mutlos unter der Knechtschaft der Philister lebenden Volk angeklagt, insbesondere von seinem Vater Manoah, dass er den Zorn der Herren über das jüdische Volk gebracht habe. Nur die Mutter, die lange Zeit Kinderlose, der von einem Engel einst die Geburt eines Sohnes, eines Erwählten Gottes, geweissagt worden war, hält stolz zu ihrem Sohn. Simsons übermenschliche Kraft besteht jede Auseinandersetzung mit den Philistern siegreich, keine ihrer tückischen Pläne, ihn zu überwinden, hat Erfolg. Simson geht furchtlos ein und aus in der Stadt der Philister, zumeist um sich ihrer Frauen zu bedienen. Es entsteht schließlich unter ihnen der Plan, den Unbezwinglichen durch Frauenlist gefangen zu

nehmen. Waren Simson bislang alle Frauen der Philister nur verfügbare Objekte seiner Begierde, Rache auch dafür, dass ihm dieses Volk seine frühere Frau entführte, so trifft er in dem jungen stolzen Mädchen Delila schließlich jemand, die diese wahllosen und belanglosen Verhältnisse zu den Philisterfrauen beendet. Simson ist wieder in der Lage, eine Frau ganz zu lieben, Delila ist ihrem Volk und dessen Götzenglauben vollkommen entfremdet und will mit Simson in dessen Land ziehen und den hebräischen Glauben an den unsichtbaren Gott annehmen. Wie zur Versicherung ihres tiefen Vertrauens zueinander entlockt sie schließlich, von ihrer Schwester verführt, Simson das göttliche Geheimnis seiner unwiderstehlichen Gewalt. Es sind seine Haare, die, gemäß der göttlichen Bedingung, kein Schermesser berühren durfte. Im Schlafe wird er seiner Haare beraubt, nachdem Kadita, die Schwester Delilas, unbeabsichtigt davon erfuhr. Simsons Kraft ist gelähmt, er wird gefangengenommen, in Ketten gelegt, geblendet. Der Respekt vor ihm unter den Philistern, insbesondere bei der Fürstin Ganna, ist trotz seiner jämmerlichen Existenz immer noch groß. Während seiner erniedrigenden Gefangenschaft wird er, stets von der ihn treu begleitenden Delila umgeben, zu einem Fest der Philister geführt, um dort seine vielgerühmte Gesangkunst unter Beweis zu stellen, zur Belustigung seiner Feinde. Man hat zu diesem Schauspiel seine Eltern herbeigeholt. Deren Gegenwart erträgt der verstümmelte Simson nicht. Der Schmerz spannt seine Kräfte noch mal zum äußersten. Vom Druck seiner Arme zerbersten die Säulen der Festhalle, sie stürzt ein und begräbt unter sich alles feiernde Volk und auch die beiden Liebenden.

Es ist ein Stoff und es sind Gestalten aus der Judenbibel, die Salten sich hier vornimmt, und doch sind es Konstellationen und Figuren von einer Charakteristik, wie man sie ähnlich schon in der Reihe von Renaissance-Novellen aus den Jahren nach 1900 bei Salten antraf.⁴ Simson, der „wilde Junge“, der Kraftmensch, die Ausnahmeexistenz als Mensch überhaupt und gerade auch innerhalb seines ermüdeten und resignierten Volkes. Er ist eine Figur von einer Ungebärdigkeit und ungestümen Willenskraft, wie sie in ähnlichen Umrissen Saltens weltanschaulicher und künstlerischer Vorstellungskraft schon mehrfach entsprungen war. Die überdeutlichen lasziven Anspielungen und erotischen Verwicklungen, hier von morgenländischen Phantasien angeregt, gehörten auch früher schon in das Kraftfeld vitaler Menschen und zu deren unwidersprechbaren und legitimen Willensäußerungen; in die Szenerie dekadent - antidekadenter fin de siècle - Träume. Und auch die Vielzahl kunstgewerblicher Pathosformeln waren schon früher erprobt und schienen Salten noch 1928 unverbraucht und gut verwendbar. Am Ende freilich scheitert das Leben des Kraftmenschen Simson, und die Reue, die Demut und die Bitte um Erbarmen ist sowohl an die Eltern gerichtet wie an den allmächtigen Gott.

„Gewiß . . . ich kann alles in Stücke schlagen, was mich hier gefangenhält . . . ich kann frei sein! Gewiß! Bin ich dann frei? Wirklich frei? Bloße Kraft . . . Geliebte . . . ist blind . . . wie ich blind bin . . .’ Er ließ sie los, hob das Haupt und legte die Hand an seine Stirne: ‚Von mir ist der Geist gewichen, wenn er mich je wahrhaft erfüllt hat . . . ich muß warten . . . ich, der ich nie auf die rechte Stunde gewartet habe . . .!’ Er stand auf und breitete die Arme: ‚Allmächtiger . . . erbarme dich meiner . . . ich will still sein und warten!’“ (S.211/212).

Wie ein pathetischer Widerruf aus dem Geist jüdischen Frömmigkeit, aus dem Geist des zur göttlichen wie zur väterlichen Autorität Bekehrten erscheint diese Selbstkritik des vitalen Kraftmenschen. Sie artikuliert sich am Ende als reuige Rückkehr und als Bekenntnis zur „Vernünftigkeit“ väterlicher Mahnung, zu dessen orthodoxer Haltung geduldigen Wartens. In dieser Wendung ist nun doch eine Botschaft, etwas

aufgesetzt und deklamatorisch, mit ausgesprochen, die in dem Roman, der nur ein Schicksal schildern wollte, nicht vorausszusehen war.

Deutlich war am Beginn die Überlegenheit Simsons, seines mannhaften Aufbäumens gegenüber Unterdrückung und Knechtschaft im Verhältnis zu der Kläglichkeit Manoahs und seiner Stammesgenossen.

„Wir wollen nicht kämpfen! schrillte Nastali.

„Geh heim in deine Hütte, Armseliger . . .“ warf ihm Simson verächtlich zu.

Der stämmige Ruben widersprach: „Wir können nicht. Sie sind bewaffnet. Sie sind geübt zu fechten.. Unsere Waffen zerfrißt der Rost. Wozu kämpfen?“

„Wozu?“ entgegnete Simson und seine Stimme schwoll mehr und mehr vor Erregung. „Wozu? Um frei zu werden! Um das Land wieder zu gewinnen, das unser ist. Brüder! Reinigt eure Waffen vom Rost am Leib der Feinde! Brüder, reinigt eure Seelen von Schande durch Sieg! Der Herr ist mit euch! Heraus aus der Knechtschaft!“

„Wir sind immer nur Knechte gewesen!“ sagte Nastali. „In Mizrajim und hier!“ Er pffte die Worte heraus. „Wir sind keine Krieger! Wir sind friedliche Hirten.“ Er gestikulierte leidenschaftlich.

Simson ballte die Faust gegen ihn, und Nastali flüchtete in die Menge. „Dieser Erbärmliche“, sprach Simson, „gegen mich zu streiten . . . das wagt er . . . weil ich sein Bruder bin . . . nur deshalb! Hört ihn nicht! Denkt an Moses! Nie haben wir Unterdrückung ertragen . . . nie . . . nie!“ (S.33/34)

Simson, in dem schrankenlosen Selbstbewusstsein des Erwählten und in leidenschaftlicher moralischer Empörung, scheitert am Ende, verstrickt in die Leidenschaft persönlicher Kränkung und in die einer neuen Liebe. Aus diesem Verhältnis entsteht das Erzählmoment des Romans. Was er an Konstellation jüdischer Fragen und Problemstellungen enthält, lässt sich beziehen auf einen Beitrag, den Salten wenige Jahre später in einem „Diskussionsbuch“ zur Judenfrage veröffentlichte. Es ist später noch einmal darauf zurückzukommen. „Moses und David“ ist der Beitrag überschrieben, und in dem Mosaischen und dem Davidischen sieht Salten zwei grundlegende und stets wiederkehrende Elemente des Judentums; das mosaische als das gegen Pharaon und gegen alle Knechtschaft aufbegehrende und das Davidische als der im Judentum immer gegenwärtige „leidenschaftliche Trieb zum Konservatismus.“ Unter dem Aspekt jüdischer Weltdeutung entsteht aus dieser Konfrontation des aufbegehrenden Kraftjudentums mit der konservativ mäßigenden Haltung des unkriegerischen Hirtenvolks das romanhafte Spannungselement. Es bleibt bis zum Schluss als Riss, der durch die Familie Simsons hindurchgeht, unaufgelöst.

„Manoah und die Mutter waren eben an das Stadttor gelangt, als das knirschende, knatternde Getöse des Zusammenbruches die Luft erschütterte und die Staubwolke aufwirbelte, die den Himmel verfinsterte.

Die Bewaffneten liefen entsetzt davon, der Unglücksstätte zu.

Manoah zerriß sein Kleid, rauft sich das Haar und jammerte: „Mein Sohn! Mein Sohn!“

Ruhig, mit geschlossenen Augen stand die Mutter: „Du Gott . . .“, sprach sie inbrünstig, „ich verzeihe dir . . . ich preise dich wieder . . . du bist ein Befreier aus der Knechtschaft . . . du wunderbarer . . . rebellischer Gott!“

Sie löste den Strick vom Hals, schleuderte ihn weit von sich, kehrte um und schritt heimwärts“ (S.223).

Den revoltierenden Geist der Vitalität, den Salten in früheren Jahren bedenkenloser propagierte, sieht er jetzt offenbar skeptischer. Anerkennung findet jetzt, will man den Roman auf Fragen jüdischer Existenz beziehen, das „davidische“ Element, freilich keineswegs, das demonstriert die Haltung der Mutter und daran erinnert auch das Motto⁵, als ein Bekenntnis zu einem konservativen Element jüdischer Religionslehre als Buchstabenlehre, sondern als „Schimmer“ (Saltens) einer jüdischen Romangestalt, deren heftiges, gewaltsames Agieren nicht zum Ziel führt; als Treue des jüdischen Volkes zu seinem Gott, der ein rebellischer Gott war und ist. Auch dieses Volk ist freilich, so die rehabilitierende Erklärung der jüdischen Frau am Ende, kein Volk von einfach nur Gläubigen, von Vasallen, sondern es hadert mit seinem Gott und es kann ihm auch verzeihen. Simson, der jüdische Kraftmensch und Rebell, scheitert romanhaft – „filmhaft“, so wurde von einer Reihe von Rezensenten empfunden – tragisch. Seine genuine jüdische Identität, sein jüdischer Avantgardismus aber retten die Worte der Mutter am Ende. Auf dem Hintergrund des Reiseberichts gelesen erscheint die attraktive Tragik der Romanfigur Simson wie die Kehrseite jener Kritik, die schon der Reisebericht an der resignativen Schlappeheit des jüdischen Volkes übte.

In der zeitgenössischen Kritik hat Saltens „Simson“ nur eingeschränkte Zustimmung erfahren. Ein Bekenntnis zum jüdischen Volk oder zur jüdischen Religion hat kaum einer der Rezensenten überzeugend darin gelesen. Saltens Simson, so Harald Theile 1929 im „Eckart“, sei eher ein moderner Siegfried, und zwar der „des Nibelungen - F i l m s“, und wie dieser „auch nebenbei ‚fromm‘.“ Die Andeutungen israelitischer Religion blieben peripher, im Mittelpunkt, so der Rezensent, aber stehe die Erotik: „Deretwegen ist das Buch geschrieben.“⁶ Auch Theodor Kappstein sieht in der alttestamentarischen Handlung nur eine blasse Allegorie, völlig von „durchscheinender Gegenwart“ überblendet; Gegenwart vor allem in der Gestalt eines „erotische(n) Tonfilmstück(s)“ in der Liebe zwischen Simson und Delila. In der Gestalt Simsons – „der Kraftkerl“, „der Naturbursch, gegen die Kulturmenschen, die Israeliten“ – sei von Salten ferner die „Plastik des Genies“ entworfen.⁷

In einer ganz anderen, nicht aktivierenden Form, sondern als Objekt gleichsam steht Salten anlässlich seines 1929 erschienenen Romans „Fünfzehn Hasen“ im Mittelpunkt jüdischer Thematik und – freilich eher persönlich isolierter – Kontroverse. Karl Kraus schreibt darüber in der „Fackel“ (31, 1929, S.45 ff) eine Glosse unter dem Titel „Jüdelnde Hasen.“ Die Tiere in dem Roman, so Kraus, sprechen, wie ihr Verfasser spricht, sie „jüdeln“.⁸

Widar Lehnemann (1991 in der erwähnten Festschrift für Helmut Arntzen) hat im Anschluss an diese Kraus-Kritik die Möglichkeit einer „interpretatio judaica“ des Romantextes von Salten mit einer Reihe von Hinweisen nachzuweisen versucht. Seine Hinweise beziehen sich auf semantische, vor allem aber auf syntaktische Eigenheiten, die aus dem Hebräischen und Jiddischen stammen, jedoch auch auf inhaltliche Momente in den Dialogen des Hasen-Romans, in denen Lehnemann Referenzen zur Exil-Psychologie der Juden zum Ausdruck kommen sieht.

Innerhalb der Fragestellung der vorliegenden Studie ist in Bezug auf die Kraus-Kritik Saltens und ihre Behandlung in dem Aufsatz Lehnemanns vor allem auf folgende

Gesichtspunkte einzugehen: Zum einen kennzeichnet Kraus` satirische Kritik ein gesellschaftliches Klima, von einflussreichen Intellektuellen und Publizisten wie Kraus selber wesentlich mitbestimmt, gegenüber dem sich Stellungnahmen von Juden, inhaltlich oder sprachlich als solche kenntlich, zu behaupten hatten. Zum zweiten ist zu fragen, welche Art jüdischer Stellungnahme Saltens Roman tatsächlich enthält. Hier ist an Kraus` kritischer Sensibilität immerhin anzuknüpfen. Sie macht auf Substanzen in dieser inhaltlichen Richtung, die Lehnemanns Aufsatz selbständig entfaltet, aufmerksam. Kraus ging es aber zunächst nur um einen sprachlichen Befund, den er kritisch glossierend „jüdeln“ nennt. Dieser Befund war dem jüdischen Zeitgenossen und genialen Sprachkritiker um 1930 gleichsam spontan gewiss. Der nachgeborene Interpret bedarf zu dessen Ermittlung einer Reihe historischer Wörterbücher und Konjunktive.

Zeitgenossen, auch jüdischen wie Schnitzler etwa, war, das ergibt jedenfalls eine Vielzahl von Bemerkungen, zweifellos klar, was typisch jüdisch war an Erscheinung oder Verhaltensweise eines Menschen. Von antisemitischer Denunziation haben sie sich aber weitgehend ferngehalten in solchen Feststellungen. Der Begriff „Jüdeln“ indes gehört in den Bereich dieser feindseligen sprachlichen Markierung. In unüberhörbarer Vielfalt taucht er in den entsprechenden Traktaten auf, die in 2.2.1. und 7.2. vor allem erwähnt worden sind. Auch W. Lehnemann übernimmt ihn ohne Anführungszeichen. Die Feststellung des typisch Jüdischen überschreitet in ihrer Distanznahme die in sich schon karikierende Begriffsbildung „Jüdeln“. Die Geschichte der Judenkritik und des Judenhasses ist in dem Begriff präsent. Schon das Grimmsche Wörterbuch hebt hervor, dass es sich bei „Jüdelei“ nicht nur um sprachliche Merkmale handele, die sich auf Juden beziehen, sondern ebenso auf deren Verhalten und Tätigkeit: „nimium lucri studium, nimium affectare pretium.“ Daniel Sanders Wörterbuch der deutschen Sprache von 1870 bestätigt den pejorativen Gebrauch des Wortes in dieser mehrfachen Hinsicht. Bei „jüdeln“ wird u.a. auch an jüdisches Feilschen, Geizen, an jüdischen Geruch gedacht. Trübners Deutsches Wörterbuch schließlich rekapituliert die Begriffsgeschichte und sieht seine Zeit (1943 erschienen) als „Erbe“. Schon Luther sprach mit Abscheu von „judezen“ oder „jüdezen“. Dies „Erbe“ also ist „u n s e r [Hervorheb. v. Verf.] j ü d e l n.“⁹

Der antisemitische Zeitgeist, nach 1918 sprunghaft entwickelt (vgl. 7.2.), hat dem Juden Kraus eine Sonderstellung zugebilligt und sich mit großer Anerkennung vielfach auf ihn berufen. In der Tradition vor allem der zionismuskritischen Äußerungen von Kraus soll die satirische Konfrontation von Judentum und Hasengeschichte – zugespitzt in der Überschrift – den allenthalben bekannten Zionismus des Autors Salten gerade darin desavouieren, weil er genauso demonstrativ und literarisch betriebsam der deutschümlichen Leidenschaft für das „Waldesweben“ und das „Weidwerk“ [sic!] frönt. Auch den Hinweis auf den Mutzenbacher - Autor versagt sich Kraus` Travestier-Lust hier nicht.

Nicht zu bemängeln ist sicher Widar Lehnemanns sprachkritischer Versuch die These von Kraus zu untermauern. Auf deren proskriptive Tendenz freilich geht er nicht ein. Nicht in Frage zu stellen ist sicher auch, dass an Saltens „Sprachbewußtsein“ hier (und vielfach) Zweifel erlaubt sind. Bezweifelt werden müssen allerdings einige Voraussetzungen, die Lehnemanns Feststellungen der „Jüdelei“ in Saltens Romansprache implizieren: Salten konnte weder Hebräisch noch Jiddisch; das Salten „die Tradition der Hasenklagen“ in der jiddischen Literatur kannte („ist für Saltens Roman also vorauszusetzen“, heißt es undeutlich), ist keineswegs wahrscheinlich. Noch unwahrscheinlicher freilich für den gänzlich unjüdisch Erzogenen ist seine Kenntnis der Unterrichtspraxis in Lernhaus oder Talmudschule, wo die sog. „Debatten der Jünglinge und Männer“ in Jiddisch geführt wurden („könnte ihr Vorbild . . . haben“, so Lehnemann).

Dass Saltens Roman und viele andere seiner Tiergeschichten dagegen inhaltlich und bis in einzelne Formulierungen dem auch im Jungwiener Kreis populären „Brehms Tierleben“ viel verdankt, so Lehnemann seine These einschränkend (ebd., S.462 f.), steht außer Frage.

Lehnemanns Untersuchung unterscheidet zwischen „jüdischen und jüdelnden Elementen“ in Saltens Roman. Für beide Aspekte gibt Lehnemann nur wenig Texthinweise. Er bezieht sich, was die sprachliche Gestalt des Romans betrifft, dabei vor allem auf einen Dialog zwischen Iwner und Hops auf etwa drei Seiten in der Mitte des knapp 200 Seiten umfassenden Werks.¹⁰ Soweit diese eingehendere Analyse überhaupt „jüdelnde“ Merkmale, also Beziehungen zu Sprachregeln des Hebräischen (oder Jiddischen) zutage bringt, verweist sie insbesondere auf die Neigung Iwners an dieser Stelle, sich parataktischer und elliptischer Satzformen zu bedienen. Lehnemanns Feststellung wird relativiert durch einen immanenten Hinweis des Erzählers zur Situations- und Handlungscharakterisierung am Beginn des Dialogs: Iwner „sprach vor lauter Energie in abgebrochenen Sätzen“ (S.131). Dass die Hasen zudem und überhaupt, so die These von Kraus, der Lehnemann folgt, wie ihr Verfasser sprechen, nämlich „jüdeln“, ist weder in der Glosse von Kraus noch im Kommentar von Lehnemann textkundig erwiesen, wenn nicht jegliches defizitäre, sprachbewusstlose Deutsch, das Kraus so oft Salten peinlich nachwies, als „Jüdelei“ fungiert. Zwei oder drei weitere, ganz vereinzelte sprachliche Wendungen in dem Buch erhellen nicht überzeugend die Möglichkeit einer „interpretatio judaica“ in der Form, als verkörperte die Gesellschaft der Hasen die Gesellschaft der Juden im Exil, so Lehnemann. Derlei versprengte Kurzzitate erscheinen vielmehr tatsächlich als Ausdruck jenes evidenten Mangels an Sprachbewusstsein bei Salten. Es sind in Bezug auf das Judenschicksal meist applizierte Sprachtopoi von biblizistischem Pathos, die der Wirkungsabsicht des Autors einfielen, ohne diese im Handlungs- und Sprachkontext solcher Tiergeschichten wirklich auch zu erzielen. – Was die inhaltliche Kennzeichnung der Hasengesellschaft betrifft, so vermerkt auch hier Lehnemann wenige Formulierungen Saltens, die ihm eine „jüdische Interpretation“ nahe legen. Auch sie wirken freilich implementiert und sie bedürfen auch aus sich heraus gegenüber den Ausführungen Lehnemanns der Korrektur bzw. Klarstellung. Eine Position der Überlegenheit des aufgeklärten Juden gegenüber dem orthodoxen, kann, so Lehnemann, der die Haltung des Autors mit der von Iwner identifiziert, für Salten aus der Kenntnis seiner gesamten Stellungnahmen zu „jüdischen Fragen“ nicht für glaubhaft gehalten werden. Der Vorwurf des Davonlaufens, Entwischens war vielmehr einer, den schon der junge Zionist Salten dem „aufgeklärten“ liberalen Judentum machte. Dass sich Saltens Hasen zudem allesamt im Verlauf des Romangeschehens als „jüdische Kleinbürger im Exil zu erkennen geben und der Erzähler diesen Status bestätigt“ ist eine Feststellung, die in ihrem begrifflichen Definitionsmangel und in der Knappheit der Textbezüge die Möglichkeit einer „jüdischen Interpretation“ sicher weit überdehnt.

Widar Lehnemanns Studie kommt das Verdienst zu, in Anknüpfung an den Hinweis der Krausschen Glosse jüdische Elemente sprachlicher und inhaltlicher Art auch in einer von Saltens Tiergeschichten aufgewiesen zu haben. Auch unter diesem Aspekt (neben anderen) scheint es naheliegend, das Ensemble dieser relativ erfolgreichen Arbeiten Saltens in umfassenden und detaillierten Studien zu betrachten. Als heuristischer Ausgangspunkt dafür könnte dabei die Frage gelten, wie Saltens in den Tiergeschichten artikuliert weltanschauliche Prämissen die „jüdischen Fragen“, ihre Reflexion und ihre Lösungsansätze, beeinflussen. Die vorliegende Arbeit nimmt auf diese thematische Frage wiederholt Bezug und skizziert ihre Ergebnisse im Schlusskapitel.

Was diese weltanschaulichen Prämissen prägt – nur in aller Kürze anzudeuten – ist, so scheint es auch hier, eine stoische Lebensphilosophie, die von strengen Gesetzen und hierarchischen Vollzügen bestimmt ist. Diese Hierarchie der Tiere untereinander und des Menschen, der illegitim, usurpatorisch in diese Welt eintritt, über sie, erscheint in den „Fünfzehn Hasen“ als eine Naturkonstante. Deren Walten wird manchmal in humanen Gefühls- und Ethiknormen einfühlsam ausgemalt, mal als unansprechbar ehern sich vollziehendes Gesetzts geschildert. Diese Überlagerung von passionierter Schilderung und der Darstellung eines der menschlichen Leidenschaft fremden und unzugänglichen Geschehens, in dem – umgekehrte Gesellschaftsutopie – ein jedes Wesen der Erfüllung seiner „Bestimmung“ zustrebt, bildet die Eigenart und das Wirkungselement von Saltens Tier- und Naturschilderungen. Es ist eine Konfrontation von subtiler Empfindsamkeit und demonstrativer impassibilité, die diese Prosa Saltens, exemplarisch hier etwa in der seitenlangen Schilderung des Todeskampfes eines Hasen in der Schlinge, kennzeichnet. Naheliegend ist hier der Verweis auf die autobiographische Reminiszenz Saltens (vgl. 5.1.) als Jugendlicher, wo ihn ein damals unerklärlicher Zwang trieb, immer wieder das pathologische Institut eines Krankenhauses aufzusuchen, um sich dem Anblick der dort lagernden menschlichen Sektionsobjekte auszusetzen. Saltens Lebensphilosophie und ihr leitender Gedanke einer regenerativen Vernichtung erscheint darum als Rationalisierung des Schmerzes. Insofern dieser Vernichtungsprozess dem jeweils Stärkeren dient, ist Saltens Lebensphilosophie, fern aller religiösen, kulturellen und sozialökonomischen Kausalität, ein Appell, ein Imperativ für Juden, natürliche Instinkte – Wille, List, Kampf, immer währende Aufmerksamkeit – aufzubieten, diesen Selektions- und Vernichtungsprozess in einer stets feindseligen Umwelt zu bestehen. Domestikation wird verachtet.

Seine journalistische Tätigkeit als Buchrezensent und Theaterkritiker hat Salten nach 1918 einige Male Gelegenheit geboten, auf jüdische Themen einzugehen. Diese Gelegenheiten waren aufschlussreich auch deshalb, weil es sich hier mehrfach um Werke von seinen Freunden handelte, vor allem von Schnitzler und Beer-Hofmann. Zur Erhellung des Sachverhalts ist hier noch einmal ein Blick zurückzuwerfen auf Schnitzlers „Weg ins Freie“ von 1908 und Saltens Kommentar dazu.¹¹

Im Abschnitt über die zionistische Vortragstätigkeit Saltens (vgl. 5.5.) ist schon darauf hingewiesen worden, wie er über die Fragen und die Problematik jüdischer Identität, die Schnitzlers Roman aufwirft, hinwegplaudert. Es sei, so Salten, ein „wienerischer Roman.“ Zweifellos wäre in der Besprechung eines so tief in aktuelle, wenngleich vielfach verschwiegene Konflikte eingreifenden Romanwerks eine deutlichere Stellungnahme zu erwarten gewesen als eine Freundschaftserklärung an dessen Autor. Über den „Professor Bernhadi“, das andere in jüdischen und antijüdischen Kreisen Anstoß erregende Werk Schnitzlers, ist bereits in dem Abschnitt über Schnitzlers Haltung zur jüdischen Frage gesprochen worden (vgl. 3.1.). In Wien war ihm nach seiner Entstehung 1912 der Zugang zur Bühne verwehrt worden. Die erste Wiener Aufführung fand erst im Dezember 1918 am Deutschen Volkstheater statt. Salten hat diese Aufführung im „Fremdenblatt“ besprochen.¹² Im Vergleich zur Rezension des Romans zehn Jahre vorher äußert er sich deutlicher zum Thema und Problemgehalt des Stücks. Er vermeidet freilich auch hier darauf hinzuweisen, dass ein Thema des Stücks und vor allem das Thema der Diskussion, die es entfachte,

779

Antisemitismus, Judenfeindschaft hieß. Lüge, Neid, Inferiorität seien es vor allem, so Salten, über die in dem Stück Abrechnung gehalten werde und das sich von Akt zu Akt „in eine dichterisch reine Menschlichkeit“ erhebe. Als höchst aktuell betrachtet Salten das Thema des Stücks, das er so konkret nicht benennen will, allerdings nach wie vor.

„Man kann sich eine Zeit vorstellen, in der Schnitzlers Komödie nicht mehr verstanden wird, weil die Zustände, die das Stück behandelt, nicht mehr existieren. Allerdings kann man sich diese Zeit nur sehr schwer und nur mit dem Aufwand einer lebhaften Phantasie vorstellen. Und jedenfalls liegt sie noch in ferner Zukunft.

Einstweilen sind die Zustände, die Schnitzler in seiner Komödie behandelt, und mit denen er abrechnet, noch in üppigster Blüte. Und sie sind so stark, sind für ein freies Menschengemüt so lastend, greifen so brutal und mit einer solchen Kraft der Verwirrung alles Sachlichen, der Vergiftung alles Wichtigen in unser tägliches Leben, daß sie auch einen so abseitigen, unpolitischen Dichter wie Schnitzler zwingen konnten, ein Tendenzstück zu schreiben“.

Das sind Sätze, deren Aussage ziemlich genau das nach 1918 verstörte Assimilationsbewusstsein der Leser des Feuilletons der liberalen Zeitungen trifft. Sie gehen kaum darüber hinaus. Sie betonen die Ernüchterung, die Skepsis, die Ratlosigkeit, finden aber kaum die Bestimmtheit und den Mut, den Skandal („die Zustände“, so heißt es) beim Namen zu nennen, kritische Gegenwehr zu leisten, auf Alternativen hinzuzeigen. Das Defensive und die fast raffiniert umständliche Vermeidungsstrategie solcher Formulierungen findet Ausdruck noch in der beharrlichen Kennzeichnung von Schnitzlers „abseitigen“ und „unpolitischen“ Charakter als Dichter, was den selber, wie schon erwähnt, nicht stets erfreute. – Daneben dann viel Lob Saltens für das Stück, auch für die Aufführung; freier sind die Zeiten jedenfalls darin geworden, dass es mit einem Verbot auf Wiener Bühnen nicht mehr zu rechnen hatte.

Die jüdischen Aspekte von Beer-Hofmanns literarischem Werk sind, darüber ist schon gesprochen worden (vgl. 3.2.), von gänzlich anderem Charakter als bei Schnitzler. Über die Hinweise, die Beer-Hofmanns „Graf von Charolais“ in der Charakteristik einzelner Figuren auf jüdische Fragen gibt, sind in dem Abschnitt über Beer-Hofmann einige Ausführungen gemacht worden. Salten macht in seiner Besprechung der siebzehn Jahre verspätet am Burgtheater erfolgten österreichischen Premiere des Stücks auch hier nur kurze und vorsichtige Andeutungen.¹³

„Ein Ringen mit der Gottheit über uns ist in diesem Werk. Und eine tief aus dem Innersten drängende, eine alttestamentarische Frommheit spricht aus diesem Ringen: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn zuvor . . . Ein Antrieb zum Gutwerden, zum Reinwerden, eine leidenschaftliche Sehnsucht nach Erhebung, nach Milde. Hier regen sich schon jene Wesenselemente, die in der Folge den Dichter von ‚Jaakobs Traum‘ ergeben.“

Im Übrigen äußert Salten viel Zustimmung zu dem inneren und äußeren Glanz des Werkes. „Dieses Stück ist heute noch genau so lebendig wie am ersten Tag.“ Dass das Drama in zwei Dramen zerfällt – das eine von Beer, das andere von Hofmann, so Kerr bei seiner Berliner Uraufführung –, wird konstatiert, aber als fast unvermeidliche Tatsache dargestellt. „Den Dichter trifft hier kein Verschulden. Es liegt am Stoff.“

„Jaakobs Traum“, das Vorspiel zu dem Monumentalwerk Beer-Hofmanns über den König David, ist im April 1919 am Burgtheater uraufgeführt worden. Salten berichtet darüber in einem Korrespondentenbericht für das Berliner Tagblatt.¹⁴ Auch

dem Publikum dieser Zeitung möchte Salten wohl keine längeren Ausführungen über die Intention und den aktuellen gesellschaftlichen und künstlerischen Sinn eines solchen theatralischen Unternehmens, wie es Beer-Hofmann im Auge hatte, zumuten. Immerhin gibt er auch hier einige kurze, vorsichtige Hinweise darauf, die dem Leser des Tagblatts und „Handelszeitung“ nicht unpassend erscheinen mochten.

„Jaakob ist der Ahnherr Davids ist der Anfang und die Verheißung und Davids Gestalt würde der inneren Zusammenhänge entbehren, wenn sie nicht an Jaakob geknüpft wäre. Darüber hinaus ist Jaakob der Beginn eines Schicksals, das durch Jahrtausende mit einer Wirkungskraft andauert, die unbegreiflich und ohnegleichen scheint, eines Schicksals, das bis heute noch seiner letzten Erfüllung harret. Dieses Schicksal wird in Beer-Hofmanns Vorspiel an seinen göttlichen Wurzelstellen angerührt.“

Alles Übrige an Saltens Kritik ist literarische Würdigung des Werks und seiner Aufführung. Man hörte eine Ouvertüre, „in der wundervolle Leitmotive aufklingen, hat die Melodienfülle eines Meisters in Andeutungen kennen gelernt und verlangt nun nach dem Meisterwerk!“ Leise Einwände richten sich allenfalls gegen den ungeheuren Gedankeninhalt, der „wohl zu schwer und gedrängt ist, um von der Bühne her sogleich verstanden und vollständig erschöpft zu werden.“ Salten spricht von der Gefahr, dass hier etwas „ins Rationelle zu zerstäuben droht“; ein Einwand also, so scheint es, gegen das Lehrhafte, Predigthafte der Werkkonzeption im ganzen wie gegen die komprimierte Dialogkunst Beer-Hofmanns („so durchgedacht und durchgearbeitet“), die Saltens Erwartungen an ein theatralisches Geschehen irritiert.

Erkennbar wird aus den gegebenen Beispielen, dass Salten in seinen Kritiken die jüdischen Themen in den Werken seiner Freunde herunterspielt, wo nicht gänzlich ignoriert.¹⁵ Die Besprechungen bleiben sachlich gegenstandsbezogen, weichen aber auch oft aus in ein feuilletonistisches Impromptu. Aus einer Vielzahl persönlicher Mitteilungen weiß man, dass die Werke der Jungwiener Schriftsteller im Freundeskreis freundschaftlich offenherzig und kritisch vor ihrer Veröffentlichung diskutiert wurden. Nicht stets war und blieb der Kreis derselbe, und die Kommunikation war in den Anfangsjahren, also bis Mitte oder Ende der 90er Jahre, weit intensiver. Zwischen Salten und Schnitzler, mit Einschränkungen auch zwischen Salten und Beer-Hofmann, blieb sie über diese Jahre hinaus immer noch eng, persönlich und schriftstellerisch kollegial. Aber auch diese Diskussionen, soviel man aus diesen Mitteilungen erfährt, vermieden persönliche Stellungnahmen und Auseinandersetzungen um die eigenen Positionen zu jüdischen Fragen, eigener jüdischer Identität. Wohl mehr betrafen sie Fragen literarisch - publikatorischer Strategie im Hinblick auf gesellschaftliche Kontroversen wie den Antisemitismus, dessen reale Existenz ja nicht geleugnet werden konnte. So etwa im Fall des „Bernhardi“, wo Vermerke in Schnitzlers Tagebüchern und auch erhaltene Briefe ein sehr genaues Bewusstsein von der aktuellen Präsenz des Problems der Judenfeindschaft verraten; freilich eben nur von seiner gesellschaftliche Seite und von den Konsequenzen, die daraus für die literarische Arbeit zu ziehen waren. Auf Schnitzlers Zögern hin, was mit dem Stück zu geschehen habe – die Schwierigkeiten es aufzuführen sind im Abschnitt über Schnitzler dargestellt worden –, schreibt Salten:

„So kann ich es mir sehr lebhaft denken, daß Sie es als die schlimmere Eventualität empfinden, das Stück vorsichtig zurückzuhalten, statt es seinen Weg ziehen und sein Schicksal haben zu lassen. Deswegen werden Sie es gewiß verstehen, daß ich fürs erste doch den Versuch

machte, Sie zur Vorsicht zu bewegen. Von uns beiden mußte ich (oder sonst einer Ihrer Freunde) die Bedenken haben, und Sie den Mut. Umgekehrt wär's weniger angenehm, und ich muß sagen, in der jungen Geschichte dieses Stücks möchte ich weder für jetzt, noch für alles, was noch kommt, unsere Diskussion über den Gefährlichkeitspunkt nicht missen. Ich hoffe übrigens, daß ich in meiner Besorgnis zu schwarz gesehen habe, und daß auch hier alles anders kommen wird, als man sich's vorstellt.“¹⁶

Naheliegend, dass Salten mit dem „Gefährlichkeitspunkt“, den er in der Diskussion über das Stück besonders betonte, an die antisemitische Polemik dachte, die das Stück beim Publikum, in der Kritik und in den Theaterleitungen entfachen würde. Naheliegend darum auch, dass er in seiner Kritik diese Polemik nicht auch noch anheizen wollte. Das strategische Kalkül Saltens, das in solchen Überlegungen deutlich wird, stellt lieber die Debatte über jüdische Fragen, die ihm als Zionisten auch am Herzen liegen musste, zurück zugunsten der „Literatur“, jedenfalls der Literatur seiner literarischen Freunde, deren Modernität, dem Vorurteil nach, semitischen Ursprungs war. Dies gilt jedenfalls soweit sich Salten darüber in der liberalen Presse zu äußern hatte. Neben solchen eher taktischen Überlegungen des gewieften Journalisten verraten diese Abwägungen Saltens aber auch die in ihm noch wirksame Tradition unpolitischer liberaler Kulturvorstellungen, die er und seine Freunde in einer von ihnen als „modern“ bestimmten Weise kunstideologisch radikalisierten. Stärker noch wirkt diese Tradition in Strukturen der literarischen Öffentlichkeit nach, die vor allem durch das Feuilleton der liberalen Presse nach wie vor bedient wurde. Zu den Paradoxien und „Halbwahrheiten“ (Schnitzler) von Saltens Verhalten gehört in diesem Zusammenhang, dass er sich gerade zu der Zeit, wo er zu einem sehr vorsichtigem Umgang mit dem Komplex jüdischer Fragen in der Dichtung riet, sich gegenüber Schnitzler (Tagebuch vom 21.3.1918) darüber beklagte, dass der Fischer-Verlag österreichische Autoren gerade dort vernachlässige, wo es in deren Arbeit um Probleme des Judentums gehe. Was Saltens taktierender Klugheit im österreichischen Kulturraum, v.a. im Bereich des Theater und des literarischen Feuilletons noch zu heikel erschien, das erschien ihm – auch persönliche Interessen sind hier freilich immer für möglich zu halten – in der Verlagspolitik für den gesamtdeutschsprachigen Kulturraum von unverantwortlicher Mutlosigkeit.

Wie sehr der Publikationsort und eben auch der Autor für solche strategischen Überlegungen eine Rolle spielte, wird an anderen Beispielen deutlich. Arnold Zweigs „Ritualmord in Ungarn“ hat Salten eine Rezension gewidmet, die zu den darin aufgeworfenen jüdischen Fragen extensiv und persönlich Stellung nimmt. Sie erschien 1919 in dem zionistischen „Morgen.“¹⁷ Ritualmord . . . Tisza-Eszlar . . . Namen, so Salten einleitend, die ihm jetzt wieder, „aus verdämmernden Kindertagen“, ins Bewusstsein steigen. „Namen, die einst furchtbare Drohung und erstes Entsetzen in die junge, kaum noch erschlossene Seele gruben.“ Anders als das Hepp-Hepp der Schulkameraden ließ sich das nicht mit Faustkämpfen und Ohrfeigen abtun.

„Dies kam von ferne, kam als Stimme der Welt, war das bange und beklemmende Gespräch der Eltern, war tiefes Herzweh, war leidenschaftliche Empörung. Und war der erste Schmutz der das blanke Dasein befleckte, gab aber auch mit allen geheimnisvollen Schauern die erste Ahnung eines besonderen Schicksals. Ein jeder kennt es, dem dies durch Jahrtausende bewahrte, von Jahrtausenden geheiligte Blut in den Adern rollt. Wenn die Stunde schlägt, die keiner zu überhören vermag, die Stunden, sich mit solchem Schicksal auseinanderzusetzen,

‚werden wir uns‘, nach Goethes Wort, ‚gebärden, wie wir können.‘ Das geschieht denn auch auf die mannigfaltigste Art.“

Salten weicht dem Thema sachlich nicht aus, er nimmt hier sogleich in der persönlichsten Form dazu Stellung. Das Goethe-Zitat, das Sich - Gebärden auf die mannigfaltigste Art, hat hier eine leise, unbeabsichtigt selbstironische Pointe. Gerichtet ist sie selbstverständlich kritisch gegen „die anderen.“ Persönlicher Ton und konfessionelles Pathos, erschütternde Kindheitserinnerung und rhetorisches Orgelregister: so wie sie sich hier mischen – und konterkarieren – geben sie zu erkennen, daß es hier nicht nur um Literaturkritik gehen soll.

Arnold Zweig stellt verschiedene figürliche Verkörperungen jüdischer Lebensorientierungen auf die Bühne. Salten nennt sie zunächst verkürzt „der Treue und der Abtrünnige.“ Sie sagen sich einander beegnend ihren Hass, ihre Verachtung. Und doch:

„An einer Wegkreuzung einander beegnend, durch Weltenfernen voneinander getrennt für ewig können sie es nicht vergessen und nicht auslöschen, daß sie Brüder sind für ewig. Es ist die schönste Stelle des Buches. Sie rührt an die innerste schmerzlichste und schmachlichste Tragik des Judentums, mit einem einzigen Wort nur. Doch unter dieser einen, kurzen Berührung öffnen tiefer Sinn, letzte Ironie und wunderbare Wehmut eines Rassenschicksals ihre geheimsten Pforten.“

Eigenartig begegnet sich in Saltens Rezension, die über lange Abschnitte hinweg zu einem Plädoyer in Fragen jüdischer Existenz wird, das Bewusstsein der Brüderlichkeit aller Juden mit der Verve beißender Kritik an der Abtrünnigkeit, an der Assimilation. Diese Kritik dringt tief, sie scheint durch Anschauung und Erfahrung genährt und auch von polemischer Lust gesteigert.

„Ich verachte dich – mein Bruder . . .‘ Wie mancher fest zum eigenen Wesen, unbeirrbar zum eigenen Volke stehende Jude hat dieses Wort, ungeprägt, in der Seele gefühlt, wenn er das Treiben derjenigen sah, die heimlich davonschleichen oder offen überlaufen: das bereitwillige, unterwürfige, anscheinende Treiben derjenigen, die erbötig wären, den Schoß ihrer Mutter zu verleugnen, wenn man dafür nur vergessen wollte, wer sie sind: die am eigenen Selbst alles austilgen möchten, was daran echt ist, und denen es bitteren Schmerz bereitet, daß man aus einem Volk nicht ganz so leicht austreten kann, wie aus einem Gesangsverein. Wie mancher, der ruhig sein Schicksal trägt, wurde gern zu dem pfefferkörnigen anderen sagen: Warum hast du das Deine in den Dreck geschmissen? Glaubst du unkenntlich geworden zu sein, weil du dich selbst nicht kennen willst? Du bietest alle Kräfte auf, um deinen Vätern, Vorvätern und Urahnen zu entweichen? Armseliger, vergeblicher Flüchtling, laufe bis an dein Grab, und du wirst keinen Fußbreit vom Fleck gekommen sein. Du schminkst dein Antlitz, du schminkst dein Gehaben und bemalst deine Worte, aber dein inneres Wesen ist entfärbt, und du hast Angst davor, in dich hinein zu blicken. Du hegst einen unüberwindlichen Haß gegen alles, was du selbst bist, denn aus deinen tiefsten Instinkten weißt du genau, daß du alle Ursache hast, dir zu mißtrauen, dich zu verachten und dich zu verspotten. Aber du verwechselst dich mit deinem Volk, Du riechst nicht gut, mein Lieber, und spürst es. Aber du meinst deshalb, die ganze Welt stinke. Das ist die Tragikkomik deiner Existenz. Weil du nicht glauben kannst, an dir oder an deiner Art sei etwas gut und groß, bist du impotent, an irgendeine Güte und Größe zu glauben. Vor die Wahl gestellt, das Große zu bewundern oder zu bespeien, vor diese Wahl gestellt, an der alle Menschen die Probe ihres Wertes ablegen, wirst du dich immer für das Speien entscheiden. Du hast dich vor all deiner eigenen Schäßbarkeit in die Satire geflüchtet. Auf diesem dünnen Sand, dem kein Grashalm entspringt, fütterst du dein ewig verschmachtendes

Selbstgefühl mit dem Bewußtsein, sehr witzig und amüsan zu sein. Und weil du nichts als scharfe Säure verspritzest, die überall Rostflecke zurückläßt, verdanken wir es dir, daß man vom zerfetzenden Geist des Judentums sprechen darf. Du hast ein großes Maul, um deine inneren Stimmen zu übertönen, aber – ich seh' die Schlang', die dir am Herzen frißt, ich weiß, mein Lieb', wie sehr du elend bist. Gewiß, ich habe großes Mitleid mit dir, das kann ich nicht leugnen, aber unendlich viel größer ist der Ekel, den ich vor dir empfinde – mein Bruder!“

Das ist ein Stück elementarer, einfühlsamer Agitation, mit der Lust auch an Häme und rhetorisch-süffisanter Bloßstellung. In der Besprechung wird das Stück zu einem Tribunal über das Judesein stilisiert. Jüdischer Geist wird im Einklang mit dem reaktionären Vorurteil als kritisch, satirisch zersetzender Geist gebrandmarkt; Geist, der zersetzen muss, weil er selber zersetzt ist und diesen Selbstanblick nicht erträgt. Jüdischer Intellekt im besonderen, satirisch, säurescharf, wird in diesem Exkurs Saltens in einer Theaterrezension zur Sabotage alles moralisch und geistig Großen, zum Lebensfeindlichen. Er ist der mutlosen Selbstverachtung der Juden entsprungen. Saltens profane Lebensphilosophie verbindet sich auch hier wiederum mit jüdischer Diskussion, mit Assimilationskritik. Über viel Rhetorik ist dabei natürlich hinwegzulesen, über die Freude an rhetorischen Paradoxien. Dem sachlichen Inhalt nach sprechen sie so wie es nur ein in diesen Dingen Vielerfahrener und Studierter kann aus, was Juden trennt und was sie verbindet. Dem Entwurzelten, Sich - selber - Entwurzelnden des Juden stellt Salten die Figuration eines zugleich konservativ und oppositionell Schillernden gegenüber: der ruhig sein Schicksal Tragende, „das Große“, Bewundernde. So kontert Salten wie allzu oft in einer etwas gespreizten Positivität die jüdische Neigung zu zersetzender Satire. Affirmation ist hier aber doch so scheint es doppelsinnig und ein doppeltes Postulat: Selbstbejahung und Relativierung der antiassimilatorischen Kritik; Reintegration als Identifikations- und auch wieder als Bewunderungsfähigkeit. Immer noch, so stellt man fest, kann Salten in diesen Fragen ungeheuer agitieren, immer noch kann er sein journalistisches Wirkungstemperament hier nicht zurückhalten, aber immer mehr, so scheint es auch, drängen ihn die realen Verhältnisse die Gemeinsamkeit zu betonen; mit einem Pathos allerdings, das nicht vergisst zu erwähnen, wie er gut er „seine Brüder“ kannte.

Salten würdigt Zweigs große dichterische Leistung in diesem Stück, auch seinen Mut, das Thema überhaupt anzufassen, und er hebt in diesem Zusammenhang insbesondere die Aktualität der biblischen Botschaft, die Aktualität nämlich des alten Bundes hervor, die Gott mit diesem Volk der Juden geschlossen hat, erkennbar bis auf den heutigen Tag. Tisza-Eszlar ist Zweigs Werk nur ein Punkt in einer Kontinuität von Heimsuchungen des jüdischen Volkes seit den Zeiten des Alten Testaments. Die Aktualität des alten Bundes also hebt Salten als das besondere religiöse Gewicht an Zweigs Stück zum einen hervor, zum anderen aber auch seine gesellschaftliche Aktualität. Die Hauptgestalt des Stücks, der junge Moritz Scharf, wird gepresst und verführt zur Abtrünnigkeit, zum Verrat an seinem Vater und an der jüdischen Gemeinde überhaupt. Salten sieht in ihm ein „Sinnbild der jüdischen Jugend.“ Brutalität zum einen und Verlockung zum anderen treiben sie zum Abfall von ihrer jüdischen Identität.

„Und ihr Weg zu sich selbst ist nicht weniger mühselig, nicht weniger tragisch als der Dornenweg jenes Knaben. Er geht an uns vorüber dieser Knabe, und rückschauend in die eigene

Jugendzeit empfindet man: tua res agitur. Er geht an uns vorüber, und man empfindet: siehe, das Schicksal deiner Kinder (Natürlich nur, wenn man dem Volke angehört, das hier in seiner Not gezeigt wird.)“.

Das Drama der Assimilation, in jedem Juden ein erneutes Drama, enthält, so wie es hier an dem Moritz Scharf akzentuiert wird, für Salten auch ein theatralisch höchst wirksames Konfliktpotential, und der Status religiöser Auszeichnung und Besonderheit des jüdischen Volkes gehört mit zu dieser tragischen Konstellation. Dass dies von einem Juden, auch von einem jüdischen Kunstkritiker – in einem jüdischen Blatt! – nicht nur sachlich und fachlich betrachtet werden kann, darauf verweist Saltens Hinweis auf die eigene Jugendzeit, darauf, dass eigene Erfahrung die von Zweig geschilderte Erfahrung der Hauptgestalt des Stücks deckt. Selbstverständlich hat er an dieser Stelle gegenüber den Lesern wie der Leitung des zionistischen Blattes auch eine legitimierende Funktion.

Jetzt, 1919, wo der Judenhass kaum dass der Krieg vorbei ist immer ungeniertere Blüten treibt, betrachtet Salten Zweigs Stück als ein „Dichtertraum“, freilich kein verheißungsvoller wie der Herzls von Altneuland sondern einer von tragischer Vergeblichkeit gekennzeichnet. Resignativ appellierend klingt die Frage des Literaten am Ende der Rezension, ob keiner in der Lage ist, „zu begreifen (wirklich zu begreifen), was so ungefähr seit vierzehnhundert Jahren dazu gehört, in Europa ein Jude zu sein und sich als Jude zu bekennen.“

Die Veränderung gegenüber den Verhältnissen vor dem Krieg gerade auch in Bezug auf die jüdischen Fragen unterstreicht Salten drastisch in der Besprechung einer erneuten Aufführung von Tschirikows „Die Juden“, diesmal im Raimund-Theater 1923.¹⁸ (Vgl. dazu 5.4.) Niedergang und Depression, die unerschütterlich Hoffnung, die darin verborgen aber zugleich dokumentieren Saltens Kommentare. So verschiedenartige Juden in dem Stück, so viel Streit unter ihnen – und doch, so Salten, verbindet sie das e i n e Judenschicksal „umdroht von Haß, von Verfolgung und brutaler Gewalt.“ Vor 20 Jahren, als das Stück zum ersten Mal in Wien zu sehen war, da war es noch ein „Diskussionsthema“, „da war alles noch sehr fern, war noch Theater, ein Schauspiel fremder, barbarischer Zustände, die man vom sicheren Sitz europäischer Kultur mit Grauen zwar, aber doch mit dem Gefühl der Geborgenheit betrachtete. Jetzt ist die Kultur zu Scherben geschlagen, die Sicherheit ist geschwunden. Jetzt ist das alles ganz nahe gerückt, die Wirnis barbarischer Zustände, das politische Kampfmittel der Attentate. Vielleicht gar der schöne Brauch der Pogrome.“ Die aktuellen politischen Umstände malt Salten in den düstersten Farben. Er spricht mit expressionistischem Pathos von der „alte(n), morsch gewordene(n) Kulturbaracke Europa“, doch er meint in dieser Misere auch Zeichen einer „Reinigung“ zu sehen, Zeichen eines aussichtsreichen Neuen. „Das Stück spielt in Rußland. In dem alten Rußland, dem wir Dostojewski und Tolstoi zu danken haben, Bombenattentate und Pogrome, und die große Befreiung.“ Deren Intention ist die Verabschiedung der westlich-liberalen „Toleranzphrasen“ in der Form etwa der „Humanitätslimonade Wilsons.“ Die „Erneuerung“ kommt „aus dem Osten.“ Sie trifft rechte wie linke, liberale wie nationale Überzeugungen: „Der Sturm wird die einen, wie die anderen hinwegfegen.“ Er wird auch die Juden, die Judenpolitik, die „Judenfrage“ treffen. In welcher Weise, das bleibt hier vage, nur von pathetischen Andeutungen bezeichnet. Immerhin, Erneuerung, die „aus dem Osten kommt, wird globale Wirkungen haben und demzufolge wird auch die Judenfrage kein nationales Problem von Haß oder Duldung mehr sein, sondern: Das Judenschicksal ist dem Weltschicksal unauflöslich verknüpft [. . .] sie müssen sich zusammen erfüllen.“

Den Sozialismus reklamiert Salten als jüdische Leistung:

„Ahnungslose Dummheit allein kann darüber wüten, kleinmütige Angst kann es leugnen wollen, daß der Gedankenbau des Sozialismus, der das Antlitz der menschlichen Gesellschaft verändert hat, von jüdischer Geistesarbeit aufgerichtet wurde.“

Auf dessen materialistische Analyse und gesellschaftliche Konsequenzen erlaubt sich der Literaturkritiker immerhin einige deutliche Hinweise. Marx, Viktor Adler und Trotzki träten in Gedanke und Tat dem „Übermut“ und der „Willkür“ von – so Salten ironisch – „Menschheitsparadiesen“ entgegen. Nur „allerengste Borniertheit“ verkenne dies, so Saltens polemische Erklärung. Diese Juden handelten in bester jüdischer Tradition:

„Unverlöschbar brennt im Judentum die Mosesflamme. Sie lodert auf gegen Pharaon. Sie schwebt wegweisend als Feuersäule voran und sei es auch durch Wüstenweite. Aber wieder führt sie heraus aus Mizrajim, aus dem Lande der Knechtschaft. Ihr Brand wird niemals zu ersticken sein.“

Soviel jüdisch-revolutionärer Geist war den Redaktionsherren der „Neuen Freien Presse“ dann doch zuviel. In einer bemerkenswerten Weise rücken sie eine „Anmerkung der Redaktion“ in Saltens Text: („Verbrechen und Fehler können nach unserer Ansicht niemals Rechtfertigung bilden für gleiche und noch ärgere Verirrung“).

Wesentlich aber erscheint Salten an der sozialistischen Idee insbesondere, dass sie die Lösung der Judenfrage in einen übernationalen Rahmen stellt. Europa heißt hier für Salten ein kultureller Rahmen, und keiner, so seine Forderung, dürfe sich vermessen, Juden von dessen Neugestaltung auszuschließen. „Kindischer Wahn“ von „Hitler-Gehirnen“, so Salten immerhin schon 1923, sei solche Vermessenheit. Salten setzt an zu einer beredten Verteidigung der weltgeschichtlichen Bedeutung jüdischen Geistes, ihn versöhnend neben den christlichen stellend:

„Der Geist dieses Volkes kam in die Welt, als Jesus am Kreuze starb, und wenn alle Angehörigen dieses Volkes hingeschlachtet würden, Männer, Weiber, Kinder [. . .], dieser Geist würde fortwirken, solange die Bücher der beiden Testamente, solange die Werke Spinozas und alle anderen Werke, die dieser Geist geboren hat, nicht gleichfalls vernichtet, aber auch vergessen sind.“

Ein ähnlich dezidiertes Plädoyer für die Sache des Judentums dürfte sich, zumal in den Spalten der Literaturkritik, in der „Neuen Freien Presse“ und überhaupt in der liberalen Presse dieser Jahre nicht oft finden. Die gedankliche Konsistenz dieses Plädoyers, das die Rezension des Theaterstücks nur zu seiner Veranlassung zu nehmen scheint – kaum eine Spalte ist der Besprechung gewidmet –, ist nicht sehr genau bedacht. Dennoch fallen markante Punkte auf. Vor allem Saltens Votum für die sozialistische Idee als Zeugnis der geistigen Kraft des Judentums; von Salten gekennzeichnet weniger in ihrem sozioökonomisch-kritischen als in ihrem messianischen, auch die jüdische Geschichte verändernden Potential. Zum anderen ist es Saltens Vorstellung von Europa, das von einer nationalen Beschränkung überwindenden, versöhnenden jüdisch-christlichen Überlieferung geprägt ist. Diese historischen Tendenzen und Aussichten scheinen Salten inmitten eines Juden gegenüber immer problematischer werdenden Lebensraums noch Anhaltspunkte für die Zukunft zu bieten.

Wie sehr der Begriff „Europa“ als geistige Heimat für jüdische Intellektuelle an Selbstverständlichkeit verlor und wie sehr dies gerade den Literaturkritiker betraf, der sich in Maßstäben europäischer Kunsttradition beheimatet glaubte, dies wird deutlich etwa an zwei Theaterereignissen, die in den 20er Jahren in Wien für Aufsehen sorgten. Es waren die Gastspiele einer jüdischen Volksbühne im Sommer 1921 und das des Habima - Theaters im Sommer 1926. In der Diskussion darüber war probeweise gleichsam jene behauptete Fundierung in europäischem Kulturempfinden für einen Juden durchzuspielen. Salten schreibt über das erste Ereignis unter der Überschrift „Ein Schauspielertheater“ eine enthusiastische Kritik in dem Berliner Tageblatt.¹⁹ Höchst skeptisch ist er zunächst in den schäbigen Theatersaal in einer düsteren Gegend zwischen Donaukanal und Augarten, wo die armen Juden wohnen, gegangen. Hier aber wird er Zeuge eines unvergesslichen Theatererlebnisses.

„... habe ich ergriffen und voll Andacht in der armseligen Scheune gesessen, wie ich seit langer, langer Zeit in keinem großen, prächtigen Theatersaal ergriffen und andächtig gewesen bin. Diesen Abend und noch manche andere Abende.“

Die Bedeutung des Eindruckes macht, so Salten, etwas Ursprüngliches, etwas Untheatralisches, etwas Ungelerntes aus. Juden dürfen erstmals auf der Bühne agieren, lernen sich hier auszudrücken: nicht individuelle Stimmung und Skrupel, sondern hier bricht sich, so sieht es Salten, „etwas von einer unabsehbar lang unterdrückten kollektiven Emotion, Leidenserfahrung vor allem, Bahn. Die Stücke, die die Truppe spielt, sind zweitrangig. Die Schauspieler sind alles, sie sind hier viel mehr, als man denkt, viel mehr, als man heute noch von Schauspielern erwartet. Sie sind die Träger einer großen Kunst, wie überall; hier aber sind sie die Träger einer Kunst, die ihnen selbst noch neu ist, die noch keine Vorbilder, keine Schule, keine Tradition und keine Schablone hat, einer Kunst, von der sie überrascht und berauscht sind, wie sie aus ihnen hervorbricht. Dazu sind sie der sprechende Mund einer großen, leidenschaftlichen Volksseele, die niedergetreten und geknebelt ist.

Sie sind dem Schicksal ihres Volkes unlösbar verknüpft, haben sich noch mit keiner Regung des Gemütes, mit keinem einzigen Gedanken davon entfernt; es ist ihr eigenes Schicksal, ist die Grundfarbe ihres eigenen Wesens, ihres persönlichen Lebens, und das macht sie so seltsam stark. Das gibt ihnen eine menschliche Ganzheit, aus der eine ethisch-künstlerische Ganzheit mit unwiderstehlicher Kraft hervortritt.“

Hier, wie mehrfach schon bemerkt, ist es die Vorstellung eines durchs künstlerische Individuum sprechenden Ganzen, Kollektiven in Gestalt etwa eines materiell nicht erklärbaren „Volkscharakters“, der Saltens Definition künstlerischer Essenz und Bedeutung bestimmt, der der Kunst ihre „ethisch-künstlerische Ganzheit“ wiedergewinnt; der auch, wie man hier hört, ihren kritischen Modernitätsanspruch gerichtet gegen die Kunst in den „großen, prächtigen Theatersälen“ mitbegründet. Schon über 25 Jahre vorher hatte Salten in der Aufsatzfolge „Das Theater und die Juden“ in der „Welt“ auf die „Atavismen“ verwiesen, die das Eigentümliche der Schauspielkunst der Juden begründe (vgl. 5.7.5.). Hier freilich erst werden sie zu einem nachvollziehbaren künstlerischen Ereignis. Dies zeigt soviel an von dem realen Wachsen des Selbstbewusstseins der Juden auch in dieser Kunstdisziplin wie, in Saltens Deutung, von der zuvor erwähnten Probe weisen Infragestellung der mitteleuropäischen Identität des jüdischen Intellektuellen. Jene Kollektivseele, die die jüdische Volksbühne durch ihre originäre schauspielerische Leistung zum künstlerischen Ausdruck bringt, ist die des osteuropäischen Judentums; „jenes Volkes, das die eigentliche Kraft, die eigentliche Fülle und den tiefen Sinn des Judentums in sich birgt, und von dem man im Kulturbereich des Westens bis heute noch lange nicht so viel weiß oder

begreift, als von den weit eifriger erforschten Indern, Persern oder Abessiniern.“ Die Welt, die Martin Buber mit seinen Geschichten und Traktaten erschloss, offenbart sich hier künstlerisch in dieser ekstatischen, inkommensurablen Schauspielkunst einer jüdischen Volksbühne, von der Kafka ja schon aufs höchste beeindruckt war. Der jiddische Schauspieler „ist autochthon, er schöpft aus dem Ursprünglichen, und seine Kunst ist von erster Hand. Aus einem in seiner Echtheit tief gefärbten Volkstum, das hier noch ganz unverbraucht ist, tritt er hervor, all die angesammelte Seelenkraft seiner Rasse all das verjäherte Schweigen hundertjährigen Leids erhält durch ihn Gestalt, Atem und Sprache. Wenn er redet, dann ist seinem Volk die Zunge gelöst und mit seinen Masken zeigt er den Brüdern, beschämend oder ermutigend, tröstend aber strafend, ihr eigenes Antlitz.“ Beidem, einer expressionistisch gefärbten Ästhetik des Ursprünglichen, Spontanen, Leibhaften wie einem erneuerten Bewusstsein jüdischer Existenz, dient dieses Theaterereignis in einer Hinterhofscheune eines tristen Judenviertels weit draußen am Donaukanal als Beleg und Inspiration. Künstlerische Wertung und jüdische Stellungnahme ergänzen einander in diesen Erklärungen Saltens außerhalb des liberalen Wiener Feuilletons in einem Berliner Zeitungsartikel. Ähnliche Verweise waren ja schon in dem Palästina-Buch „Neue Menschen auf alter Erde“ feststellbar.

Die Verbindung zwischen dem jüdischen Volkstheater osteuropäischer Herkunft und einem expressionistischen Ausdrucksbedürfnis zieht Salten stärker noch bei der Besprechung des Gastspiels der Habima - Schauspieltruppe im Wiener Carl-Theater 1926.²⁰ Diese hebräisch sprechende Vereinigung zog erst lange Zeit nur durch kleine polnische Städte und spielte vor einem Publikum der Ghettobevölkerung. Jetzt, nach dem Umsturz in Russland, ist ihnen der Weg in die Städte Westeuropas offen. Die Grundlage auch ihres theatralischen Talentes und dessen Eigenart ist, so Salten, in jüdischem Wesen und jüdischer Lebenserfahrung begründet. „Dieses Theater der ‚Habima‘ ist aus Not und Bedrückung entstanden, aus Leidenschaft der Seele und rebellischer Sehnsucht.“²¹ Was Salten mit Begeisterung zunächst hier kennen lernt, ist ein „Ensemble von Rücksichtslosen [. . .], von Ekstatikern, von Asketen, von Besessenen.“ Wirklich ein Ensemble, denn individuelle Charakteristik der Schauspieler ist kaum zu erkennen. Ein „Werk der Befreiung“ ist in diesem Theaterereignis, das die Habima - Schauspieler bieten, zu bestaunen, eine sehr reale Befreiung der kollektiven Ausdruckskraft eines Volkes. In diesem Sinne, so Saltens Verständnis, darf diese Kunst expressionistisch genannt werden:

„Ein wirklichkeitsnaher, reizvoller Expressionismus. Er geht nicht auf Täuschung aus, er gibt Zusammengefaßtes [. . .] Er zeigt nicht Natur, sondern aufrichtiges Theater [. . .], unwirklich erhöhte Wirklichkeit.“

Einige kritische Markierungen von Saltens Expressionismus-Vorstellung werden hier noch einmal deutlich, interessanter aber noch erscheint die Reibung zwischen dem künstlerischen Stilisationsprinzip und einem spontanen, kollektiven Ausdrucksvermögen, wie sie in Saltens Charakterisierung der Begriff Expressionismus eher verschleiert. Es ist die Differenz gleichsam zwischen dem westeuropäischen Kunstbewusstsein und der Gestik des archaischen Ausdrucks, die Salten umso bedeutsamer erscheint, als er darin die unterdrückte Stimme seines Volkes zu hören meint.

Diese Differenz tritt deutlich zutage wenige Tage später in einer Aufführung des Habima - Theaters von Beer-Hofmanns „Jaakobs Traum.“ Salten urteilt als Kritiker in der „Neuen Freien Presse“ – sehr im Gegensatz etwa zu Alfred Kerr im Oktober

desselben Jahres in Berlin – mit überraschender, schroffer Ablehnung auf die Darstellung.

„Den ‚Dybuk‘ hat der große Wille eines großen Regisseurs als Material behandelt. Wachtangow war da stärker als Anski, der Dichter, und stärker als die Dichtung. Er gab mit den Bestandteilen des ‚Dybuk‘ die Religion und das Milieu des östlichen Judentums. Er brachte eine Zusammenfassung, eine Expression im höchsten Sinne zustande. Es gelang ihm ferner, die Masse als Persönlichkeit darzustellen, das Ensemble als eine einzige Individualität. So vollkommen hatte sein antreibender Wille und die leidenschaftliche Glut der Schauspieler alle in ein Ganzes geschmiedet, dass der einzelne in diesem Ganzen restlos aufzugehen und zu verschwinden schien.

An ‚Jaakobs Traum‘ aber muss der Darsteller Material sein und der Regisseur Werkzeug. In dieser Dichtung bleibt der Dichter auch auf der Bühne stärker. Die Masse wird darin ohnmächtig, denn sie kommt überhaupt nicht vor. Also sind auch die Mittel, mit denen sie gemeistert wird, unverwendbar. Hier treten große, einmalige Gestalten in einem besonderen Schicksal hervor, das sehr wenig Typisches an sich hat. Deshalb sind hier die großen, die überragenden Schauspieler notwendig.“²²

Das „Milieu des östlichen Judentums“ und mit ihm die hochentwickelte Schauspielkunst der Habima - Vereinigung stehen zu westeuropäischer Kunstentwicklung doch fremd und inkompatibel. Die kulturelle Fremdheit gründet in historischen Fortschritten der Individuation, gesellschaftlich und künstlerisch produktiv und reproduktiv. Der sonderbare, unpersönliche Expressionismus der Praxis des ostjüdischen Volkstheaters („am Charakterisieren verhindert“) ermöglicht Zusammengefasstes, ermöglicht expressive Abkürzungen, weil ihm als seinem gesellschaftlichen Substrat Typisches, Typisierbares zugrunde liegt. Was sich am ostjüdischen Volksstück darum als Stärke erweist, versagt an der artifiziellen Konstruktion eines westlich modernen Kunstwerks, wie es ‚Jaakobs Traum‘ für Salten darstellt. „Die ‚Habima‘ hat von ‚Jaakobs Traum‘ nicht viel mehr gebracht als ein paar primitiv gezogene Linien von Steigerungen. Sie hat alle Gestalten, auch die Engel zu popanzartigen Puppen entpersönlicht.“ Saltens Fazit nach diesem Abend: „daß Osten und Westen noch nicht ganz zusammenstimmen.“ Seltsam kontrastieren hier die Beteuerungen der Kraft, Fülle und des tiefen Sinns, die er dem osteuropäischen Judentum vorbildhaft für das westliche zuspricht, mit dessen Schwäche und Ungenügen gegenüber den geistigen und künstlerischen Maßstäben, die einem Wiener Künstler und Kunstkritiker – im Feuilleton der liberalen Presse – auch am Herzen liegen und ihm unaufgebbar scheinen.

Dass kaum einer in der Lage sei, „zu begreifen (wirklich zu begreifen)“, was es heiße in Europa ein selbstbewusster Jude zu sein – dieser mehr klagende als kritische Appell Saltens beschreibt das Dilemma, über das auch seine hier kurz skizzierten literaturkritischen Äußerungen über jüdische Fragen in den zwanziger Jahren einige Auskunft geben. Ein entschiedenes und demonstratives jüdisches Bekenntnis, wie es Buber und Brod erwarteten, lässt sich aus ihnen sicher nur in einer sehr bedingten Weise herauslesen. Die Brüche und Konflikte bei Salten sind deutlicher erkennbar als in den Jahren vor dem Weltkrieg, wo dem eigenen Aufstieg der Aufstieg einer Bewegung, der zionistischen, verbunden war, die, ästhetisierbar, dem jungen Schriftsteller von den „Flammen einer Idee“ getragen schien.

Für den etablierten Literaten zeichnen sich im Verhältnis zur in Palästina vor allem fortgeschrittenen, innerjüdisch aber noch immer sezessiven Bewegung die Konflikte deutlicher ab. Sie äußern sich in einem Wechsel der Stimmen und der Stimmungen. Neben der alten agitatorischen Beredsamkeit, die der Extermination von Juden aus der deutschen Kulturgemeinschaft, die nach 1918 mit vielfach lauterer Stimme gefordert wurde, entgegentritt, neben Hoffnungen auf eine übernationale, europäische Kulturbasis, die Salten mal jüdisch-christlich, mal jüdisch-sozialistisch bestimmt sieht, treten Schlussfolgerungen und pathetische Beschwörungen, die einigen Pessimismus, Vorsicht und Ratlosigkeit verraten. Die immer deutlicher und öffentlich in Frage gestellte Sicherheit der deutschen Literaturgemeinschaft für alle produktiv und kritisch in ihr Tätigen (Juden als „Gäste“, vgl. 7.2.) führt, so scheint es bei Salten, zur Formulierung von immer vager bezeichneten, eher appellativ artikulierten kulturellen Synthesen, die einen desperaten Minimalkonsens noch retten sollen. Stärkeren und verbindlicheren Orientierungen etwa an ostjüdischer Spiritualität als Inspirationsquelle für das Westjudentum waren damit Grenzen gesetzt. Hoffnung wird bei Salten – in der Literaturkritik des liberalen Feuilletons oft bis zur eklatanten Konfliktscheu gegenüber heiklen jüdischen Fragen – offenbar gesetzt auf Formen der doch sich behauptenden Kultur-Gemeinschaft gegen die die katholisch-nationale Definition österreichischer Literatur (vgl. 7.1.2.) und schließlich gegen die brachialpolitische Drohung. Auch der scheinbar unaufhaltsamen Desintegration und dem Fatalismus unter Juden tritt Salten, bei häufig noch aufflammender polemischer Rhetorik gleichwohl, mit integrativen Appellen an die „Brüderlichkeit“ aller Juden entgegen, mit vielfältigen Bezügen zur biblischen Botschaft, Hinweisen auf die universale Leidensgeschichte der Juden, für deren Beendigung auch der Zionismus noch bei weitem keine ausreichenden Mittel bereitstellte, für deren Fortsetzung sich vielmehr die bedrohlichen Zeichen mehrten.

Anmerkungen:

¹ FS zum 60.Geburtstag, in: Jahrbuch des P. Zsolnay-Verlags 1930, Berlin 1930, S.106.

² Zit. K. Riedmüller (1949), S.28.

³ FS, Simson, Berlin – Wien – Leipzig 1928.

⁴ Vgl. die Novellensammlungen Die Geliebte des Kaisers, Berlin – Wien – Leipzig 1929 und Der Schrei der Liebe, Berlin – Wien – Leipzig 1928.

⁵ Einen ähnlichen Hinweis wie im Motto des Romans gibt eine kleine Szene, die Salten im „Jüdischen Almanach auf das Jahr 5686“, drei Jahre vor dem Erscheinen des „Simson“ veröffentlichte. Negativ ist darin unter der Überschrift „Bibelstunde“ das Verhalten des Religionslehrers, seine lehrhafte dogmatische Religiosität, charakterisiert, positiv dagegen die warmherzige, lebenskluge Weisheit des Vaters der Kinder (FS, Bibelstunde, in: Jüdischer Almanach auf das Jahr 5686, Wien 1925, S.154-161).

⁶ Harald Theile, Biblische Gestalten in der neueren Dichtung, in: Eckart (Berlin), Jg.1929, S.176-178.

⁷ Theodor Kappstein, Simson von FS, in: Die Literatur 31 (1928-29), S.669. Kein „Mystiker“ und kein „Gottsucher“ – so charakterisiert Hans Liebstoeckl Salten zum 60.Geburtstag in der Wiener Sonn- u. Montagszeitung vom 2.9.1929. Seine Stoffe seien doch noch immer „die Begebenheiten der Neunzigerjahre.“

⁸ „A u f g e w a c h s e n a l s M e ß n e r k n a b e“, so Kraus später nochmals in der zitierten Satire (Die Fackel 32, 1931, Nr.847-851, S.31) unter dieser Überschrift, „ist er. Wer hätte das angehört des Dialektes, den seine Hasen sprechen, gedacht.“

⁹ „Jüdeln“: vgl. Deutsches Wörterbuch von J. u. Wilh. Grimm. Wörterbuch der deutschen Sprache von. D. Sanders (1860). Trübners Deutsches Wörterbuch (1943). Brockhaus Wahrig, Deutsches Wörterbuch (1981).

¹⁰ Vgl. allgemein „zur Anthropomorphisierung in Felix Saltens Tierromanen“ den Aufsatz unter diesem Titel von Jürgen Ehneß (Filologia Germanica, Uniwersytet Opolski, Jg.2., 1996, S.89-100).

¹¹ FS, Schnitzlers Wiener Roman, in: Die Zeit vom 30.05.1908, S.1-2.

¹² FS, „Professor Bernhardt“ von A. Schnitzler, in: Fremdenblatt vom 22.12.1918, S.8.

¹³ FS, „Der Graf von Charolais“ von R. Beer-Hofmann, in: Neues 8 Uhr-Blatt vom 16.10.1922, S.4.

¹⁴ FS, Beer-Hofmanns „Historie von König David“, in: Berliner Tageblatt vom 7.4.1919, S.2-3.

¹⁵ Dass dagegen selbst in weltanschaulich (und „judenpolitisch“) neutralen Blättern wie dem „Literarischen Echo“ die Wiener Moderne in der Kunst und Wissenschaft als in hohem Maße Juden inspiriert gesehen wurde, bezeugt eine längere Würdigung Saltens ebd. Von Joseph Spengler (Felix Salten im Rahmen der Wiener Kritik, LE 24, 1921/1922, S.911 ff.). Im Werk Saltens, das in die Gedankenwelt von Schnitzler und Freud gehöre, werde „mit ein Zug des Wiener Juden“ deutlich.

¹⁶ FS an A. Schnitzler vom 22.7.1912. Nachlass.

¹⁷ FS, „Ritualmord in Ungarn“ von A. Zweig, in: Der Morgen vom 19.10.1919, S.2-4.

¹⁸ FS, „Die Juden“, in: NFP vom 13.5.1923, S.4-5.

¹⁹ FS, Ein Schauspielertheater, in: Berliner Tageblatt vom 22.7.1921, S.2 u. 13.

²⁰ Das Habima - Theater wurde 1917 in Moskau gegründet. Es stand zionistischen Ideen nahe. Die Sprache war Hebräisch, seine Arbeit war daher nur für eine Elite in der jüdischen Bevölkerung zugänglich, und sie stand daher auch fremd zur Sowjetideologie. 1926, von einer Europatournee, kehrte das Ensemble nicht mehr nach Moskau zurück. Vgl. dazu auch Freddie Rokem, From Marginality to Centrality. Jew and non-Jew in the Hebrew Interwar Theatre (1917-1939), in: Theatralia Judaica. Hg. v. H.P. Bayerdörfer (1992), S.265-280, bes. 266 f.

²¹ FS, Gastspiel „Habima“, in: NFP vom 30.5.1926, S.19.

²² FS, Gastspiel „Habima“, in: NFP vom 3.6.1926, S.16.

7.5. Integration als Gegenwehr: Jüdische Stellungnahmen Saltens als Redner und politischer Journalist

In Vorträgen über jüdische Themen ist Salten nach 1918 weniger häufig und spektakulär in Erscheinung getreten als in den Jahren vor dem I. Weltkrieg. Auch dies mag in einem modifizierten Verhältnis zur zionistischen Lehre seine Ursache haben, einer Lehre freilich, die, wie dargestellt, in so viele sich teilweise befehdende Fraktionen zersplittert war, und durch diese Flügelkämpfe aber andererseits auch durch ihre inzwischen erreichten unbestreitbaren Erfolge kaum mehr jenes avantgardistische Charisma wie in den Jahren nach 1900 hatte. Was an Dokumenten über Saltens Vortragstätigkeit noch vorliegt, erlaubt zudem den vorsichtigen Schluss, dass auch der Inhalt seiner Äußerungen durchaus nicht mehr jenes Charisma besaß, jene Begeisterungstürme wie früher hervorrief. In Pressburg referierte Salten in den späten 20er Jahren – das genaue Datum ist nicht ermittelbar – auf Einladung der jüdischen Gemeinde über das Thema „Das Bekenntnis zum Ich.“ Pressburg hatte eine große jüdische Gemeinde, und es war eine Stadt, in der sich innerjüdische Glaubens- und Weltanschauungsgegensätze in besonders eklatanter Weise offenbarten. Seit der Zeit des Moshe Sofer (1762-1839) war die Stadt und die berühmte Pressburger Jeshiva eine Hochburg der Orthodoxie. Bis 1928 allerdings, bis zwei Gemeinden fusionierten, hatte Pressburg drei selbständige jüdische Gemeinden. Eine komplizierte Situation also, die verschiedene Erwartungen an einen Vortrag über jüdische Themen gerade von einem Schriftsteller von internationalem Ruf, wie in der anschließenden Kontroverse betont wurde, weckte.

Über den Inhalt der Rede weiß man nur aus einer sich anschließenden recht heftigen Polemik in der Pressburger „Volksstimme.“¹ Sie wurde ausgelöst von Oskar Neumann in einer längeren Stellungnahme² und beantwortet von Viktor Stein, dem Gemeindevorstand, worauf erneut Neumann replizierte.

„Es war eine literarische Sensation. Im Rahmen der von der ist. Kultusgemeinde veranstalteten Kulturvorträge wurde Felix Salten am Rednertische erwartet. – Und so war alles da, was Rang und Namen hat. Und sonst bei literarisch weniger bedeutenden Größen durch seine Abwesenheit sein Vorhandensein dokumentiert. – Die Ouvertüre: warme Begrüßungsworte des Gemeindepräses Dr. Viktor Stein. In der Überzeugung ausklingend, daß der zu gewärtigende Vortrag sicherlich die im Innern so zerklüftete jüdische Gemeinschaft ein großes Stück auf dem Wege der Verständigung nach vorwärts bringen werde.“

Bemerkenswert dass es kein zionistischer Verein war, der Salten einlud, sondern eine offizielle Körperschaft der Pressburger Juden; sein Name hatte als Literat und als Jude offenbar ein außerordentliches Prestige, auch viele Nichtjuden, berichtet Neumann, saßen im Auditorium, und man erhoffte von seinem Vortrag „Verständigung“, Vermittlung der kontroversen Positionen zwischen den jüdischen Gemeinden gerade auch in Pressburg.

Die Richtung von Saltens Äußerungen bewegte sich – Neumann nennt es ein „unsicheres Lavieren“ – zwischen „Theodor Herzl, dem Begründer des modernen Zionismus, den Chaluzim, den jüdischen Pionieren in Palästina, die sie bejahten und dem jüdischen Nationalismus, den sie verneinten“, so Neumann an Salten gerichtet. Was von dem Gemeindevorstand als Perspektive der Verständigung im Hinblick auf Saltens Rede erhofft worden war, blieb für den Kritiker am Ende eine gehaltlose Improvisation von Floskeln, diplomatischen Umwegen und Polemik, die er oft „nicht gerade geschmackvoll“

fand: „wie überhaupt das Negative in Ihren Ausführungen das einzig Positive war.“ Ein konzeptionelles gedankliches Gerüst, das dem Titel des Vortrags irgend gerecht würde – das Bekenntnis zum eigenen Ich, zur jüdischen Seele also – fehlte, so Neumann, den Ausführungen Saltens gänzlich. Neumann stand mit seinen Bedenken offenbar nicht alleine. Sein aggressiver Tadel veranlasste den Vorsteher der Gemeinde zu einem Widerspruch. Hierin verwahrt er sich als Gastgeber der Veranstaltung gegen die ironische und herabsetzende Art der Behandlung von Saltens Vortrag. Auf die inhaltlichen Einwände Neumanns geht er nicht ein, tritt aber in der diplomatischen Haltung des Gemeindevorstehers der spaltenden, aggressiven Streitlust des Kritikers entgegen und bescheinigt schließlich Salten einen „von tiefem jüdischen Empfinden durchtränkten Vortrag“, der ihm gefällig gerade darum erschien, weil er „sich ‚nur‘ zum Judentume, nicht aber auch zum jüdischen Nationalismus bekannte.“ Oskar Neumann beharrt in einer nochmaligen Reaktion auf seinen Einwänden, wofür er inzwischen viel Zustimmung erfahren habe. „Verwirrung und Verwässerung“ der jüdischen Probleme, gerade durch einen Künstler von „internationalen Rufe“, sei den anstehenden Sachfragen in der innerjüdischen Diskussion nicht dienlich. Salten sei in seinem Vortrag unterhalb von deren Niveau und Komplexität geblieben.

Obwohl der Text von Saltens Rede nicht nachlesbar ist, fügen sich die Hinweise, die Neumann gibt, dennoch in den Rahmen der bekannten Stellungnahmen Saltens aus dieser Zeit: die verklärende Erinnerung an Herzl als Zeitgenosse und Weggefährte, die literarische Begeisterung des Dichters für das nüchterne Arbeitsethos der jüdischen Pioniere in Palästina, die Distanz gegenüber der nationalistischen Verengung des zionistischen Gedankens. In der Art des Vortrags lassen Neumanns Hinweise vermuten, dass Salten hier immer noch gerne alte, bewährte und sich verselbständigende rhetorische Strategien beibehielt, die Agitation vor allem gegen die Abtrünnigkeit vom Judentum, bis zu dem Unsinn, wie Neumann bemerkt, dass die Konversion Gustav Mahlers seinem Werk das Verständnis unter Juden versperre.

Von derlei Übertreibungen und rhetorischen Deklamationen waren Saltens Bekenntnisse sich nicht immer frei, dennoch, ihre öffentliche Kundgebung war aufgrund Saltens gesellschaftlicher Reputation gerade für jüngere Juden eine Ermutigung und für ihn selber eine öffentliche Festlegung.

Der Zeitgenosse Ludwig Bato berichtet von einem Ereignis ebenfalls Ende der 20er Jahre, als „Salten in der von Zionisten gegründeten Massadah-Loge des Ordens Bnai Brith in Wien einen Vortrag hielt. Nachher, als er am weißen Tische gefeiert wurde, sprach er noch einmal. ‚Alles, was ich bin‘, sagte er, ‚alles, was ich weiß, alles, was ich kann, verdanke ich einzig und allein dem Judentum.‘ Es ist heute kaum vorstellbar, mit welcher Begeisterung wir junge jüdische Menschen diese Worte von Felix Salten aufnahmen.“³

Salten hat dennoch auch in den Jahren nach 1918 unter gänzlich veränderten gesellschaftlichen und politischen Zuständen einige Male nachdrücklich und mutig Zeugnis für sein Jüdesein, für jüdische Interessen, auch für die des Zionismus, abgelegt. „Die Zeit“, die kommt“, schreibt er schon im Krieg an den Freund Hugo Salus, „wird [. . .] für unser Volk viel Bitteres bringen.“⁴ Freilich, manche Einlassung und falsch verstandene Loyalität hat erneut bei manchen Zeitgenossen und rückschauenden Betrachtern Zweifel an der verlässlichen Eindeutigkeit seines Verhaltens geweckt, mit bösen Folgen für seinen Nachruhm.

Eine deutliche, auch öffentlichkeitswirksame Position bezieht Salten, als er sich als Präsident des 1918 von dem Hebraisten Harry Torczyner (später Tur-Sinai), Eugen Hoeflich und Ludwig Bato gegründeten Vereins jüdischer Forscher, Schriftsteller und Künstler „Haruach“ wählen lässt. Sicher war es nicht allein das präsidentielle Prestige, wie mancher wohl unterstellte, das ihn dieser Aufgabe verpflichtete. Die Sitzungen dieses Vereins ließ er meist in seinem eigenen Haus stattfinden.⁵

Im August 1923 berichtet Salten für die „Neue Freie Presse“ vom 13. Zionistenkongress in Karlsbad. Seine persönliche Anwesenheit dort ist in der Zeichnung des Artikels hervorgehoben.⁶ Der Kongress stand vor allem unter der Fragestellung: Integration des gesamten Judentums für die Aufgabe in Palästina oder Israel als rein zionistischer Staat? Der Kongress war in seinem Verlauf maßgeblich beeinflusst von der Persönlichkeit und den Vorstellungen Chaim Weitzmanns. Salten ist begeistert von Weitzmanns Kongressstrategie, von seiner rhetorischen Überzeugungskraft; „eine geborene Fühernatur.“ Saltens Theatersensibilität vergegenwärtigt Weitzmanns Aktion auf der Bühne des Kongresses, seine suggestive Regie. Salten tritt auch in der Sache ganz auf die Seite Weitzmanns gegen die radikalen „Zionshüter.“ So sehr die bisherigen diplomatischen und politischen Fortschritte der Judenstaatsidee allein den Zionisten zu verdanken sind, so sehr ist jetzt auch nach der Bestätigung durch den Völkerbund der Kompromiss, die Zusammenarbeit mit anderen Teilen des nichtzionistischen Judentums notwendig. Die Zionisten allein sind mit dieser Aufgabe überfordert. Saltens Position ist erkennbar die der Integration, gegen die dogmatische „Reinheit“ zionistischer Lehre. Auch den Begriff der Notabeln, der früher bedenkenlos Element seiner rhetorischen Polemik war, setzt er jetzt, wo die eifernden Zionshüter ihn aufgreifen, in Anführungszeichen. Den Lesern der „Neuen Freien Presse“ berichtet er mit feierlicher Begeisterung von den Chaluzim, die er auf dem Kongress traf.

„Es ist eine straffe, herbe, sachlich begeisterte Jugend, die nach Palästina will. Und die schon in Palästina arbeitet, ist eine ernste, selbständige, handfeste Jugend, voll Sorgen, voll Mühe und Plage, aber auch voll Hoffnung und Unverdrossenheit.“

Für die kühne, von Idealen beflügelte Tat, für das Chaluzim - Ethos weiß Salten die Feuilletonleser wohl einzunehmen, und den einen oder anderen jüdischen Leser unter ihnen vielleicht sogar zu einiger konkreter Unterstützung zu veranlassen. Wer ihnen einmal begegnet, wird es „von Stund“ ab für seine Pflicht halten, jedem hinzuhelfen, der hin will.“ Diese Überzeugungsarbeit fiel Salten wohl umso leichter, als er gleich darauf sich und seinen jüdischen Lesern der „Neuen Freien Presse“ versichert, dorthin wolle von unsereinen natürlich niemand und dorthin brauche auch niemand zu ziehen, weil „wir hier in festen Gemeinschaften sitzen, einem Land und seinem Schicksal unlösbar verwachsen und verbunden.“ („Emigrieren“, so Ernst Lothar, auch ein häufiger Autor der NFP, sei „eine Sache für junge Menschen, die sich nicht erinnern“). Erkennbar wird in Saltens Bericht der romantisch begeisterte Ästhet, aber auch der praktisch werbende Propagandist für die zionistische Sache, dem es gerade auch deshalb gelingt eine Brücke zu seinem bourgeois Lesepublikum zu schlagen, weil er zionistischer Scholastik entgegentritt und der „Notabeln“ - Beschimpfung sich nicht anschließen möchte. Schwärmende Chaluzim - Romantik und konservativer Maßhalteappell mochte für den bürgerlich jüdischen Herren, der in seinem Leib- und Magenblatt Berichte über zionistische Versammlungen las die Mischung sein, um das Thema, so behandelt, doch akzeptabel zu finden.

Die „Neuen Freien Presse“ hat auch sonst – welche Veränderung der Verhältnisse – positiven Äußerungen Saltens zur zionistischen Idee mehrfach Raum gegeben. Ihre

Haltung in diesen Fragen darf in diesen Jahren, den Veränderungen in der jüdischen Gemeinde entsprechend, durchaus als tolerant und pluralistisch gelten. Salten, so scheint es, hat an dieser Wende einflussreich mitgewirkt. Seine Äußerungen werben mit nachdrücklichen Worten für den Staat Israel in Palästina. Ihr Gehalt ist stets wieder zum einen eine sachliche, im Verlauf der Auseinandersetzungen in Palästina auch aggressiver werdende Verteidigung des Gründungsrechts des neuen Staates – Salten verteidigt dabei durchaus auch die gewaltsamen Aktionen des „tapferen Jabotinsky“ – und zum anderen das romantische Gemälde der edelsten, idealen Jugend, jener „jungen Menschen, die ihr Leben dem heiligen Boden darbringen.“ Dergestalt wird das Thema schriftstellerisch behandelbar auch in den Spalten des Feuilletons und der Rezension. Etwa in der Sonntagsausgabe der „Neuen Freien Presse“ vom 15. September 1929 unter der Überschrift „Der Kampf um Palästina.“⁷ Eine Art poetischer Mythographie des Schicksals des jüdischen Volkes leitet den Artikel ein und dokumentiert wortreich – aus Anlass des Anschlags arabischer Gewalttäter an der Klagemauer –, wie wenig dem über Jahrtausende exilierten jüdischen Volk von seinen heiligen Stätten geblieben ist, eben nur der kleine Platz mit der Klagemauer. Es sind nicht die „verhetzten“ Hooligans, mit denen Salten abrechnet, sondern die „dunklen Ehrenmänner“, die Kalifen und Pseudokalifen, die Häuptlinge und Großgrundbesitzer und nicht zuletzt die bewusste Ignoranz der englischen Regierung, die solche Anschläge möglich machen. Die arabischen Fürsten sind begierig nach den erkennbar blühenden Landschaften und Städten, die jüdische Arbeit erst möglich gemacht haben. Und darauf zuerst, nicht auf biblisches Recht, gründet, so Salten, jüdischer Besitzanspruch auf dieses Land. Religiöse Überlieferung, historisches Heimatrecht tritt in den Hintergrund, obwohl Salten mit Nachdruck von „heimkehren“ spricht:

„Kein Wort darüber. (Aber ich sage: heimkehren!).“ „Den Juden liegt es fern, derart Gewesenes geltend zu machen. Das ist nicht mehr wichtig. Das hängt mit ihrem beispiellosen Schicksal und dessen ungeheurer Tragik zusammen. Die Juden haben der Welt so viel Heiligtümer und eine so große Gottheit geschenkt, sie sind dem Gang der Menschenzeit immer um einen halben Schritt voraus und sie brauchen nicht mit Sentimentalitäten verlogen zu spielen.“

Durch Arbeit, durch Leistung, so Salten, haben die Juden diesen Boden wiedererworben.

„Der Araber hat in Palästina so furchtbar gehaust, daß die Wälder verschwunden, die Berge verkarstet, die Quellen erstickt, die fruchtbaren Felder der Ebenen versumpft sind.“

„Araberwirtschaft“: Sie ist verlottert, mittelalterlich, so wie es, so Salten, die „asiatischen Methoden“ sind, mit denen Juden hier attackiert und um ihr Leben gebracht werden. Aber es ist nicht nur die Aneignung jüdischer Aufbauleistung, die die arabischen Drahtzieher der Anschläge im Auge haben, sondern sie haben ein argwöhnisches Auge auch auf die geordneten und solidarischen Arbeits- und Lohnverhältnisse der jüdischen Landarbeiter, die so krass sich unterscheidet von denen der arabischen. „Bolschewismus“ nennen sie das, so Salten. Deutlich wird an den Erklärungen zu diesen Tatbeständen, die für die Sache des jüdischen Staates in einem liberalen „Weltblatt“ in beispielhafter Entschiedenheit eintreten, wie sehr der Staat Israel für Salten, gerade im Verhältnis zu der „Araberwirtschaft“, doch auch eine – wenn auch kritische – Variante europäischer Sozialphilosophie im Orient ist.

Der Jugend, die ihre Arbeit, ja ihren ganzen Lebensinhalt dem Aufbau des jüdischen Landes in Palästina hingibt, widmet Salten daneben in langen Abschnitten seiner Feuilletons und Rezensionen immer wieder schwärmerische Elogen. In diesem lyrischen Enthusiasmus erscheint das ganze Geschehen in Palästina als ein von Jugend, von Jugendlichkeit, von einer Kulturverjüngung geprägtes Ereignis. Salten in der Rezension eines Palästinafilms:

„Die Einwanderer, die von Bord gehen, haben in ihrem Wesen, in ihren Mienen und in ihren Kleidern noch einen Rest von Europa, von dieser Atmosphäre des Kampfes, des Kammers an sich. Kurz darauf, im Film wie in Wahrheit, sind alle diese Spuren von ihnen abgewischt. Man sieht Arbeiter, Bauern, Proletarier. Aber Menschen, die frei und trotz härtester Mühsal zufrieden sind.“⁸

So betrachtet es der Dichterblick von Wien aus.

„Das ist überall der Idealismus, der Opfermut, der Zukunftsglaube, da ist die Jugend eines allzulange mißhandelten Volkes ungebrochen und unzerbrechbar am Werk, wandelt Fiebersümpfe in fruchtbare Äcker, schleppt mit bloßen Händen die Humuserde zu den verkarsteten Bergen empor, zaubert aus ödem Gestein Eukalyptuswälder, baut exemplarisch gute Straßen und will nichts als ruhig, frugal und genügsam auf der biblischen Erde leben.“ Und an anderer Stelle:⁹ „Man sieht auch die Hingabe all der vielen Tausende junger Menschen, die hier ärmlicher leben als irgendein Proletarier in Europa, aber fröhlicher und freier. Man sieht, nicht ohne davon ergriffen zu werden, die vollkommene Anspruchslosigkeit dieser Jugend, ihr unsentimentales Streben und ihre ganz im Sachlichen aufgehende Begeisterung, die kein Pathos hat und nicht deklamiert.“

Um nicht nur zu deklamieren, aber auch um dies alles nicht nur als poetische Imagination erscheinen zu lassen, vergisst der Zionist nicht zu erwähnen, wie geläufig ihm die Örtlichkeiten im gelobten Land sind, die „Ebene von Petachikwah, mit seinen Orangenhainen, dann gegen Haifa auf einem Hügel Sichron Jakob und in Galiläa, auf der Berghöhe, die nach Safed führt, Rosch Pina mit seinen Weingärten.“ Sachkunde, Ortskunde und der Klang der Namen, die, veröffentlicht im Feuilleton einer großen Wiener Tageszeitung, den romantisch exotischen, robinsonadischen Vorstellungen von einer Heimstatt des jüdischen Volkes eine konkrete Topographie geben.

Die Zustimmung Saltens zu der bewusstseins- und kulturenerneuernden Kraft der jüdischen Siedlungsarbeit in Palästina äußert sich also auch noch in diesen Jahren mit einer ungeminderten Begeisterung und Schwärmerei. Von dem angesehenen Schriftsteller und Kunstkritiker, einem Angehörigen noch der Generation Herzls, in den Spalten des Feuilletons der großen liberalen Zeitungen geäußert, erscheinen sie durchaus nicht als Widerspruch zu einer zunehmend integrativeren Haltung Saltens innerhalb sowohl der zionistischen Bewegung wie innerhalb der jüdischen Gemeinde Wiens in der Diskussion über Fragen jüdischen Selbstbewusstseins und der Organisation jüdischer Interessen. Sie wird ermöglicht, wie in den einleitenden Abschnitten zu diesem Kapitel dargelegt, durch den veränderten politischen und gesellschaftlichen Stellenwert der nationaljüdischen Bewegung im Vergleich etwa zu den Jahren vor dem I. Weltkrieg bis hin zur veränderten Zusammensetzung der Kultusvorstände und auch durch eine duldsamere Behandlung ihrer Anliegen in der liberalen Presse Österreichs etwa. Die Folge ist, wie in diesem Text von 1929 zu sehen war, auch eine eurozentristischere Betrachtung des entstehenden jüdischen Staates in Palästina, mit Skepsis gelegentlich auch gegenüber allzu extravaganter kulturrevolutionärer Kolonisationsideologie und eine

deutlicher antiarabische Haltung, die höchstens noch in eher literarischen Betrachtungen bei Salten einige Zugeständnisse an Volkstraditionen und Lebensrituale der bodenständigen Bevölkerung erlaubte.

Dass Integration für Salten allerdings kein Zurückweichen vor dem politischen und gesellschaftlich virulenten Antisemitismus bedeutete, vielmehr eher eine Integration realer oder vermeintlicher Widerstandskräfte gegen den Judenhass, dies bezeugt eine bemerkenswerte öffentliche Stellungnahme von ihm zu den Nationalratswahlen 1927. Sie ist eine mutige politische Kundgebung, und sie dokumentiert ein Bewusstsein vom schlimmen Wandel der Zeitumstände und eine Ahnung von noch Schlimmerem. Es handelt sich um einen offenen Brief Saltens an einen Zeitungsherausgeber anlässlich der Nationalratswahlen am 24. April 1927.¹⁰ Die christlich-soziale Einheitsliste hatte, so Salten, einen „bekannten Hackenkreuzler“ aufgenommen. Es war Walter Riehl, ein führender Funktionär des Nationalsozialismus in Österreich, der nach 38 selber der „Säuberung“ unter dem Bevollmächtigten Hitlers Habicht zum Opfer fiel. Dies sei eine „schimpfliche Verhöhnung“ der Juden angesichts der Ausfälle dieses „Hackenkreuzlers“ gegenüber dem „Gott unserer Väter, Jehova“, zu dem, wie Salten feststellt, auch alle Christen beten, „sogar der Bundeskanzler Seipel.“ Der Antisemitismus, betont Salten, sei Bestandteil des christlich-sozialen Programms und dies sei nicht „nur Formsache“, sondern Ausdruck der Tatsache, dass es mit der konventionell-gemütlichen Schimpferei über Juden, wie sie in der Lueger - Zeit üblich war, endgültig vorbei sei.

„Da muß man die Leute freilich daran erinnern, daß die Zustände nicht mehr so sind, wie in den Tagen der K. K. Luegerei, daß wir alle heute vor wichtigen Entscheidungen stehen, die das Antlitz dieser Welt gründlich verändern werden. Man muß die Leute daran erinnern, daß die ganze, vom Gedudel der Schrammelmusik begleitete Komödie der Lueger - Zeit ein Kinderspiel war, verglichen mit dem gewaltigen Umsturz, der ja doch erst begonnen hat und den wir alle wohl kaum bis an seinen Abschluß miterleben dürfen.“

Saltens Erklärung wird zur wohl berechneten Provokation, wenn er im Folgenden noch eines der Hauptobjekte des antisemitischen und christlich-konservativen Hasses im öffentlichen Leben in Schutz nimmt:

„Mag sein, daß die Geschäftsleute, daß die Unternehmer und Kapitalisten mit ihrem Haß gegen Breitner im Recht sind. Aber ich sehe nur das eine: Der Dr. Riehl und alle seine Verbündeten streben zurück in die schwärzeste Vergangenheit; der Breitner dagegen will in die Zukunft.“

Diesen Appell zur Verpflichtung auf gesamtjüdische Interessen enthält auch ein ebenso bemerkenswerter Aufsatz, den Salten im Februar 1931 in der „Neuen Freien Presse“ veröffentlicht.¹¹ Er ist zugleich ein von Bitterkeit und Resignation gekennzeichneter Rückblick auf die gesellschaftliche Situation der Juden in Österreich in den 20er Jahren. Die soziale und wirtschaftliche Situation von Juden in dieser Zeit macht diesen Appell so dringlich, die eklatante und für Salten skandalöse Missachtung dieser Interessen in großen Teilen des Wiener Judentums gibt diesem Appell auch wieder seine polemische Schärfe. Gemeinschaftsideale sieht Salten inmitten dieser „verarmten, verwüsteten, verlotterten Gegenwart“ als etwas bitter Notwendiges an. Und dieses Gemeinschaftsideal repräsentiert für Juden zuerst die Kultusgemeinde. „Pflichtbewußtsein“

ist es, das „Gefühl meiner Zugehörigkeit, die ich vor keinem Hakenkreuzler zu verleugnen gedenke, noch weniger vor einem der zahllosen Renegaten“ – Loyalitätsbewusstsein also gegenüber der ganzen jüdischen Gemeinschaft ist es, die Salten zur Würdigung der Arbeit der Kultusgemeinde veranlasst. Er zählt alles auf, was hier in der Gemeinde in der Stille an sozialer und karitativer Arbeit geleistet wird: Waisenhäuser, Kindergärten, Ambulatorien, Blindenanstalt, Altersheime, Mensa academica . . . All diesen Tätigkeiten, die nur ein Weniges von der real vorhandenen Not befriedigen können, entziehen sich, so Saltens heftige Kritik, eine große Zahl von Juden, die dazu sehr wohl imstande wären. Solidarität der Juden, so Salten, sie gibt es nur in der Phantasie ihrer Gegner. Umso eher sind jene, die der Kultussteuer sich entziehen bereit, „die eigene kostbare Person durch Anbiederung, die sich nicht zu erkennen gibt, durch allzu willig geleistete Spenden vor Schimpf und Flegerei“ schützen. Der „schnöde Abfall“ ignoriert den „giftige(n) Haß, der das Bibelvolk umtobt“ und entzieht sich der „selbstverständlichen Verantwortung, der naturgewollten Haftpflicht.“ Was macht diese „naturgewollte Haftpflicht“ jetzt so unabdingbar? Salten sieht die Lage der Juden in diesen Jahren dramatisch, „nicht bloß die verzweifelte Situation der Gemeinde, sondern der ganzen Wiener Judenschaft.“ Der Appell zur Solidarität, zum mindesten eben der Gemeinde die fälligen Steuern zu entrichten, die Arbeit der offiziellen Körperschaft des Judentums, der früher als plutokratisch verfeimten Kultusgemeinde zu unterstützen, ist in Saltens Text erkennbar die Reaktion auf eine über Österreich hinaus erfahrbare Entwicklung, die die Situation der Juden ausweglos macht und die Salten mit höchster Besorgnis, zuweilen mit Ratlosigkeit und Resignation sieht. Was er als polemisch formulierte Forderung zur Selbstverteidigung und Gegenwehr daraus ableitet, trifft insbesondere Teile der Leserschaft der „Neuen Freien Presse.“ Die andere Front, der Salten vehement entgegentritt, ist der altneue Judenhas. Was sich jetzt, so Salten, stärker noch als in den Jahren vor dem Weltkrieg austobt und wovon große Teile gerade des bürgerlichen Judentums leichtfertig und Angst verdrängend kaum Notiz nimmt, ist der alte vulgäre Judenhas: Juden das eigene Missgeschick, die schlechte Laune vergelten lassen. „Haargenau dasselbe [. . .], einst und jetzt. Vergeblich, dagegen zu polemisieren, vergeblich, der Tollwut den Spiegel der Vernunft vorzuhalten.“ Was in den Gymnasien, in den Universitäten, was überall in der Öffentlichkeit Juden immer seltener beanstandet, immer wehrloser hingenommen über sich ergehen lassen, sieht Salten insbesondere als Folge des verlorenen Krieges, wofür man die Juden, wie früher für die Seuchen von Viehherden, verantwortlich macht. Nach Versailles und Saint - Germain „da spritzte der gedankenlose, wilde, irrschwatzende, geifernde Haß aus subalternen Instinkten ungehemmt hervor.“

„Weder Berchtold noch der Zar, weder Clemenceau und Churchill noch Wilhelm II. hatten den Krieg entfesselt, sondern die Juden waren seine Veranstalter. Und die Niederlage? Ihre Ursachen lagen nicht bei Ludendorff, nicht bei dem übermütigen Verlangen nach Belgien, nicht bei dem Wunsch, Boulogne in Bohnen, Calais in Kahles zu verwandeln, nicht bei dem frevelhaften U-Boot-Scheinkrieg, sondern die Juden hatten Schuld an der Niederlage, wie sie Schuld hatten am Weltkrieg.“

Umsonst, zurückgewiesen, diffamiert war aller heldenhafte Dienst der Juden im Krieg fürs Vaterland. Vergeblich, all den „tobsüchtigen Schimpfern“ vorzuhalten, „was für eine entsetzliche Tragik solch vergeblicher, solch angespuckter Dienst bedeutet, welche Entsagung, welche Disziplin, welchen Heroismus des Duldens.“ Vergeblich ihnen das alte, „ungeheuerliche Sündenregister aufrollen, all die Seelenfoltern und bluttriefenden Greuel herzuzählen, die an Juden begangen wurden und immer noch begangen werden.“ Die leidig banalen Grundkonstanten des alten Judenhases wiederholen sich stets wieder wie Fieberanfälle, aber Salten sieht durchaus, woher die heraufziehende, akute Bedrohung

der Juden ihre dramatische Perspektive erhält: die Propaganda der „Hakenkreuzler“, „der finstere Ungeist ferner, begrabener Jahrhunderte [ist] heute in einem großen Teil des besiegten, verarmten deutschen Volkes aufgewacht. Du lieber Gott, er war schon zur Unglückszeit der Schützengräben recht lebendig.“ Die deutschen Schützengräben sind hier gemeint, aber auch, wer österreichischer Patriot sein wollte und Jude war, dem erging es, so Salten, nicht besser.

Ratlose Tragik aber offenbart sich gerade darin, wie Salten dieser uferlosen Misere gegenwärtigen jüdischen Schicksals zu begegnen versucht: durch apodiktischen Verweis zum einen auf die grenzenlose Güte und Menschlichkeit jüdischer Glaubensüberzeugung und zum anderen durch beharrendes Bekenntnis zur Heimat, „trotz allem“:

„Dieses Volk hat von altersher das Gesetz, das Moses (III. Buch, Kapitel 18) aufstellt, ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘, in seinem Inneren bewahrt. Dieses Volk besitzt von da her eine unendliche Geduld des Leidens, eine unerschöpfliche Gabe des Vergessens wie des Verzeihens, eine niemals wankende Treue zur Heimat, in der es trotz allem wurzelt. Und sein unzerstörbares Menschentum ist erleuchtet von der nie verlöschenden, ewigen und ewig rätselhaften Bereitschaft zum Frieden.“

Ein hilfloser, desperater Trotz hält fest an dem, was ihm der Rassenhass nicht mehr zugestehen wollte: Heimat in Europa, Heimat in Österreich. Durch Leidensfähigkeit, Vergessen, Verzeihen will er sie bewahren; dem archaischen Hass, von dem er vorher sprach, standhalten. Kraft dafür ist zu gewinnen aus dem appellativen Stolz des „Bibelvolkes“ und, gesellschaftlich, aus dem Zusammenschluss, der Integration und praktischen Solidarität der Juden. Sie muss, so Salten, anders als in den Jahren der Assimilationseuphorie und der dünkelfaften Saturiertheit aufgrund der neuen geistigen und materiellen Besitztümer auch die aus dem Osten zugewanderten Juden einschließen, deren peinlichen Anblick allein schon man damals schwer ertrug.

„Auch den Heimatlosen muß Rettung, muß Stütze zuteil werden. Durch die Kultusgemeinde, die ihnen Heimat und letzte Zuflucht bedeutet. Die Heimatlosen, das sind die Flüchtlinge aus dem Osten, die Kaftanträger, die Männer mit den Schläfenlocken. Ihre Frauen und Kinder. Heute erinnert sich keiner mehr von denen, die diese Unglücklichen mit Wut verfolgen, keiner von den Wiener Juden, die diese Ausgestoßenen mit Groll betrachten, daß eben diese Menschen dem Krieg wie der Nachkriegszeit zum Opfer fielen. Preisgegeben von Freund und Feind wurden ihre Häuser verbrannt, wurden ihre Habseligkeiten von Freund und Feind geplündert, wurden sie niedergestampft, in alle Winde gejagt, und mit ihrem unausdenkbaren Weh überall wie Lästige, wie Zudringliche empfangen, indessen wir hier zu Wien, von jedem ähnlichen Unheil verschont, in Sicherheit wohnten. Heute geht es ebenso den Heimatberechtigten an den Kragen. Arbeitslos sein ist von Uebel, aber arbeitslos und Jude sein, ist ein Unglück, dem fast jede Hoffnung schwindet. Jüdische Firmen, Groß- und Kleinbanken stellen keine Juden mehr an. Die Verarmung wächst ins Riesenhafte, gerade unter den Juden. Und alle die Entgleisten, alle die Ueberfahrenen, die im Elend Versinkenden erwarten Beistand von der Kultusgemeinde. Aber, wer steht der Kultusgemeinde bei?“

Die Zeiten haben sich gewandelt, zum schlechteren. Auch die „Heimatberechtigung“, das ersehnte Entrebillet, beginnt seinen Wert zu verlieren. Die Krise der gesellschaftlichen Existenz von Juden ist so komplett und tiefreichend, dass sie, so Salten, panikartige Verhaltensweisen erzeugt, um unter Aufgabe jeglichen Solidarbewusstseins nur sich selber zu retten. Es geht, so sieht es Salten in diesen Jahren,

nicht mehr wie in früheren Zeiten um die kritische Konfrontation zwischen den Bekenntnissen zum Zionismus oder zur Assimilation, von denen jedes seine historische Legitimation und seine praktische und zukunftsorientierte Plausibilität in Anspruch nehmen konnte, sondern die Situation der Juden in Wien Anfang der 30er Jahre trägt Saltens Ansicht nach Züge einer tiefer reichenden, existentiellen Bedrohung des Fortbestandes einer irgend wahrnehmbaren Identität und eines Selbstbewusstseins des jüdischen Bevölkerungsteils in Wien. Erpresste Assimilation, Zerrbild einer aus freier Entscheidung erstrebten; Auflösung, Konkurs und heillose Flucht, auf der jegliche Scham und Selbstachtung auf der Strecke bleibt. Hier, wo die alten Kontroversen obsolet zu werden beginnen, ist die Kultusgemeinde eine letzte Bastion, und ihr ist, so Saltens Forderung, zumindest das gesetzlich Festgelegte an materieller Zuwendung zu geben. Auf diese letzte, früher so oft bekämpfte Bastion sieht sich das Judentum in diesen Jahren, so Salten, zurückgeworfen. Sie verkörpert eine letzte Hoffnung, vielleicht auch nur eine letzte legale, vermittelnde Körperschaft, die das düstere Fazit Saltens etwas mildert: „Juden kennen sich selber kaum und sie hassen einander am grimmigsten. So sieht die Sache in Wirklichkeit aus.“

Integration und wehrhafte, bisweilen aber auch nur anklagende Demonstration – von diesen beiden Intentionen scheint Saltens Verhalten der jüdischen Frage gegenüber in den 20er Jahren bestimmt. Die Suche nach Integration, nach Versicherung und Zusammenschluss humaner Kräfte gründete auf eher weniger realistischen Annahmen. Realistischer begründet war angesichts der Entwicklung innerhalb und außerhalb des Judentums wohl sein Eintreten für das Recht des jüdischen Volkes als ganzes und für Körperschaften, die dieses Recht verteidigen. Verbunden damit ist auch die Aggression gegen die, die diese Bekenntnisse und Beweise praktischer Solidarität vermissen ließen. Zurücktreten Bekenntnisse zu einem forcierten religiös und ideologisch überhöhten jüdischen Nationalismus. Wo es bedrängt und gefährdet ist verteidigt er allerdings entschieden das wohlerworbene Lebensrecht der Juden in Palästina. Freilich, es sind weniger biblisch begründete Rechte, die Juden hier geltend zu machen haben, das nennt Salten „Sentimentalitäten“, sondern es sind durch Arbeit im und an dem Land, durch Kulturleistung, durch heroisch physische Anstrengung erworbene Lebens-Rechte. Problematischer, heikler und auch widersprüchlicher erscheint Saltens Deutung der Situation und der Zukunftsorientierung derer, denen Auswanderung ein fremder Gedanke bleibt. Zur Abwehr dieses Gedankens berechtigt sie, so Salten sicher auch in der Wahrnehmung seiner eigenen Situation, das Bewusstsein, dass wir hier in „festen Gemeinschaften“ sitzen. Die Maxime für jeden aufrechten „europäischen“ Juden lautet für Salten: jedem hin helfen, der hin will. Es ist ein forscher und bisweilen verzweifelter Trotz, der sein Bekenntnis, seine Forderung nach „Heimat“ hier in Europa, in Österreich bestimmt. Der Geist des jüdischen Volkes, des „Bibelvolkes“, gilt ihm als integraler Teil der europäischen Kultur; das Judentum steht hier neben dem Christentum, nebeneinander die Völker „der beiden Testamente.“

Das autosuggestive Moment jener Parole von der Sicherheit in hiesigen „festen Gemeinschaften“ wird deutlich, sobald sie sich abseits der Kulturillusionen irgend politisch und in realen gesellschaftlichen Verhältnissen reflektiert. So Salten in einem Aufsatz über Benjamin Disraeli 1928 in den „Dresdner Neuesten Nachrichten.“ Eine heroisierende Apologie eines Juden in einem großen Staatsamt, eine Schilderung der Widerstände, der Überwindung von Kränkungen durch den Triumph des Willens, die es ihm möglich machte, in dieses Amt zu gelangen. Aber auch diese individuelle Naturkraft des Willens stößt an die Grenzen der gegebenen Verhältnisse. „Wer weiß“, schließt Salten, „was er

800

geschrieben hätte, wer weiß, was er geworden wäre, wenn er ein russischer oder ein deutscher Jude gewesen wäre.“¹² Für Juden so arg erscheinen Salten die Verhältnisse in Deutschland (und wohl auch in Österreich), dass er sie mit der mittelalterlichen Pogromwelt Russlands vergleicht.

Europa als eine kulturelle Idee aber gilt Salten jenseits ihrer offenbar doch so bedeutsamen nationalen Traditionen als etwas Verbindliches. Der Judenstaat in Palästina ist ihm eine kritische Widerspiegelung europäischer Gedankenwelt, nicht Geburtsstätte und Triumph eines neuen Nationalbewusstseins. Im Rahmen dieser europäischen Kultur ist es Saltens Bekenntnis und seine Forderung, der deutschen Kultur zuzugehören, wie er es in seiner Gedenkrede auf Herzl, den Begründer des Judenstaates, 1929 hervorhebt. Und als „deutscher Jude“ tritt er den stupiden „Hackenkreuzlern“ entgegen, die ihm diese Zugehörigkeit verwehren wollen. Am Vorabend der Machtergreifung Hitlers in Deutschland hat er diese doppelte Intention in einem schon erwähnten Beitrag zu zwei Sammelbänden, die als Bekenntnis zur eigenen jüdischen Existenz bzw. als Bekenntnis von Nichtjuden für Juden verstanden werden sollten, in einer eigenartigen Weise vertreten.¹³ Salten spricht in seinem Beitrag unter dem Titel „Moses und David“ wie erwähnt von zwei Elementen im Judentum, eben dem mosaischen und davidischen. Er versteht darunter zum einen das gegen die pharaonische Knechtschaft revoltierende Element und das entgegengesetzte davidische als der „leidenschaftliche Trieb zum Konservatismus.“ Jeweils die gesellschaftlichen Umstände bedingen deren Maß an Wirksamkeit: bei Trotzki, dem Revolutionär gegen den Zarismus in Russland anders als bei Disraeli in dem demokratischen England.

Überblickt man Saltens jüdische Stellungnahmen nach 1918 im Ganzen, so lässt sich festhalten, dass sie trotz aller Einschränkungen, Relativierungen und sicher auch mancher taktischer Winkelzüge inmitten einer kulturellen Szene, in der in sprunghafter Entwicklung jetzt katholisch-„österreichische“ Kräfte den Ton angaben, beträchtlichen Mut bewiesen.

Jacob Katz auf dem Germanistenkongress 1985 in Göttingen und der Wiener Zeitzeuge Ludwig Bato (!965) haben darauf hingewiesen, was es in dem von verschiedenen Seiten jüdenfeindlich aufgeheizten kulturellen Klima der 20er Jahre bedeutete, nicht von seinem Judentum zu schweigen, nicht zu konvertieren, sondern sich, wenn auch nicht stets konsequent und demonstrativ, als Jude zu bekennen.¹⁴

Was er tat freilich, waren eher spontane, persönliche Erklärungen.

Gewiss hat Salten etwas gespürt von der neuen Qualität des antijüdischen Ressentiments, das über Luegersches Krakeelen aus der Zeit vor dem Weltkrieg weit hinausging, aber sein Glaube an die Widerstandskraft der Werte des Geistes und der Kultur war, wie in den besten Zeiten der liberalen Assimilationskultur, doch meist groß genug, um an den endgültigen Sieg des Rassenungeistes nicht glauben zu können. Auch sein politisch so wenig reflektierter Glaube an die stets reorganisierende Lebenskraft und vitale Energie bewahrte ihn davor, radikale Konsequenzen in Erwägung zu ziehen.

Eine nachdrückliche Bestätigung von Saltens Naivität realpolitischen Entwicklungen gegenüber liefert in den Jahren sich zuspitzender Konflikte in Mitteleuropa sein Bericht über eine Reise in die Vereinigten Staaten von Amerika.¹⁵ Die Erfahrungen dort vergegenwärtigen ihm die Bedrohlichkeit der Lage zuhause, das dünne Eis, das die Behauptungen und Forderungen nach einer Heimat für Juden dort trägt. Amerika, so Salten, werde umso wichtiger, je schwerer der „weißen Rasse [. . .] jetzt in Europa das Atmen fällt“ (ebd., S.11). Salten spricht von der „Gefahr der Vernichtung“ in Europa, das „dem Kampf entgegenfieber(e)“; ein „Existenzkampf, möglicherweise ein

Todeskampf“ (ebd., S.254 f.). Dem epochalen und finalen Charakter dieser bevorstehenden Kämpfe gegenüber rede die Freiheitsstatue im Hafen von New York, so Salten, „das Pathos der Vergangenheit“ (ebd., S.20). Die Ideale der bürgerlichen Aufklärung seien obsolet geworden. Salten sagt das konstatierend; Gleichheit im Sinne dieses aufklärerischen Ideals bestünde unter Menschen sowenig wie unter Tieren und Pflanzen. Auch die Rassentrennung, die Privilegierung der weißen Rasse, legitimiert er mit dem Pathos des Schicksals, als Anthropologie. Von den „Niggern“ als Diener spricht er arglos. Über die Erfahrung beim Besuch eines monströsen Schlachthofs in Omaha schreibt er ein ganzes von nachempfundenem Grauen erfülltes Kapitel. Es war ihm „die Hölle“: „daß den Blutdienst fast ausschließlich Neger verrichten, mildert die Sache nicht“, setzt Salten hinzu. Man stutzt: Das Finale, das sich in Europa abzuzeichnen beginnt, gilt Salten als ein Kampf um Fortbestehen oder Untergang der weißen Rasse. Auch in Richtung der „gelben Gefahr“ gehen diese Andeutungen Saltens, und die Polemik gegen die asiatische „Araberwirtschaft“ verwiesen ja schon auf Saltens verkehrte Weltsicht. Ihr zufolge wird im Namen der europäischen Kultur, der Kultur der „weißen Rasse“ gegen andere Rassen und Kulturen der Kampf aufgenommen. Kein Wort davon, dass zu diesen „anderen“ Kulturen und Rassen die jüdische gehört. Salten ahnt die bevorstehende Apokalypse, aber er formuliert sie in dem bekannten mythologisierenden Vokabular von Kampf und Schicksal, aufgeladen, so scheint es hier, mit dem so nüchternen wie chiliastischen Pathos Spenglerscher Untergangsvisionen. In Amerika begeistert Salten die Vorurteilslosigkeit, die Lebensbejahung – „In Amerika jedoch triumphiert das Leben“, lautet der letzte Satz des Buches, (nur der US-Puritanismus stört ihn bisweilen). Impliziert scheint die These, dass es hier zu jenem tödlichen Konflikt nicht kommen muss, weil eine intellektuelle Zivilisationskultur dem „Leben“ nicht sein Recht versagte; anders in Europa. Dieses „Leben“ ebenso wie das große und eigenartige Individuum sind für Salten die wesentlichen den Geschichtslauf unberechenbar bestimmenden Elemente; eine Verknüpfung von Lebensphilosophie und einer nachliberalen, dramatisierten Kultivierung des Individualismus.

Nur an ihn glaube er, so Salten seine Amerikaerfahrungen 1931 resümierend (ebd., S.250) – an keine andere Staatsform. Alle, ob Tyrannis, Monarchie, Republik, Demokratie, Proletarierherrschaft, haben „ihre Lügen, ihre entsetzlichen Übel.“

„Ich glaube an die Menschlichkeit“ (ebd., S.250). „Leben“, „Individualismus“ und, hinzugesetzt, „Menschlichkeit.“ Ein jüdischer Schriftsteller konnte so problematisch diese Parolen in der Epoche der europäischen Faschismen wohl nur unter dem erklärten Selbstverständnis verbinden: „Und ich bin nichts weniger als ein Politiker.“

Anmerkungen:

¹ Archiv Bibliographia Judaica Frankfurth/M., Mappe Felix Salten.

² Über Oskar Neumann vgl. seine Palästina-Reisebericht im vorigen Kapitel und H. Sewann, Zirkel und Zionsstern, Bd.1, a.a.O., S.184 f.

³ Vgl. dazu Ludwig Bato (1965), S.7.

⁴ FS an Hugo Salus vom 4.12.1917. Unveröff.

⁵ Ludwig Bato, Bekenntnis zum Judentum. Der Schriftsteller Felix Salten, in: Allgem. Wochenzeitung der Juden in Deutschland vom 31.12.1965, S.7.

⁶ FS, Bilder vom Zionistenkongreß, in NFP vom 28.8.1923, S.1-2.

⁷ FS, Der Kampf um Palästina, in: NFP vom 15.9.1929, S.1-2 MA.

⁸ FS, das Land der Verheißung, in: NFP vom 30.12.1924, S.9 MA.

⁹ Ebd.

¹⁰ Zit. Judentum in Wien. Sammlung Berger. Historisches Museum der Stadt Wien. 108.Sonderausstellung. Katalog. Wien 1988, S.247. Auch in Häusler/Lessing/Berger, Judaica, Wien-München 1997, S.60 f.

¹¹ FS, Kultusgemeinde, in: NFP vom 13.2.1931, S.1-3 MA.

¹² FS, Dizzy, in: Dresdner Neueste Nachrichten vom 4.8.1928, S.3.

¹³ FS, Moses und David, in: Der Jud ist schuld . . . ? Ein Diskussionsbuch. Basel 1932, S.399-401 und in: Gegen die Phrase vom jüdischen Schädling. Hg. v. Heinrich Mann u.a. Prag (Amboss-Verlag) 1933.

¹⁴ Vgl. J. Katz (1985), S.129-138 und L. Bato (1965), S.7.

¹⁵ FS, Fünf Minuten Amerika, Berlin – Wien – Leipzig 1931.

8. Von RAGUSA zum EXIL

8.1. Politische und literaturpolitische Voraussetzungen

Zu tief war der Sturz gewesen, dem die Bewohner (Deutsch-) Österreichs und die Wiens insbesondere 1918 ausgesetzt waren; von Bürgern des Herzlandes einer alten, multinationalen Monarchie zu solchen eines kleinen Bundesstaates. Helene von Nostitz, Ehefrau eines deutschen Diplomaten und mit Hofmannsthal in freundschaftlichem Kontakt, schildert eindrucksvoll in ihren „Wiener Notizen aus den Kriegs- und Revolutionsjahren“ das gleichsam körperliche Versinken der Lebensformen der alten Monarchie; auf ihrem „Parkett“ gerade die unpathetische Wehrlosigkeit dieses Versinkens der führenden Schicht des alten Kaisertums.¹ Von den Verhältnissen einige gesellschaftliche Stufen tiefer im „Tollhaus“ Wien nach 1918 berichtet anschaulich Hans Habe in seiner Autobiographie; mittendrin sein Vater Imre Bekessy, ein „Publizist der gigantischen Geldfälschung“ (H. Habe), den Karl Kraus aus der Stadt jagte.² Eine „Alpenrepublik“, wie sie bis heute geläufiger Sprachgebrauch in Deutschland zu nennen beliebt, war dieser Staat aber gerade nicht, eher das Gegenteil. Zu schwer gleichsam wog der „Wasserkopf“ Wien gegenüber dem Reststaat. Nicht nur physisch-geographischer Konfliktstoff war damit gegeben; das „rote Wien“ nämlich stand auch gegen die „schwarze Provinz.“ Und das „schwarze“ und das „rote“ Element konnten keine dauerhaften Kompromisse finden, umso schwerer dann, als die völkisch - „braunen“ Kräfte – das dritte der sich scharf voneinander abgrenzenden „Lager“ der österreichischen Innenpolitik der Ersten Republik – sich immer mehr einzumischen vermochten. Der Begriff „Österreich“ bekam dann einen anderen Klang und eine andere politische Bedeutung. Trugen ihn 1918 eher jene vor sich her, die dem zerstörten Reich nachtrauerten, mythenbildend und praktisch ratlos, so trat er in den letzten Jahren der Ersten Republik aus der reaktionären Ecke und wurde schließlich, zumindest in Teilen der politischen Klasse, der Intellektuellen und der veröffentlichten Meinung, zu dem liebevoll und beschwörend gehegten Fetisch, bei dem man, Zuflucht suchte vor den immer heftigeren Zudringlichkeiten des großen Bruders aus dem „Reich.“³

Wie zur gespenstischen Ouvertüre des Finales der ersten österreichischen Republik brannte am Abend des 15. Juli 1927 der Wiener Justizpalast. Es geschah im Gefolge einer Massendemonstration, die offensichtlich auch von der sozialdemokratischen Führung nicht mehr steuerbar war. 84 Tote, über 500 Verletzte waren das Ergebnis der Zusammenstöße. Streiks der Arbeiter folgten, Repressalien der Regierung wiederum gegen diese. Die Entzündungsgefahr von Gewalttaten und Ausschreitungen blieb seitdem als latente Verunsicherung, Angst und Bedrohung bestehen. Einigermassen Sicherheit schien nur noch die Umgebung Gleichgesinnter, möglichst uniformierter, zu bieten. Dem rechten, bürgerlichen Lager erwuchs in den Heimwehr-Verbänden dieser Schutz und diese Macht in einer gerade seit 1927 schnell wachsenden und öffentlich wirkungsvoll in Erscheinung tretenden Form. Mehrfach in kleinen oder größeren Scharmützeln oder nur in aggressiver Demonstration traten Heimwehrtruppen und solche des Republikanischen Schutzbundes in den Jahren um 1930 einander gegenüber. Neue Dynamik gewann die Heimwehr-Organisation als 1930 Fürst Starhemberg an seine Spitze trat, ein junger, populärer Aristokrat, der am 4.10.1930 auf einer Heimwehrkundgebung über den Heldenplatz rief: „Nur wenn der Kopf dieses Asiaten

in den Sand rollt, wird der Sieg unser sein.“ Gemeint war Hugo Breitner, der sozialistische Finanzstadtrat jüdischer Herkunft in Wien. Mit den selbstbewussten Heimwehren hatten es aber auch die Christlichsozialen keineswegs so leicht wie gedacht. Trotz vielfacher Verbrüderungen und „Korneuburger Eid“ wollten sich die Heimwehren nicht zu Seipels Privarmee machen lassen; ihre Ziele waren weiter gesteckt. Das bürgerliche Lager zeigte erhebliche Zerfallstendenzen: politischer Klerikalismus, bürgerlich-liberales Großdeutschtum, völkisches Heimwehethos und christliches Gewerkschaftertum bildeten eine disparate Einheit.

Ideologisch waren gewiss alle geeint gegen den Sozialismus, freilich: den Blick zu dem großen Bruder über die Grenzen des Reichs, wenngleich mit unterschiedlichen Erwartungen, teilten wiederum bürgerliche Großdeutsche wie Sozialdemokraten. Heftig war die Polemik gegen Seipel auch von der sozialdemokratischen Partei, als dieser finanzieller Unterstützung des Völkerbundes zuliebe „Anschluß“ - Verzicht abgeben hatte. Friedrich Scheu, damals Korrespondent des Londoner „Daily Herald“ in Wien, erinnert sich einer Arbeiter-Demonstration am 12. November 1928 oder 1929 – dem Jahrestag der Ausrufung der Republik – mit eher rituellen, pflichtgemäßen Kundgebungen. Begeisterung entstand erst als der Ruf „Es lebe der Anschluß an Deutschland“ ertönte. Dies war, so Scheu, keine Forderung materieller Art, sondern „ein ideelles Ziel.“⁴ Österreich galt gerade so heterogenen Gesinnungen wie denen der Sozialdemokraten und Großdeutschen und ihrer Klientel als zu enger, beengender Raum für ihre hochfliegenden Pläne, es galt ihnen, so Robert Kann, österreichisch-amerikanischer Historiker und Zeuge der Zeit, als „provisorische Wohnstätte.“ Der Blick hinüber ins „Reich“ hatte weit mehr Faszinationskraft, weil er die engen Staatsgrenzen transzendierte.⁵ Das Vertrauen auf das Prinzip der Internationalität der ökonomischen Fragen und ihrer Lösung, das Vertrauen auch auf die Zwangsläufigkeit der historischen Kausalität, die den „Sieg mit dem Stimmzettel“ unweigerlich bringen werde, trug die österreichische Sozialdemokratie noch über noch so unheilverheißende Ereignisse. Das Koalitionsangebot des wieder mit der Regierungsbildung beauftragten Prälaten Seipel lehnte sie ab. Das böse Zeichen der beträchtlichen NS-Stimmerfolge bei einer Reihe von Landtags- und Gemeindewahlen wurde von ihr unterschätzt; ebenso die alle parlamentarischen Regeln ignorierende Polemik, mit der die neue NS-Fraktion im Wiener Gemeindeparlament etwa deren sozialdemokratischen Präsidenten Robert Dannenberg wegen dessen jüdischer Abstammung attackierte. Ab Mai 1932 wurde sie für Regierungszwecke nicht mehr benötigt, und ab dem 4. März 1933 auch schließlich das ganze Parlament nicht mehr. Der Verfassungsbruch, mit dem sich das autoritäre Regime etablierte, trat fast in den Hintergrund gegenüber der eklatanten Parteitaktik und Kurzsichtigkeit, die die Abschaffung des Parlaments erst möglich machte.

„Der Glaube an die Allmacht des Parlaments war [. . .] für einen Großteil der Demokraten der Ersten Republik Österreich charakteristisch. Wäre es nach ihnen gegangen, dann hätte etwa eine Verfassungsbestimmung: ‚Allen Personen mit dem Vornamen Peter wird das Wahlrecht entzogen‘, ohne weiters Gültigkeit gehabt, wenn sie mit Zweidrittelmehrheit im Parlament angenommen worden wäre.“⁶

So urteilt ironisch Friedrich Scheu und kritisiert die „papierene Vorstellung von einer Verfassung“, die „den Österreichern zum Verhängnis“ wurde.

Kompromissbereite, demokratische Verständigung und Diskussionsbereitschaft nahm in den Jahren der Ersten Republik immer mehr ab. Der Bruch der großen Koalition 1920 war ein ominöser Anfang der politischen Dialogverweigerung, ab 1927 ging es in

schnellen Schritten dem Ende der Republik zu. Stets schon und immer stärker jetzt gewann undemokratisches Denken, Rhetorik und Propaganda an Popularität: Führer- und Frontgeist, Militarismus, Sozialdarwinismus und völkischer Irrationalismus. Höchst aufnahmebereit war dafür sowohl eine nach 1918 sozial so dramatisch umgeschichtete Bevölkerung wie im politischen Leben gleichermaßen in ihren Hoffnungen und in den erlittenen Kränkungen frustrierte „Rechte“ und „Linke.“ Im Parlament höhnten sie übereinander und bewarfen sich mit Tintenfassern. Adam Wandruszka sah, 18jährig, am 20.10.1932 eine solche Parlamentsszene. „Affentheater“ hörte er hinter sich ausrufen. Er wandte sich um, hinter ihm stand der fesche, populäre Heimwehrführer Fürst Starhemberg⁷.

Die Entwicklung von 1927 bis 1933, bis zu dem Zeitpunkt, an dem Hitlers Machtergreifung in Deutschland auch die politische Situation in Österreich gewaltig erschütterte, ergab eine rapide Zuspitzung der Ereignisse. Auch Saltens politische Äußerungen in jenen Jahren enthalten das Bewusstsein einer zunehmend ausweglos erscheinenden politischen wie auch persönlichen Lebenssituation in Österreich. Die Heimwehr putschte im September 1931 in der Steiermark (die Anführer wurden freigesprochen), der Zusammenbruch der Bodencreditanstalt im Oktober 1929 hatte Währungskrisen in den weiteren Jahren zur Folge, die Arbeitslosenzahlen stiegen gewaltig (eine Verdoppelung fast von 1930 bis 1932), die nationalsozialistische Partei macht große Gewinne bei den Landtagswahlen am 24.4.1932 in Salzburg, Niederösterreich und Wien, dem folgten Großkundgebungen der Nazis am 12.11.1932 auf dem Karlsplatz und am 6.3.1933 auf dem Nordwestbahnhof. Das war zwei Tage nachdem der Nationalrat sich handlungsunfähig erwiesen hatte und eine Weiterregierung aufgrund des Kriegswirtschaftlichen Ermächtigungsgesetzes von 1917 beschlossen wurde (mit strengen Reglementierungen: Zensur, Aufmarschverbot, scharfer Antimarxismus). Höchst turbulent waren die Wochen in Wien, die dem Internationalen PEN-Club-Kongress in Ragusa im Mai 1933 und der Vorbereitung der österreichischen Delegation darauf vorausgingen. Arbeiterdemonstrationen zum 1.Mai wurden von der Regierung Dollfuß verboten, Dollfuß selber freilich gab dem Großaufmarsch der Heimwehr am 14.Mai die Ehre, am 10.Mai hatte er Emil Fey, einen rabiaten Antisemiten, zum Minister für das Sicherheitswesen ernannt; am 20.Mai wurde die Vaterländische Front gegründet. Einige Tage zuvor hatte die Großdeutsche Volkspartei mit der Nationalsozialistische Partei ein Bündnis geschlossen. Das Abkommen begann mit dem Satz: „Der Endkampf um Österreich hat begonnen.“⁸

In welcher Weise, so wäre zur Erhellung der literarischen und literaturpolitischen Verhältnisse in Österreich im Vorfeld des PEN-Club-Kongresses in Ragusa noch zu fragen, widerspiegeln sich die hier kurz skizzierten gesellschaftlichen und politischen Tendenzen und Auseinandersetzungen vor allem Ende der 20er und Anfang der 30er Jahre in der Literatur und im Verkehr der literarisch Tätigen untereinander? Ernst Fischer hat für die Literatur von 1918 bis 1938 folgende grundsätzliche Feststellung getroffen:

„Die Literatur der Ersten Republik bildet [. . .] im Grunde keine Einheit, sondern setzt sich aus mehreren Binnenliteraturen zusammen, die sich einerseits streng gegeneinander abschließen, andererseits aber reaktiv aufeinander bezogen bleiben.“⁹

Diese „Binnenliteraturen“ beziehen sich ideologisch, so Fischer, auf die genannten großen politischen „Lager“: das sozialistische, das großdeutsche und das katholisch-

christlichsoziale. Beiseite lässt Fischer hier zunächst bewusst, was er die „literarische Kultur des Liberalismus“ nennt; damit sei auch „die Stellung der jüdischen Intelligenz“ berührt, so Fischer. Die Einschränkung, so wird zu sehen sein, hat eine in vielerlei Hinsicht bedeutsame Berechtigung und folgenreiche Konsequenz.

In Bezug zunächst auf den in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Ersten Republik stets präsenten Antisemitismus (vgl. dazu auch 7.2.) hat S.P. Scheichl aber diesem Tatbestand zum Trotz festgestellt:

„Sucht man nach den Spuren dieses Judenhasses in der Literatur oder bei den Schriftstellern, wird man [. . .] weniger fündig, als man erwarten könnte.“¹⁰

Scheichl verweist vor allem auf den PEN-Club und auf die Redaktion der „Neuen Freien Presse“, wo eine durchaus friedliche Koexistenz von jüdischen und nichtjüdischen und von Autoren verschiedener weltanschaulicher Orientierungen bestand. Auch für den Kreis der Autoren des Zsolnay - Verlages etwa, zu dem auch Salten gehörte, gilt dies bis weit in die 30er Jahre. Im Feuilleton der „Neuen Freien Presse“ fanden durchaus auch eine große Zahl von Werken eher „rechter“ Autoren lobende Besprechungen. Es handelt sich bei den Hinweisen auf Bereiche praktizierter Verständigung, die Scheichl hier gibt, zwar eher um Domänen des Kulturliberalismus, der von jenen lagergebundenen literarischen Gesinnungen doch noch weniger erfasst war. Die persönlichen Beziehungen der Schriftsteller und Kritiker zueinander aber blieben doch wohl bis zum Ende der 20er Jahre über alle politischen Differenzen hinweg im allgemeinen entscheidend für das literarische Leben, ermöglichten noch „lagerübergreifenden“ kollegialen Verkehr. Die Kalkulation von Publikationschancen, an deren Verteilung jüdische Vertreter des liberalen Kulturestablishments oft entscheidend mitwirkten, war dabei natürlich, so ist zu vermuten, auch bedeutsam. Radikal antisemitische Äußerungen auch von national orientierten Autoren waren selten; dies galt in vielen Fällen noch bis 1938. Die Konzilianz persönlicher Beziehungen hinderte Verunglimpfungen im antisemitischen Jargon, sie konnte freilich nicht eine seit Ende der 20er Jahre doch fortschreitende Politisierung ideologischer und ästhetischer Differenzen verhindern. Das latente Bewusstsein, dass jahrzehntelang gefestigtes literarisches und persönliches Prestige von einer bislang kaum wahrgenommenen und wenig respektierten Subkultur spürbar bedroht wurde, drückt sich in einer brieflichen Äußerung Saltens zum Tode von Schnitzler an Stefan Zweig aus: „Wir alle sind nach dem Hingang Schnitzlers sehr arm und einsam geworden und müssen mehr denn je zusammenrücken.“¹¹ Jene etablierte kulturelle Domäne erscheint als in einer Zeitgenossenschaft begründet, an deren persönliche Substanz als einer Verteidigungsbastion hier appelliert wird. Die Forderung klingt wie ein später parodistischer Nachklang jenes radikalen ästhetizistischen Individualismus der 90er Jahre, dessen Distanzbedürfnisse ideologischer und persönlicher Art aber Salten schon damals nicht teilte.

Es gab Anfang der 30er Jahre – einstweilen allerdings noch nicht sehr erfolgreiche – Versuche literaturpolitischer Organisationen in Anlehnung an entsprechende Versuche in Deutschland, etwa an den „Kampfbund für deutsche Kultur“, den Alfred Rosenberg dirigierte. Allen derartigen Versuchen war durch das Verbot der nationalsozialistischen Partei in Österreich am 19.6.1933 zunächst ein Ende gesetzt. Damit konnte man organisierter Literaturpolitik entgegentreten, kaum jedoch – und man wollte es wohl auch nicht – einer schon einige Jahre vorher sich anbahnenden

Verdrängung der sich als modern, avantgardistisch und ideologiekritisch verstehenden Literatur aus dem literarischen Leben, deren Stelle eine Literatur und eine Kunstmoral einzunehmen versuchte, die die Einfachheit, das Volkhafte und die Provinz lobten, mit Ressentiment gegen Moderne, gegen Liberalismus und Marxismus.¹² Robert Hohlbaum, einer der bedeutenden und einflussreichen Exponenten einer Kunstgesinnung, die sich durch Hitlers Machtergreifung 1933 enorm ermutigt sah, polemisiert in einer 1936 erschienenen autobiographischen Skizze heftig gegen die Vernachlässigung nationaler Autoren durch die links stehende jüdische Kritik über mehrere Jahrzehnte. Sie sei ästhetizistisch und volksfern gewesen. Es gehe um mehr als „kleinen ästhetischen Eigenruhm und Eigenwert.“¹³ Franz Karl Ginzkey – seine Idole Rosegger, Wildgans, Weinheber – stellt der Literatur die Aufgabe, das „Urgut des Volkes“ auf „Wegen des Gemüts“ zu erschließen und grenzt diese Vorstellung österreichischer Dichtung ab von der „scharfgeistigen kritischen Seite“, die der Kreis um Bahr, das Junge Wien, einst vertrat.¹⁴ Johannes Sachslehner hat am Beispiel eines anderen Autoren mit großer Zukunft nach 33 dessen damals noch weniger beachtete Agitation gegen die Überfremdung und Verjudung der Wiener Bühnen in den 20er Jahren beschrieben.¹⁵ Ebenso wie Hohlbaum propagierte Mirko Jelusich Führer-Ideologie, Germanophilie und Kritik an dem entmythologisierenden Intellekt.

Die Machtergreifung Hitlers in Deutschland war zweifellos ein Ereignis von erheblicher Ausstrahlung auch auf die literarische Kultur Österreichs (vgl. auch 7.2.). Noch waren es zunächst die bislang weniger tonangebenden, eher außenseitermäßigen und mediokren Gruppen von Literaten, die ihre Stunde gekommen sahen. Karl Wache, Wiener Bibliothekar im Staatsdienst, veröffentlichte 1933 einen Sammelband „Deutscher Geist in Österreich“; die Widmung lautete: „Dem Erbauer und Führer Groß-Deutschlands. Die unerlöste Ostmark.“ Darin wird eine „blutgebundene Kultur“ gefordert gegen die „kulturelle Internationale“ des Liberalismus, so der Autor Anton Haasbauer („Der Weg zur deutschen Kultur“). In der Einleitung hatte Karl Wache den Rahmen deutschen Geistes in Österreich weiter gesteckt. Seine Wiederherstellung bedeute den Kampf gegen Freimaurerei, das Jesuitische, gegen die „römisch – christliche – jüdische ‚Kultur‘.“ Gegen alles „Jüdische, Jüdisch-Versippte und Judenduldende“ richte sich der Bann. Ausdrücklich wird jenen jüdischen Kulturschaffenden, die sich auf ihre Verwurzelung in deutscher Sprache und Kultur berufen, der Weg abgeschnitten. Zum deutschen Menschen gehöre mehr als dies, mehr sogar noch als das Bewusstsein „der einheitlichen rassisch – völklichen Eigenart.“ Ihn bestimme vielmehr des Bekenntnis zur „arteigenen nordischen romfreien Weltanschauung“ sich beziehend vor allem auf „Gläubigkeit, Recht und Sittlichkeit, Kunstwollen, Volksbrauch und Wirtschaftsauffassung.“¹⁶ Das Buch wurde verboten, Karl Wache ein Jahr später vom Dienst suspendiert, dennoch war dies wohl ein Manifest „deutschen Geistes“ in Österreich, das erst der Ermutigung durch den Umsturz in Deutschland bedurfte.

In diesen völkisch gesinnten Intellektuellen, die antisemitisches Ressentiment schürten, zählten freilich nicht nur „Arier“, sondern auch einige jüdische Literaten, bisweilen von einiger Prominenz wie etwa Egon Friedell (recte Friedmann, 1897 protestantisch konvertiert). Gordon Patterson hat nachgewiesen, wie sehr Friedell („the misunderstood clown“), schon im I. Weltkrieg ein rasender Deutschnationalist, in den 30er Jahren zu wüsten antisemitischen Ausfällen sich verstieg und seine „Kulturgeschichten“ bei den Nazis besser aufgehoben sah als beim „Wiener Pack“, den „Jour Juden“.¹⁷

Immerhin hat es über bedrohlich absehbare Entwicklungen gerade auch unter jenen dem deutschnationalen Denken fernstehenden Autoren wohl Beunruhigung

gegeben und Bemühungen um Vorsorge. Als Karl Wache zur Gründungsversammlung des „Rings nationaler Schriftsteller“ ging, war er verblüfft über eine große Zahl von Mitarbeitern liberaler Zeitungen, die er da antraf.¹⁸ Die politische Neutralität, Indifferenz, die das literarische Leben in Österreich lange Zeit in der Ersten Republik bestimmt hatte, wich angesichts der politischen Tendenz nach rechts im Nachbarland einzelnen vorsorgenden persönlichen Überlegungen gerade deshalb, weil österreichische Schriftsteller seit jeher auf den deutschen Markt existentiell angewiesen waren. Mehr als 70% der Buchproduktion österreichischer Verlage ging nach Deutschland. Die objektive Situation gab natürlich nach dem Januar 1933, nach Hitlers Machtübernahme in Deutschland, dieser Beunruhigung genug sachliche Berechtigung. Gerhard Renner spricht von einem „Funktionsverlust“ aller Schriftstellerorganisationen in Österreich, die nach dem Januar 33 mit der deutschen Diktatur keine Kooperation wollten.¹⁹ Neben den verschiedensten Manövern, die persönlicher Interessenssicherung dienten, gab es freilich auch gezielte, opportunistisch kalkulierte oder auch ideologisch überzeugte Verharmlosung der schnell in Gang kommenden Gleichschaltungspolitik in Deutschland. G. v. Urbanitzky, die Gründerin des Wiener PEN-Clubs, schrieb nach langem Aufenthalt in Berlin am 8.4.1933 an den Londoner PEN-Club über die ganz abwegige „wüste Greuelhetze“, die in großen Teilen der Wiener Presse über die Verhältnisse in Deutschland angezettelt würde; nach ihren Erfahrungen völlig unbegründet.²⁰ Neben der Verharmlosung der Opportunisten und Sympathisanten gab es freilich auch die verbreitete Verharmlosung der Ignoranten, der politisch Desinteressierten. Walter von Molo berichtet von einer Bemerkung Werfels gleich nach der Machtergreifung ihm gegenüber: „Sie nehmen alles viel zu ernst! Der Hitler-Spaß dauert a paar Wochen, und dann is er vorbei.“ Wien war „weit vom Schuß“, kommentierte der ehemalige Präsident der „Deutschen Dichterakademie“ in Berlin, der die neuen Herren schon kennen gelernt hatte.²¹ Es bestand aber nicht nur ein materielles Angewiesensein auf Deutschland. Murray G. Hall schreibt etwa über das Jahrbuch 1927 des Zsolnay - Verlags, der ja als ein ausgeprägt „jüdischer“ Verlag galt:

„Im Hinblick auf das Fehlen einer österreichischen kulturellen Identität in der inzwischen acht Jahre alten Republik ist es interessant festzustellen, mit welcher Selbstverständlichkeit die sechs ‚österreichischen‘ Teilnehmer sich ausschließlich zu Deutschland bekennen und sich über die Zukunft Deutschlands den Kopf zerbrechen.“²²

So sehr, sozialgeschichtlich bedingt, die Literaturentwicklung in Deutschland und Österreich deutliche Unterschiede aufwies,²³ so wenig waren die literarisch Arbeitenden, offenkundig gerade in den Jahren vor und nach 1930, von einem eigenen Österreich-Bewusstsein in der literarischen Kultur bestimmt. Der Blick ging mit ganz verschiedenen Erwartungen, Hoffnungen, Ängsten hinüber nach Deutschland. Von der „Beseeltheit“ der Deutschen etwa schwärmt Theodor Däubler in dem Jahrbuch des Zsolnay - Verlags 1927; Griechen und Deutsche seien „Inhaber eines Mythos.“

Der Beitrag Saltens für das Jahrbuch ist aufschlussreich für die Problematik, die mit dem PEN-Club-Kongress in Ragusa ihren skandalösen Konflikthöhepunkt erreichte. Für Salten bezeichnet der deutsche Geist eine „Herzstelle“ Europas. Für das nach dem I. Weltkrieg unter misstrauischem Blick der Westmächte stehende Deutschland wirbt er um „Zutrauen und [. . .] Entgegenkommen.“ „Alle Zwangsmaßnahmen“, so Salten, „sind törichte Überheblichkeit.“²⁴ Keinerlei Duldung, ob in oder außerhalb Deutschland, so betont er aber, dürfe nationalistische Propaganda erfahren.

In Österreich wurde eine Sektion des PEN-Club 1923 gegründet. Auernheimer war erster Präsident, Schnitzler Ehrenpräsident, Grete von Urbanitzky die Generalsekretärin. Den weltanschaulichen, literaturpolitischen, aber auch persönlichen Erosionen unter den Schriftstellern Österreichs entsprechend erschienen keineswegs alle prominenten Namen auf der Mitgliederliste, Karl Kraus etwa wollte durchaus nicht Mitglied sein. Murray G. Hall nennt die „Mitgliederliste des Wiener P.E.N. - Clubs [. . .] auf weite Strecken mit der Liste der Autoren des Zsolnay - Verlages identisch.“²⁵ Das heißt, sie enthält ein im liberalen Geist respektiertes Spektrum nichtideologisch bestimmter literarischer Temperamente. Die offenen oder latenten Animositäten unter Österreichs Literaten in den 20er Jahren, mehr oder weniger noch persönlicher Art, widerspiegeln sich auch im Räsonnieren über Sinn und Nutzen des PEN-Clubs und seiner Tätigkeit. Gerade nach den Ereignissen von Ragusa wurde verständlicherweise diese kritische Debatte politisch verschärft. Klaus Amann nennt den österreichischen PEN-Club vor 33, die Kennzeichnungen seiner Kritiker aufnehmend, „eine reine Bankettgesellschaft“²⁶; deren Höhepunkt war der VII. Internationale PEN-Kongress in Wien vom 24. bis 28.6.1929. Die „Arbeiter-Zeitung“ sah die Tätigkeit des österreichischen PEN vor allem „in der Veranstaltung von aristokratischen Tanzabenden“ und darin bestehen, „Theaterkritiker mit Theaterdirektoren gesellschaftlich zusammenzubringen.“²⁷ Salten – er wurde vom Präsidium des österreichischen PEN-Clubs 1927 mit vier gegen zwei Stimmen zum Vorsitzenden gewählt – machte in diesem Rahmen, so wird mal mit Anerkennung, mal mit Ironie berichtet, gute Figur. Man darf wohl annehmen, dass er die offiziellen Verpflichtungen seines präsidialen Amtes durchaus genoss und zu gestalten verstand. „Grossherzog“ war eine Kennzeichnung, die Betrachtern gelegentlich solch offizieller Auftritte Saltens einfiel. Robert Musil schreibt über ihn bei einem anderen Anlass: „Die Plätze betreten, Salten in der Mitte thronen sehen und nach den Leitern des Arrangements fragen war eins.“²⁸

Die Zeiten freilich begannen Anfang der 30er Jahre auch im Wiener PEN-Club rauer und ungemütlicher zu werden. Er blieb nicht mehr nur eine Gesellschaft liberaler Individualisten, sondern die Konfliktlinien, die sich, wie geschildert, in der Politik und Kulturideologie abzeichneten, griffen stärker jetzt auch über in Schriftstellervereinigungen wie den PEN-Club. Wie ein Abschied von einem liberalen Zeitalter der autonomen Künstlerpersönlichkeit war es als Arthur Schnitzler 1931 starb. Neue Autoren traten in den PEN-Club ein, solche, die einen neuen Abschnitt kulturpolitischer Entwicklung verkörperten: Katholische und nationale Schriftsteller wie Bruno Brehm, Max Mell, Friedrich Schreyvogel. Sie waren im übrigen auch durchweg erfolgreicher, „auflagenstärker“ als die größeren Namen der österreichischen Literatur. Fast logisch, dass Schreyvogel in den Vorstand aufrückte. Es gab Pressegerüchte, die von inneren Konflikten im PEN-Club sprachen und von einem angekündigten Rücktritt Saltens.

8.2. Der PEN-Club-Kongress in Ragusa

Der XI. Internationale PEN-Club-Kongress in Ragusa vom 25. bis 28.5.1933 hatte eine spannungsreiche Vorgeschichte zumindest was die Vorbereitungen dafür im neuen nationalsozialistischen Deutschland und, davon abhängig, auch in Österreich betraf. Im „neuen Deutschland“ waren erste Gleichschaltungsmaßnahmen bei Verbänden, Zeitschriften und Verlagen schon vollzogen, auch in der Preußischen Akademie der Künste, wo Heinrich Mann als Präsident der Abteilung Dichtung zurücktreten musste; Drangsalierungen und Verhaftungen missliebiger Autoren wurden nicht verheimlicht, die ersten suchten Zuflucht im Ausland; am 10.5. in Berlin Verbrennung ihrer Werke, darunter Schnitzler, Stefan Zweig, Werfel. Besonders hellhörig wurden die rabiaten Maßnahmen in der literarischen Öffentlichkeit Österreichs wahrgenommen. Sie war spätestens seit Beginn der 30er Jahre doch so politisiert und ideologisch segmentiert, dass die neue Kulturpolitik der Regierung der „nationalen Erhebung“ durchaus unterschiedlich diskutiert wurde. Vor der Frage, wie man sich zu den Ereignissen in Deutschland verhalten sollte, gerade im Hinblick auf den bevorstehenden Kongress, stand nun auch der österreichische PEN. In der Einleitung zu diesem Kapitel sind Bedingungen skizziert worden, die die Haltung österreichischer Autoren gegenüber Deutschland ideologisch wie ökonomisch wesentlich beeinflussten. Von einem sehr aktuellen, bedeutsamen Einfluss war in den Wochen vor Ragusa zudem der genannte Bericht Grete von Urbanitzkys über die Zustände in Deutschland an den Internationalen PEN in London. Er beschwichtigte, wiegelte ab und malte die Situation insgesamt positiv.²⁹ Hitler-Deutschland befände sich in einer Notwehrsituation gegen die „Greuelhetze“ „bolschewistische(r) Schriftsteller“, es verteidige als letztes Bollwerk „die ganze europäische Welt“ gegen den Bolschewismus. Im Übrigen gehe es hier um deutsche „Innenpolitik“, die dem PEN keine Gelegenheit für Intervention biete.³⁰

Was die grundsätzliche Haltung Saltens zur Frage reichsdeutsch-österreichischer Kulturbeziehungen betrifft, so hatten die bevorstehenden heftigen Auseinandersetzungen ein kleines und eher harmloses Vorspiel in der im Sommer 1932 von der Regierung Brüning erlassenen Verordnung, der zufolge ausländische Autoren nur streng kontingentiert künftig Zugang zum deutschen Markt haben sollten; auch österreichische. Salten hat auf diesen Akt der teilweisen Exkludierung deutschösterreichischer Künstler in einem Kommentar reagiert.³¹ Er beschwört darin mit historischem Verweis auf den „größte(n) und folgenreichste(n) Verräter an der deutschen Sache“, auf Friedrich II., den er dennoch, ebenso wie Bismarck, verehrt, die unlösbare kulturelle Verbindung zwischen Deutschland und Österreich. Sie ist „Ergebnis naturgewollter Entwicklung“, und es ist „unmöglich, gegen die Natur Revolution zu machen.“ Was politische „Anschluß“ - Ideen betrifft, äußert Salten sich nicht eindeutig. Er zitiert einen Wiener Taxilenker, der auf den Verzicht eines Berliner Fahrgastes auf ein Trinkgeld so reagiert: „Mir woll’n ja gar kan Anschluß“, und er zitiert einen umgekehrten geflügelten Satz: „Immer davon sprechen – nie daran denken!“ Mag sein, so Salten, daß die Leute in Österreich so denken, „eines jedoch bleibt unverrückbar bestehen: wir wollen keine Trennung!“ Keine „geistige Autarkie“, keine Trennung jedenfalls auf „dem Gebiete der Kunst.“

Die angesichts der ideologischen Divergenzen unterschiedlichen Meinungen hinsichtlich der österreichischen Haltung auf dem bevorstehenden Kongress sollten bei einer Besprechung des Vorstandes des österreichischen PEN einige Tage vor Beginn des Kongresses doch noch zu einer für alle Seiten tragbaren Verhaltensstrategie zusammengeführt werden. Es ging in einer ersten Sitzung im Mai 1933 nochmals um den Bericht G. v. Urbanitzkys an das Londoner PEN-Zentrum. Unter sieben anwesenden

Mitgliedern hat offenbar allein Georg Sil-Vara die Einsicht und den Mut gefunden gegen jenen Bericht zu protestieren. Friedrich Schreyvogel betonte:

„So kann unser P.E.N. - Club nur einen brüderlich neutralen Standpunkt einnehmen. Das Gegenteil würde das Ende des Wiener P.E.N. - Clubs bedeuten.“³²

Salten:

„Mir sind die Ausführungen Schreyvogels sehr willkommen. Man soll dem Problem ins Auge schauen. Wir müssen uns über unsere Haltung schlüssig werden, ob wir sie in Ragusa vertreten oder hier. Es ist unmöglich, das Tischtuch zwischen uns und der deutschen Literatur entzwei zu schneiden. Wir befinden uns im deutschen Sprachgebiet. Wir sind im hohen Sinn eine Familie, können also nicht nach aussen als feindliche Brüder auftreten. Ich muss mich auch als Jude als zum deutschen Raum gehörig betrachten. Wir müssen innerhalb der P.E.N. - Clubs daran festhalten, dass wir ein internationaler Club sind. Innigstes Bestreben aller Geistigen geht nach internationaler Einheit. Ein Alle - Judentum gibt es nicht. Darum ist es nicht möglich, aus dem Raum einer Nation jüdisches Menschentum auszuschliessen. Ich bin für den Brief, der nur noch ausführlicher sein müsste. Wir müssen sagen, dass es uns egal, ob es sich um ein Zentrum in Uruguay oder um Deutschland handelt. Eine politische Einmischung ist auf jeden Fall unmöglich.“

Sil - V a r a erklärt:

„Ich stehe isoliert. Ich möchte kein Wort zulassen, das besagen würde. Wir sind mit Deutschland einverstanden.“

S a l t e n:

„Ich bin doch auch Jude, möchte aber vermeiden, dass wir unfreundliche Worte gegen Deutschland sagen. Jenseits der augenblicklichen Situation steht deutsches Volk und deutsche Kultur. Ich weigere mich, angesichts einer vorübergehenden Situation Deutschland anzugreifen.“

Der Vorstand des österreichischen PEN beschloss im Laufe des Monats eine „neutrale“ Haltung auf dem Ragusa - Kongress gegenüber Deutschland einzunehmen. Die Vorstandsarbeit wurde offenbar nur von wenigen Mitgliedern mitgetragen, klagte Salten später. Dieser Beschluss sollte in einer Sitzung am 21.5.1933 im Hause Salten den Mitgliedern (anwesend waren wiederum nur 14) dargelegt werden. Sie diente vor allem aber dazu, die nichtoffiziellen Mitglieder der Delegation (neben den Leitern Urbanitzky und Salten) auf die Linie des Vorstandes zu verpflichten. Hier übte auch Salten, insbesondere auf Sonka, erheblichen Druck aus, wie das von Urbanitzky verfasste und von Sonka gegengezeichnete Protokoll der Sitzung ergibt. Die Quintessenz der geplanten Kongressstrategie formulierte Salten so:

„Unser Standpunkt: Österreich kann sich wegen seiner tausendjährigen Verbundenheit mit Deutschland an einer Deutschland-Debatte nicht beteiligen.“ Eine solche Debatte sei „nicht P.E.N. - Club - mäßig.“

Es erhoben sich gegen diesen Beschluss Einwände einiger Anwesender (Stefan, Neumann, Fontana, v.a. Sonka). Gegenüber letzterem droht Salten mit Suspendierung der Mitgliedschaft, er möchte unter allen Umständen eine Einstimmigkeit der Haltung aller Delegierten erzwingen. Durchblicken lässt er, dass ihm ein Protest

gegen den gleichgeschalteten deutschen PEN möglich erschiene, keinesfalls aber, als „österreichischer Bruder“, eine demonstrative Beteiligung an einem internationalen Protest auf dem offenen Kongressforum. Seine Maxime „Schweigen ist besser als Krach schlagen“ begründet er auch damit, dass ein „Regime“ eine „ephemäre [sic] Erscheinung ist.“ Ferner wird im Verlauf der Diskussion erkennbar – auf eine diesbezügliche Drohung Schreyvogls hin –, dass ihm der Zusammenhalt des Clubs über alle ausgeprägten ideologischen Grenzen sehr wichtig ist. Was Salten eine „mittlere Linie“ nennt, die Nichtbeteiligung also an einer Debatte über Deutschland, findet, außer der Sonkas, die Zustimmung schließlich a l l e r Anwesenden. Es war wohl auch eine mittlere Linie in der Weise, dass sie vorgab eine Mitte zu halten zwischen den offenen Nazi-Sympathien Schreyvogls und dem moralischen Rigorismus des „Kommunisten“ Sonka, den Salten mit allen Mitteln ins gemeinsame Boot zu ziehen versuchte. Dass allerdings, wie eine jüngst erschienene Arbeit über Paul Frischauer feststellt, neben diesem – er fehlte entschuldigt bei der Sitzung am 21.Mai – „auch Oskar Maurus Fontana und Franz Theodor Csokor zu keinen Konzessionen gegenüber Deutschland bereit“ waren, wird aus diesen so bedeutsamen Protokollen der Vorabsprachen hinsichtlich des Ragusa - Kongresses kaum erkennbar.³³ Der Beschluss war allerdings durchaus nicht so stringent und verbindlich formuliert, dass er nicht Interpretationen offen gelassen hätte (von „Reservatio“, die Zustimmung ermöglichen sollte, ist mehrfach im Protokoll die Rede). Möglich wurde er vor allem durch das Beharren des Vorstands auf Einstimmigkeit. Die Frage, wie demonstrativ die „Neutralität“ auf dem Kongress im Verhalten der österreichischen Delegation Ausdruck finden sollte, ob unterhalb der kongressoffiziellen Foren interveniert werden sollte – diese Fragen wurden nicht ganz eindeutig geklärt.

Der Ablauf der PEN-Club-Tagung vom 25. bis 28.Mai 1933 in Ragusa ist in einer Reihe von Einzelheiten, zumal was die Haltung Saltens und der übrigen nichtoffiziellen österreichischen Delegierten betrifft, noch nicht geklärt.³⁴ Zum Ablauf der Konferenz: Die deutsche Delegation, geführt von Fritz Otto Busch, Edgar von Schmidt-Pauli, Hanns Martin Elster, trat geschlossen und wohlvorbereitet in Ragusa an. „Mit Ruhe, Liebenswürdigkeit und unter Innehaltung der besten Umgangsformen, die wir aufzuweisen haben“, so F.O. Busch an den Pg. Kochanowski in Berlin, Landesleiter des „Kampfbundes für Deutsche Kultur“, sollte in Ragusa gemeinsam und in vielerlei Einzelgesprächen der „Greuelhetze“ gegen die barbarischen Zustände im neuen Deutschland vorgegangen werden.³⁵ Der Umgangston also war diplomatisch und konzilient, in der Sache aber, dies betraf konkret vor allem die Frage der Bücherverbrennung und der Judenverfolgung, blieb er hart: sie dürften, mit Berufung auf die politische Neutralität des PEN-Clubs, auf dem Kongress nicht diskutiert werden, man drohte in geheimen Verhandlungen außerhalb des Kongressforums mit der Abreise. Das Taktieren der deutschen Delegierten griff dabei auch den bei der Tagung 1927 in Brüssel bekräftigten, freilich wenig konkretisierten Grundsatz der Nichteinmischung in die Politik auf („No politics in the PEN-Club under any circumstances“).

Diese Taktik hatte bei dem PEN-Präsidenten H.G. Wells zunächst auch Erfolg. Nur ein amerikanischer Antrag sollte diskutiert werden, der eine Verpflichtung aller auf die PEN-Clubsatzungen in der gespannten politischen Situation in Europa forderte. Paul Stefan, ein österreichischer Teilnehmer des Kongresses, nennt sie „mehr als eindeutig.“ Ihr wollte, wohl weil ihr konkrete Anklagen gegen Deutschland dennoch fehlten, die deutsche Delegation zustimmen. Stefan nennt deren Mitglieder recht arglos, „keine ‚Vorkämpfer‘, sondern immerhin Männer von Bildung und Lebensart.“³⁶ Am zweiten Kongresstag wurde in den Arbeitssitzungen allerdings Widerstand gegen diese

diplomatischen Abwiegelungsversuche spürbar. Aus den kontroversen Diskussionen entstand ein belgisch-französischer Antrag, der sehr deutlich Kritik an den Entwicklungen in Nazi-Deutschland übte. Die Debatte darüber wurde durch Geschäftsordnungsdebatten verzögert, der Antrag selber durch Verhandlungen hinter den Kulissen entschärft. Diesen Machinationen, vor allem die Forderung der Deutschen das Diskussionsrecht über die Anträge zu beschränken, trat dann aber doch der Präsident und der Generalsekretär Ould entgegen, die sich von Deutschland unter Druck gesetzt sahen. Sie ließen der kritischen Diskussion jetzt freien Lauf, auch der Rede des inzwischen eingetroffenen Ernst Toller, der sich schon im Exil befand. F.O. Busch und E. v. Schmidt-Pauli berichten, dass sie als Toller ans Rednerpult trat zur Geschäftsordnung intervenierten; „in den allgemeinen Lärm hinein und unter unglaublicher Erregung der ganzen Versammlung, kaum jemand saß noch auf seinem Platze.“³⁷ Die Deutschen drohten mit Auszug, wenn Toller spräche. Möglicherweise entglitt dem Präsidium jetzt etwas die Kontrolle über den Versammlungsablauf. Ein großer Teil der Delegationen, so Sonka in seinem „Rechenschaftsbericht“, war wohl auch mit Wells’ Insistieren auf kritischen Fragen nachdem endlich ein gemeinsamer Resolutionsentwurf vorlag, nicht einverstanden.³⁸ Über Wells führten die deutschen Delegierten, die seine Haltung zuvor lobten, erbitterte Klage; wähten gar ein abgesprochenes Spiel von Wells mit Toller. Diesen sowohl wie die französischen Delegierten, mit denen die Verhandlungen hinter den Kulissen geführt wurden, bezeichneten die Nazi-Delegierten auf diesem Höhepunkt der Eskalation der Kontroversen als „loyal.“ Sogar Schalom Asch, so heißt es in dem Bericht der deutschen Delegierten nach Berlin, machte „einen durchaus anständigen Eindruck.“ Auch er hatte auf dem Kongress gesprochen und nachdrücklich auf das Schicksal jüdischer Autoren in Deutschland hingewiesen. Busch und Schmidt-Pauli fühlten sich zudem noch von Fragen des Generalsekretärs wider die Geschäftsordnung politisch zur Rede gestellt. Wells ließ Toller reden, die deutschen Delegierten verließen den Saal. „Unter ungeheurem Lärm, in den sich starker Beifall mischte, zum Teil für uns von unseren Freunden, in diesem Falle auch von den Franzosen, zum Teil aber auch aus Freude über unsern Abzug, verließen wir geschlossen, aber ruhig den Saal“, so Busch und Schmidt-Pauli. Die deutsche Delegation war am Ende des Kongresses dennoch zufrieden, eine offizielle Anklage oder gar einen Ausschluss des deutschen PEN habe es nicht gegeben. Die Berichte der deutschen Delegation im Archiv des Instituts für Zeitgeschichte in München verweisen zwar auf die Stimmung gegen Deutschland auf dem Kongress, halten aber auch fest, dass die österreichischen neben einigen anderen Delegierten auf der Seite Deutschland standen; nicht im Sinne der Zustimmung für den Nationalsozialismus, wohl aber im Sinne der Fortsetzung des Kongresses mit den Deutschen.³⁹

Dem Auszug der Deutschen auf dem Kongress folgten G. v. Urbanitzky und einzelne holländische und schweizerische Delegierte; Salten aber nicht. Man darf wohl annehmen, dass er diese Demonstration vermeiden wollte. Sonka berichtet, dass Salten gegen die Behandlung der Deutschen durch Wells protestiert habe unter Betonung, dass er jüdischer Abstammung sei, was ihm in Deutschland, so Sonkas Wiedergabe von Saltens Protest, aber „nie vorgehalten worden“ sei. Der im Vorfeld des Kongresses in Wien vereinbarten Kongressstrategie der Österreicher entsprach es, dass ihr Präsidium in der erregten Diskussion eine Erklärung abgab, die, so Paul Stefan, „neutral’ wirken sollte, aber nicht neutral wirkte.“ Dennoch aber gab es wohl einen beträchtlichen Teil der Delegierten – Renner meint die Mehrheit –, die „das Verbleiben der Deutschen im P.E.N. - Club für richtig hielt, um den Kontakt mit den deutschen Autoren nicht abreißen zu lassen und dem scheinbar konzilianten Flügel den Rücken zu stärken.“⁴⁰ Sogar Toller, unfassbar für die späteren Kritiker (etwas „Ungeheuerliches“, „peinliche Tänze“, so Sonka), erging sich in Zustimmungserklärungen zu der bisher verfolgten Kongressstrategie und auch zur

vorliegenden Resolution. Salten soll ihm, so Sonka, nach seiner Rede „bewegt die Hand“ geschüttelt haben. Dass diese Taktik wenn nicht von der Mehrheit so doch von einem beträchtlichen Teil der Delegierten verfolgt oder zumindest stillschweigend hingenommen wurde, bezeugt auch die Tatsache, dass von jenen nichtoffiziellen, im Rederecht natürlich beschränkten österreichischen Delegierten, die später z.T. lautstark ihre Stimme gegen die eigene PEN-Führung erhoben, wenig Kritisches auf der Tagung selber zu hören war. „Besondere Aktivitäten dieser großen Zahl von Österreichern“, so Renner, „sind [. . .] nicht überliefert.“ Eine Ausnahme bildete hier Sonka, der, nachdem seine Wortmeldungen mehrfach übergangen worden waren, auf dem Höhepunkt der turbulenten Sitzung, in der die Deutschen auszogen, eine Solidaritätserklärung für verfolgte Schriftsteller in den Saal schrie.

In nahezu allen Berichten über den Kongressablauf wird die Haltung der österreichischen Delegation in mehr oder weniger deutlicher Weise bemängelt. Die Delegation war in sich uneins, die im Vorfeld vereinbarte Strategie war angesichts der im einzelnen nicht vorhersehbaren Entwicklung der Tagung nicht durchzuhalten. Die im voraus schon verschieden interpretierte Strategie ließ ein geschlossenes Auftreten bei einer Zuspitzung der Diskussion über Hitler-Deutschland auch gar nicht erwarten. Offensichtlich versuchte Salten die Neutralitätstaktik eine Zeitlang aufrechtzuerhalten, den einen nicht neutral bzw. loyal genug, den anderen eben zu neutral, zu loyal gegenüber Deutschland, in der Versammlung insgesamt auch wohl mit wenig Überzeugung. Es sah nach Taktieren aus, wenn die österreichische Delegationsführung in der Verfolgung ihres Konzeptes der Unparteilichkeit inhaltliche Kontroversen mit Hinweis auf Geschäftsordnungen in Frage zu stellen versuchte und damit faktisch dem deutschen Kalkül diente. Es waren einigermaßen inkonsequente, hilflose Operationen, denn nach dem Auszug der Deutschen wurde die nur wenig gemilderte, u.a. von belgischen und französischen Delegierten initiierte Resolution, die doch eine durchaus konkretisierte kritische Stellungnahme gegen Deutschland enthielt, verabschiedet. Die Abstimmung drückte allerdings wohl dennoch den Missmut über Wells' Verhandlungsführung aus; eine große Zahl von nationalen PEN-Clubs enthielt sich der Stimme. Salten, so ist den Berichten zu entnehmen, stimmte zu.

8.3. Reaktionen

Die Reaktionen innerhalb und teilweise auch außerhalb Österreichs auf die Haltung der österreichischen Delegation in Ragusa waren z.T. – in der linken und liberalen Presse natürlich am ehesten – von scharfer Kritik bestimmt, in einer Heftigkeit zum Teil, die Salten wohl selber nicht vorausgesehen hatte. Man muss allerdings der bisherigen historischen Aufarbeitung der Ragusa - Ereignisse gegenüber festhalten, dass entschiedene und namentliche Kritik am Verhalten der österreichischen Delegation keineswegs in allen Wiener Zeitungen geübt wurde, auch nicht in allen liberalen. Ein großer Teil der Berichterstattung begrenzte sich auf eine oft kaum kommentierte Wiedergabe der Ereignisse in Ragusa. Dass sich die österreichische Delegation, neben Delegierten aus der Schweiz und Hollands vor allem, mit der deutschen Delegation gerade im Streit um die Toller - Rede solidarisierte, wird, ohne bewertende Differenzierung und Nennung von Namen, immerhin vielfach in der Berichterstattung mitgeteilt.⁴¹ Dass gerade der „Kommunist Toller“ bei einigen, auch liberalen Zeitungen

wenig Sympathie genoss, hat wohl auch die Empörung über die Ereignisse in Ragusa in Grenzen gehalten.

Einer der engagiertesten und informiertesten Wortführer des Protests war Ludwig Ullmann in der WAZ, der Salten lange Jahre angehörte und der er noch Mitte der 20er Jahre viele Beiträge lieferte. „Abrechnung für Ragusa“ ist die Überschrift des Artikels, der zwei Tage nach Kongressende in der WAZ erschien. In den ersten Sätzen heißt es: „Die österreichischen Penklub-Delegierten haben in Ragusa glatten und schamlosen Verrat geübt. Sie haben sich mit der deutschen Delegation solidarisch erklärt.“⁴² Die Führung der Delegation steht im Mittelpunkt der Kritik. Sie habe „im Rausch der Bankette“ vergessen, wie das Werk Schnitzlers, Beer-Hofmanns, Stefan Zweigs, Franz Werfels u.a. in Deutschland besudelt werde. Isoliert seien sie gewesen, so Ullmann, „solidarisch mit den Naziterroristen, Schulter an Schulter mit ihnen gegen die Verachtung, gegen die Empörung, gegen das Vernichtungsurteil aller auf dem Kongress vertretenen Kulturnationen.“ Ullmann insinuiert Schmähliches: alle in Ragusa anwesenden Literaten hätten „in Deutschland noch immer Interessen“ und – „es mag nur ein Zufall sein“ – die Werke jener seien „von den Nazibuchhändlern nicht boykottiert“ worden. „Ein Zufall, aber ein sehr bestimmender . . .“ Ullmann vergisst nicht den Hinweis auf die jüdische Identität Saltens: „Ihre ‚Rasse‘ werden die meisten dieser Penklubverräter nicht so rasch umstellen können wie ihre Gesinnung.“ Er fordert Konsequenzen: sofortiger Rücktritt des Vorstandes, „Verantwortung und Sühne für diese Kulturschande.“ Ludwig Ullmann in der WAZ hat sich in dieser Kontroverse besonders polemisch profiliert, später freilich in einer Weise, die die europäische Schriftstellerelite insgesamt, besonders aber die deutsche, für ihr Schweigen und ihre zumindest sehr zurückhaltenden Reaktionen auf die Ereignisse in Deutschland zieh. Aber auch in der „Arbeiter-Zeitung“ wird kein gutes Haar an Salten und der PEN-Führung in Ragusa gelassen. Unter der Überschrift „Krach auf dem Penklubkongreß. Die Nazidelegierten und ihre Nachkriecher verlassen den Kongreß“ heißt es:

„Die Delegationen der Schweiz, Hollands und O e s t e r r e i c h s (Herr Felix S a l t e n, Red.) haben sich mit der offiziellen deutschen Delegation s o l i d a r i s c h erklärt.“⁴³

In dem bereits angeführten Kommentar der „Arbeiter-Zeitung“ einige Tage später wird Salten in erster Linie für das Raguser Desaster verantwortlich gemacht, für die „österreichische Spezialschande im Rahmen der internationalen Gesamtschande.“ Salten „knickte ein“; „mit einer Macht anzubinden, und sei es auch die Macht des Ungeistes, das liegt ihm nicht.“⁴⁴ Etwas milder und konzessionsbereiter, dennoch letztlich mit deutlicher Abgrenzung gegenüber der PEN-Club-Führung äußert sich Paul Stefan, selber nichtoffizieller Teilnehmer in Ragusa – auch er kritisiert für sein Verhalten – in der „Stunde.“ An eine Weisung an die PEN-Club-Führung aus Wien zu einem „neutralen“ Verhalten gegenüber Deutschland glaubt er nicht. Salten und Frau Urbanitzky wollten in Ragusa neutral wirken, aber ihr Verhalten wirkte tatsächlich nicht so, so der Teilnehmer der Konferenz; „es hat dort einen sehr schlechten Eindruck gemacht.“⁴⁵ Auch ein anderer nichtoffizieller österreichischer Teilnehmer der Konferenz, auch er von Ullmann für seine Haltung angeklagt, Franz Theodor Csokor distanziert sich in seinen Memoiren von der zu konzessionsbereiten Haltung der Führung des österreichischen PEN in Ragusa. Er zitiert dort einen eigenen Brief an Ferdinand Bruckner kurz nach der Konferenz mit einem etwas selbstgerechten Rigorismus: „Man muß eben entscheiden: Gutes Geschäft – oder gutes Gewissen?“⁴⁶ Ein weiteres Mitglied des österreichischen PEN, der junge Friedrich Torberg, in Ragusa wohl selber nicht anwesend, nahm in der „Neuen Weltbühne“ (Prag) 1933 rückblickend zu den Ereignissen des PEN-Kongresses Stellung. Er kritisiert Salten

sehr deutlich, verbindet damit aber auch Kritik an einer Reihe anderer großer deutscher Schriftsteller.

„Es ist in diesem Zusammenhang belanglos, wie es zum Beschluß der österreichischen Delegation kam, sich passiv zu verhalten, oder de facto mit Deutschland solidarisch; es ist belanglos, daß alle, die diesen Beschluß herbeiführten, mindestens mit gleicher Heftigkeit verantwortlich gemacht werden müßten wie Salten, der doch nur der beamtete Exekutor dieses Beschlusses war.“

Und weiter:

„Von Belang hingegen[. . .] erscheint: daß nämlich Felix Salten eigentlich und im Grunde nichts anderes getan hat als die prominente Literatur seit Wochen und Monaten tut. Daß sein Verhalten nichts anderes war als der zu kurzer, gespenstischer Aktivität erwachte Verrat, den die deutsche Geistigkeit seit Hitlers Machtergreifung passiv übt: indem sie schweigt.“⁴⁷

Außerhalb Österreichs ist selbstverständlich vor allem unter den exilierten oder vom Exil bedrohten Journalisten und Intellektuellen das Verhalten der österreichischen Delegation in Ragusa mit Missbilligung kommentiert worden. So Leo Lania in dem jetzt in Paris erscheinenden „Neuen Tage-Buch.“ Er kritisiert dort das illusionäre und gewollt unpolitische Gehabe der österreichischen „Kulturträger“, namentlich Salten.

„Herr Salten hatte plötzlich das Bedürfnis, öffentlich zu erklären, dass er ein Jude sei; aber diese Erklärung sollte nicht dazu dienen, einen Protest gegen die Verfolgung der Juden in Deutschland einzuleiten, sondern eine Verteidigung des deutschen Nationalismus, der gar nicht so schlimm sein könne, wo doch Herr Salten, in Oesterreich wohnhaft, trotz seines Judentums in Deutschland nicht verfolgt wurde.“⁴⁸

Ins Zwielficht geriet Salten natürlich auch durch das Lob, das ihm für seine Haltung in Ragusa von Seiten der Presse im Dritten Reich gespendet wurde. „Die neue Literatur“ in Leipzig etwa nennt er sein Verhalten auf dem Kongress „korrekt“, hetzt dagegen gegen die übrigen jüdischen, judenfreundlichen und der „Kommunistischen Partei nahestehenden“ Mitglieder der österreichischen Delegation. Unverhüllt am Ende die Drohung, dass der deutsche Buchhandel die Herren nicht dadurch beleidigen werde, „daß er ihre Bücher noch führt.“⁴⁹

Salten konnte zu den vehementen und persönlich herabsetzenden Attacken auf ihn selbstverständlich nicht schweigen. Kurz nach der Rückkehr hat er sich in der „Neuen Freien Presse“ unter der Überschrift „Die Wahrheit über den PEN - Klub - Kongreß“ zu Wort gemeldet.⁵⁰ Die Ausführungen sind eine Richtigstellung der Ereignisse aus seiner Sicht und eine Rechtfertigung seines Verhaltens, an dem ihm im kurzen zeitlichen Abstand eine wesentliche Kritik, Selbstkritik offenbar nicht angebracht erscheint. Die bisherigen Schilderungen nennt er „tendenziös“, von Polemik und von wohl beabsichtigten, persönlich adressierten „Mißverständnissen“ geprägt. Er verweist zunächst auf den „e i n s t i m m i g e n“ Beschluß des österreichischen PEN in der Vorbereitung auf Ragusa, sich an einer Debatte über Deutschland nicht zu beteiligen. „Ich musste pflichtgemäß den einstimmigen Beschluß des Wiener Penklub-Vorstandes ausführen. Das tat ich“, so schreibt Salten in einem Nachwort zum Kongress in Ragusa, um das er den „Pester Lloyd“ ersucht hatte.⁵¹ Zwei Aspekte scheinen ihm für die Richtigkeit dieses Beschlusses auch nach dem

Kongress noch zu sprechen. Zum einen, dass es besser sei, dass der PEN-Club seine Ziele „in ruhiger Verständigung“ zu erreichen suche, zum anderen die „ebenso wichtige Erwägung“, „daß Oesterreich seit Jahrhunderten in Sprache, Dichtung und geistigem Streben mit Deutschland unauflöslich verbunden ist und daß diese Verbundenheit über jede wechselnde politische Lage hinweg bestehen bleibt und bestehen bleiben muß.“ Salten betont „die außerordentlich nachgiebige Haltung der drei deutschen Delegierten“, die den Resolutionen, obgleich sie deutliche Verurteilungen der Diskriminierungsakte in Deutschland enthielten, hätten zustimmen wollen. Ein Bruch, so Salten, hätte auch den Verfolgten nicht genützt, er hoffte auf eine die deutsche Kulturpolitik bindende Wirkung der verabredeten Resolutionen. „Es kam zum Bruch. Denn der Kongress wandte sich vom bisher eingeschlagenen Friedensweg ab, um einem Impuls zu gehorchen.“ Seine Rede „mitten im Sturm“, so versichert Salten, hätten niemals dem Zweck gedient, „den Deutschen beizustehen, noch weniger, um die Oesterreicher oder gar mich selbst mit ihnen solidarisch zu erklären.“ Von ihm, so Salten, sei keinerlei Versuch ausgegangen, eine Debatte über Deutschland etwa zu verhindern, wohl aber das Wirken, den Deutschen das „Verbleiben im Kongreß zu ermöglichen.“

„Ich sagte, daß ich mich immer und überall als deutscher Jude bekannt habe, und daß mein bisheriges Dasein in freundschaftlicher Gemeinschaft mit deutschen Dichtern und Schriftstellern vergangen sei, ohne daß man einander nach ‚Abstammung‘ befragt hätte. Die Versammlung könne sich also denken, mit welchen Empfindungen ich die jetzige Zustände in Deutschland betrachte.“

In einem Schreiben an die „Arbeiter-Zeitung“ vom 3.6.1933 hebt Salten dies nochmals hervor. Mit der „Hitler-Barbarei“ habe er sich zu keinem Zeitpunkt während des Kongresses solidarisch erklärt. Und weiter:

„Ihre Bemerkung ‚der katholische Ueberguß usw.‘ bleibt mir unverständlich, da ich nach wie vor Jude bin und mich in Ragusa ebenso wie immer und überall zum Judentum bekannt habe und bekenne.“⁵²

In den Akten über den PEN-Club-Kongress des Instituts für Zeitgeschichte (München) findet sich ferner eine Stellungnahme Saltens, die seine Haltung verständlich machen soll:

„Er habe [. . .] Toller applaudiert und ihm die Hand gedrückt und man habe doch schon in Wien gewusst, dass den Deutschen die Wahrheit gesagt werden würde und es daher nicht notwendig sei noch selbst ein übriges zu tun. Vor allem aber befänden sich noch viele Oesterreicher in Deutschland in Stellung, andere seien noch Mitarbeiter deutscher Blätter und hätte er, Salten, nicht in Ragusa eine solche Erklärung abgegeben, dann hätten diese Oesterreicher als Repressalie vielleicht Brot und Bleibe verloren.“⁵³

Die „Erklärung“ wird nicht näher beschrieben, naheliegend natürlich ist, dass es keine gegenüber Deutschland offen feindselige war.

Private Motive für seine Haltung auf dem Kongress weist Salten in der „Neuen Freien Presse“ scharf zurück:

„Ich habe aus dem heutigen Deutschland keinen wie immer gearteten Gewinn zu erwarten [. . .] Vielleicht ist es nur ein Versehen, daß meine Bücher bisher auf keinem Scheiterhaufen brannten. Sollte ihnen aber dennoch dieses Schicksal zuteil werden, dann befände ich mich in der besten Gesellschaft, in der zu weilen ich gewohnt bin.“

Diese Solidarität, gerade als Jude, betont Salten auch noch mal in einer Zuschrift an das „Neue Tage-Buch“ (Paris), in dem Leo Lania mit heftiger Kritik über Saltens Verhalten auf dem Kongress geurteilt hatte.

„Ich stehe“, schreibt Salten dort, „meiner ganzen Vergangenheit, meinem Wesen und meiner Lebensarbeit gemäss zum Andenken Arthur Schnitzler`s, zu Heinrich und Thomas Mann, zu Stefan Zweig, zu einem Meister der deutschen Sprache wie Jakob Wassermann, zur theatergeschichtlichen Grösse Reinhardts. Für etliche dieser schöpferischen Geister habe ich in der Zeit ihrer auch von Juden umstrittenen und umspöttelten Anfänge leidenschaftlich gekämpft und mit vielen von ihnen, ohne Unterschied der Rasse, verbindet mich jahrzehntelange Freundschaft. Ich stehe zu allen bedeutenden Persönlichkeiten, die jetzt aus ihrem Vaterland vertrieben wurden, dem sie trotzdem dauernd zum Ruhm gereichen. Ich stehe zu allen geistigen Arbeitern, die hilflose, arme und hungernde Flüchtlinge sind. Zu Leuten aber, die an dem heutigen ungeheueren Schadenfeuer ihr Reklamesüppchen kochen wollen, kann ich und will ich nicht stehen.“⁵⁴

Den „verbrannten“ Dichtern, zu denen er sich als deutscher Schriftsteller und deutscher Jude bekennt, rechnet er dennoch ein „bedauerliche(s) Versäumnis“ an: ihr Fehlen nämlich auf dem Kongress, wo sie den deutschen Delegierten hätten gegenüberreten können.

Ludwig Ullmann dagegen findet in seiner „Antwort an Felix Salten“ deren Schweigen und Fernbleiben „menschlich begreiflich“; die Forderung den Hakenkreuzdelegierten in Ragusa entgegenzutreten ginge „denn doch zu weit.“ Die Österreicher allein hatten, so Ullmann, die Pflicht den „geschmähten und unterdrückten deutschen Geist zu vertreten.“ „Diese Pflicht haben sie [. . .] nicht erfüllt.“ Ullmann hat Verständnis für die Nichtanwesenden, Schweigenden, wenig Verständnis aber für Salten. Ihm und allen „bewußte(n) und selbstbewußte(n) Oesterreicher(n)“ bliebe, so der Kritiker, sich nur „gründlich zu schämen.“⁵⁵

Verantwortung für das Desaster von Ragusa trägt Saltens Ausführungen zufolge aber vor allem die Kongressleitung. Ihrem unbesonnenen Verhalten an einem entscheidenden Punkt der Diskussion schreibt er den „Bruch“ zu, den er hatte vermeiden wollen, weil er glaubte, durch diplomatischen Druck und die verpflichtende Wirkung von Resolutionen, die deutsche Politik bremsen zu können. Saltens Bemänglung der Kongressleitung steht aber in einem eigenartigen Widerspruch zu einem Schreiben an PEN-Präsident Wells vom 4.7.1933, in dem sich Salten höchst anerkennend über Wells' Verhalten in Ragusa ausspricht:⁵⁶ „With pleasure I followed your business management.“ Nichts, so schreibt er an Wells, sei durch dessen Erklärungen und die der anderen Redner an dem Kritikwürdigen der Zustände in Deutschland ungesagt geblieben („the truth“), nur, die österreichische Delegation hatte sich hier Zurückhaltung aufzuerlegen. Als Gründe nennt Salten wiederum sein seit Jahren erfolgreich verfolgtes Ziel, den weltanschaulich so inhomogenen Verband von Schriftstellern zusammenzuhalten, ferner den Schutz der auf dem deutschen Büchermarkt vertretenen Autoren und die Gemeinschaft der deutschen Kultur und Sprache. Dieses Motiv, so Salten an Wells nun mit durchaus politischem Bedenken, stünde im Einklang mit dem Verhalten der Regierung Dollfuss, in dem die Abgrenzung gegenüber der gegenwärtigen Diktatur in

Deutschland sich vereine mit der Betonung kultureller Identität des Deutschtums. Darüber hinaus versucht Salten Wells hinsichtlich der organisierten „Agitation“, die gegen ihn in Wien entfaltet werde, aufzuklären. Es seien vor allem Autoren des „left wing“, die hier tätig seien. Deren Vorwürfen belegend nennt er selber Heinrich Eduard Jacob und Paul Frischauer, die Kontakt zu nazideutschen Offiziellen suchten.

Die interne Abrechnung mit den Ereignissen in Ragusa fand in einer Generalversammlung des österreichischen PEN-Club am 28. Juni im Hotel Imperial statt. Ihr vorausging eine „Aussendung“ des Vorstandes des österreichischen PEN am 23.6.1933, den Johann Sonnleitner aus dem Nachlass von Jeremias Kreutz zitiert. Salten wird hierin gerechtfertigt, widersprochen wird vor allem dem Gerücht, er habe sich dem Exodus der deutschen Delegierten angeschlossen. Im Übrigen wird die Zurückhaltung der österreichischen Delegation wiederum begründet mit den „hohen kulturbindenden Zielen“ des PEN, die heute, „von Volk zu Volk“, wichtiger als je seien.⁵⁷

Die Zeitungen berichten über einen stürmischen Verlauf und ein Ende der Generalversammlung erst spät nach Mitternacht. Der Vorstand sah sich heftigen Attacken von Seiten einer Schriftstellergruppe ausgesetzt, die in den nachfolgenden Zeitungsberichten als „Opposition“ firmiert. Die WAZ, die detailliert und in großer Aufmachung über die Generalversammlung berichtete, veröffentlicht eine Liste dieser Opposition die 25 Namen enthält, u.a. Auernheimer, Csokor, Fontana, Lissauer, Ernst Lothar, Rudolf Lothar, Emil Ludwig, Robert Neumann, Friedrich Thorberg [sic!]. Salten und Grete v. Urbanitzky rechtfertigten sich, allerdings, so die WAZ „in vollkommen getrennter Weise.“⁵⁸ „Diese getrennte Verantwortung“, so hebt die WAZ hervor, „w u r d e v o n d e r O p p o s i t i o n a u c h b e m e r k t, w o r a u f F e l i x S a l t e n e r k l ä r t e: ‚W i r h a b e n a u c h g e t r e n n t e S t a n d p u n k t e.‘“ Auch im Bericht der „Neuen Freien Presse“ wird die Erklärung Saltens wiedergegeben, „e r s e i m i t G r e t e U r b a n i t z k y n i c h t s o l i d a r i s c h.“⁵⁹ Salten verteidigte sich entschieden gegen die Vorwürfe einiger Versammlungsteilnehmer. Die „Neue Freie Presse“ berichtet: Salten der sich zum Schlusswort erhebt, stellte fest, dass er für seine Person mit den deutschen Delegierten keinen wie immer gearteten Umgang gepflogen und sich nur auf den Austausch konventioneller Höflichkeiten beschränkt hat. Gegen die anderen oppositionellen Reden erklärte Salten, die heutige Generalversammlung mit ihrem Wirrwarr von Stimmungen und Meinungen liefere den Beweis, dass auch eine vorher einberufene Mitgliederversammlung bezüglich der Haltung auf dem Kongress kaum zu anderen Beschlüssen gelangt wäre. Felix Salten führt aus:

„In diesem Saale ist kein Mensch, der wie ich vom ersten Tage an mit Arthur Schnitzler verbunden war. Kein Mensch ist in diesem Saale, der von Arthur Schnitzlers Anfängen an bis ganz zuletzt so nahe an seiner Seite stand wie ich. Kein Mensch ist in diesem Saale, der sich in der Zeit der Widerstände und Angriffe gegen Arthur Schnitzler mit solcher Leidenschaft der Ueberzeugung für diesen Dichter eingesetzt hat. Der Name Arthur Schnitzler ist mir viel zu teuer, um ihn als Deklamationsthema für die Galerie zu benutzen. Ich habe mich in m e i n e m g a n z e n L e b e n i m m e r z u d e m b e k a n n t, w a s i c h b i n, und immer offen ausgesprochen, wie ich persönlich über die jetzigen Zustände in Deutschland und über die Leiden der Verfolgten denke. Es war ein Opfer von mir, auf dem Kongreß zu schweigen, ein Opfer für die österreichischen Kollegen, die noch draußen im Reich ihr Brot verdienen und deren Existenzen hätten vernichtet werden können, wie der Fall Wasserbäck als Warnung erklärt! Ich habe f ü r d i e s e s O p f e r, d a s i c h d e n K o l l e g e n b r i n g e n m u ß t e, k e i n e n e i n z i g e n V o r w u r f e n t g e g e n z u n e h m e n. Ich bin es, der sich durch die absichtlichen oder unabsichtlichen Mißverständnisse tief verletzt fühlt. Ich bin es, der durch Schaffung eines nach

tausenden Schillingen zählenden Unterstützungsfonds bewiesen hat, wie kollegial mein Wirken gerichtet ist. Wenn ich mich jetzt von der Führung der Geschäfte des Pen-Klubs zurückziehe, wie ich mich schon seit zwei Jahren immer wieder zurückziehen wollte, so spreche ich damit einen definitiven Entschluß aus.“ Diese Worte „so der Bericht der NFP“, übten, so der Bericht der NFP, „starke Wirkung auf die Versammlung.“

Saltens weitere Einlassungen auf dieser Versammlung sind im einzelnen nicht bekannt. Er verlas die in Ragusa schließlich angenommene Resolution, der er auch persönlich als Delegationsleiter zugestimmt habe. Sie wendete sich, so das „Neue Wiener Tagblatt“, „mit großer Schärfe gegen die heutigen Zustände in Deutschland“, gegen „jede Art von Rassenverfolgung und Bücherverbrennungen.“⁶⁰ Die erkennbare Diskrepanz in der Haltung des Vorstandes bei dieser Gelegenheit trug wohl dazu bei, dass die Debatte bei aller Erregtheit „ohne jede persönliche Schärfe“, so auch die WAZ, um Klärung der Sachverhalte bemüht war, dank der Hauptredner der Opposition O.M. Fontana und H.E. Jacob und der zeitweiligen Verhandlungsführung des Versammlungsleiters Professor Hans Nüchtern (Salten erklärte sich eine Zeitlang für „v e r h a n d l u n g s m ü d e“) Der Kritik einiger Redner sah sich Salten dann noch einmal ausgesetzt, als ausgerechnet Graf Corti den Antrag stellte, den österreichischen Delegierten für ihre Haltung in Ragusa „Dank und Anerkennung“ auszusprechen. „Diesem Antrag“, so das „Tagblatt“, „folgte neuerlich eine lebhaftes Wechselrede.“ Dass Salten auf der Versammlung aber durchaus nicht nur mit oppositionellen Rednern stritt, geht aus einem Brief Franz Nabls an Hohlbaum hervor, in dem davon die Rede ist – Nabl gab dies den endgültigen Anstoß für seinen Austritt –, dass Salten gegenüber einem der „rechten“ Autoren außerordentlich in Rage geriet und mit Enthüllungen drohte. Johann Sonnleitner, der diesen Brief mitteilt, folgert daraus überraschend wohlwollend: „Nicht zu übersehen ist wohl, daß Salten sich mit seiner Haltung in Ragusa nicht identifizieren konnte und die im Vorstand ausgegebenen Richtlinien befolgt hatte.“⁶¹ Obgleich Saltens Äußerungen offenbar nicht ohne ein positives Echo auf die Versammlung blieben, demissionierte er und gab auch seine Absicht bekannt, nicht mehr zu kandidieren. Zu einer Milderung der kritischen Ansichten über ihn wird sicher auch seine Zustimmung zu einer Protestresolution des PEN-Clubs beigetragen haben, die das wesentliche Ergebnis dieser Versammlung war. Diese Resolution wurde von Rudolf Jeremias Kreutz, einem häufigen Mitarbeiter auch der „Neuen Freien Presse“, eingebracht. Sie nimmt in der gebotenen Deutlichkeit gegen die Ereignisse in Nazi-Deutschland Stellung und sie drückt die Sympathien für die verfolgten und emigrierten Schriftsteller und Intellektuellen aus.⁶² In der Resolution und der nachfolgenden Begründung von Kreutz in der Versammlung wird dieser Protest gerade als „die besondere österreichische Aufgabe“ innerhalb der gesamtdeutschen Kultur bestimmt. Folge dieser Resolution war, dass eine kleine Gruppe von deutschnational und nationalsozialistisch sympathisierenden Schriftstellern den Saal verließ und den Austritt aus dem PEN erklärte. Einleitende Sätze zu der Resolution, die eine ausdrückliche Verurteilung des Verhaltens der österreichischen Delegationsführung in Ragusa enthielten, wurden in der Endfassung gestrichen, da, so die WAZ unter Berufung auf Teilnehmer der Versammlung in bedeutsamen Texthervorhebungen, „die Vorgänge in Ragusa durch die vorangegangene Debatte ohnedies zur Genüge gekennzeichnet worden waren und daß eine ausdrückliche Mißbilligung in der Resolution nunmehr eine überflüssige Schärfe darstellen würde, da Felix Salten das Vertrauen im allgemeinen, und im besonderen für seine Geschäftsführung ausgesprochen wurde, ohne daß dabei die Vorgänge von Ragusa gestreift worden wären.“ Das zweite wichtige Ergebnis der Versammlung war der Beschluss einer Statutenänderung des österreichischen PEN-Clubs. Sie lief, obwohl im einzelnen auf der Versammlung noch nicht beschlossen, darauf hinaus, einen

wesentlichen Teil der Entscheidungsbefugnisse vom Vorstand der Generalversammlung zu übergeben. Ferner sollte die lebenslängliche Stellung des Ehrenpräsidenten (Salten) und der Gründerin des PEN in Österreich (Urbanitzky) abgeschafft werden. Die installierte Statutenänderungskommission war noch jetzt, im Sommer 1933, denkbar heterogen zusammengesetzt, ihr gehörte auch Salten an; daneben u.a. Friedrich Schreyvogel, Hans Nüchtern und Robert Neumann. Der bisherige Vorstand wurde beauftragt mit sehr begrenzten Kompetenzen geschäftsführend im Amt zu bleiben und die geplanten Statutenänderungen zu vollziehen.

Selbstverständlich lösten auch diese Ergebnisse der Generalversammlung des österreichischen PEN in der ideologisch und politisch polarisierten Atmosphäre dieser Monate ein kontroverses Echo aus. Es gab – vorerst gescheiterte – Versuche der Penclubdissidenten einen arischen Schriftstellerbund in Österreich zu gründen, und es gab die erwarteten Reaktionen in der schon auf das „neue Deutschland“ eingeschworenen deutschen Presse, die die Unterzeichner der Wiener Protestresolution als „deutschfeindlich“ denunzierten und als „Landfremde“, so immerhin schon das „Börsenblatt“, das die Drohung anschloss, dass zum einen Bücher dieser Autoren in Deutschland nichts mehr zu suchen hätten („Fort mit ihnen aus Deutschland“) und dass zum anderen „der Tag des Erwachens [. . .] auch in Österreich kommen“ werde.⁶³ Unzufrieden aber war auch Ludwig Ullmann in seinem Kommentar am Tag nach der Generalversammlung. Er bemängelt die nicht streng genug erfolgte Verurteilung der PEN-Club-Leitung wegen Ragusa – mehr noch deren nicht erfolgten freiwilligen Rückzug – und nennt die verabschiedete Resolution eine „kleine, niedliche und im Grunde eigentlich längst überholte Unehrebarkeit gegen jenes Deutschland, das wie der Vorstand in seiner gestrigen Erklärung so schön sagte, seit Jahrhunderten mit uns ‚in Kultur, Sprache und Dichtung‘ verbunden ist.“ „So weit“, schließt Ullmann, „ist es mit dem Wiener Penklub immerhin gekommen: wirklich konsequent waren gestern nur seine Nazimitglieder.“⁶⁴ Ganz anders urteilt die „Neue Freie Presse“, die mit der Feststellung „Vertrauensvotum für Felix Salten“ ihren Bericht untertitelte. Die „Resolution Kreutz“ bliebe „hinter der von Salten auf dem Kongreß angenommenen belgischen Resolution weit zurück[. . .]“, so der mehr als deutliche Versuch der „Neuen Freien Presse“, Salten zu absolvieren. Ähnlich, auch von liberaler Seite, das „Neue Wiener Journal.“ Es nimmt Partei für Salten und auch für G. Urbanitzky, die sich „in gehässiger Weise“, so das Blatt, der Kritik von „verschiedene(n) marxistische(n) Penklubmitglieder(n)“ ausgesetzt sahen.⁶⁵ Die „Wiener Neuesten Nachrichten“, schon ganz auf der Linie des 3.Reichs, spricht vom „unfairen Terror der Linksradi kalen“ auf der Generalversammlung, die zudem eine Resolution verfasst habe, „die einen unverständlichen Eingriff in die innerpolitischen Zustände Deutschlands darstellt und den Satzungen des als unpolitische Vereinigung gegründeten Penklubs ins Gesicht schlägt.“⁶⁶

Die Ereignisse im Zusammenhang mit dem PEN-Club-Kongress in Ragusa haben den Ruf Felix Saltens in der Literaturgeschichtsschreibung, auch in seinem persönlichen Prestige, nachhaltig erschüttert. Ulrich Weinzierl nennt ihn in einem Feuilleton über „typische Wiener Feuilletonisten“ einen „dunkle(n) Ehrenmann.“ Das beweist ihm u.a. auch „seine charakterlose Haltung beim PEN - Kongreß in Ragusa 1933.“⁶⁷ Donald Daviau gar referiert ohne Kommentar ein Urteil Raoul Auernheimers über Salten: „In truth their defense of German behaviour was indicative of their solidarity with the ideas of National Socialist.“⁶⁸ Die bereits zitierte 1997 erschienene Arbeit von U. Prutsch und Klaus Zeyringer über Paul Frischauer spricht (S.117) von Saltens „Anbiederungsversuche(n)“ gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland. Nicht sehr überzeugend wird Salten

demgegenüber in einer jüngst veröffentlichten Dissertation über ihn mit dem kuriosen Satz verteidigt: „Allerdings kann man Salten auch als Pazifisten sehen, der es als seine präsidiale Pflicht ansah, Streit zu verhindern.“⁶⁹ Der erste Salten - Monograph Kurt Riedmüller urteilt unbefangener: Ragusa zog Salten wohl „viele Feinde zu, hatte aber andererseits seine Vorteile im Jahre 1938.“

Die Haltung der österreichischen Delegation auf dem Kongress war zweifellos fragwürdig. Fragwürdiger noch waren die Voraussetzungen, unter denen ein Verhaltenskonzept der österreichischen PEN-Führung im Vorfeld beschlossen wurde, das der Gang der Ereignisse auf dem Kongress über den Haufen warf. Es mindert Saltens Verantwortung gerade für den entscheidenden Beschluss dieses Konzepts keineswegs, wenn man darauf hinweist, dass von einer Führung der Delegation angesichts der beschriebenen Entwicklung der Kongressereignisse und angesichts der Disharmonien unter den anwesenden österreichischen Autoren kaum noch die Rede sein konnte. Angesichts einer offen auf die Seite der nazideutschen Delegation tretenden Mitvertreterin Österreichs und den anderen, kritischeren, gleichwohl weitgehend passiven, nichtoffiziellen Delegierten Österreichs begrenzte sich seine Aktivität auf dem Kongress auf das Durchhalten eines haltlos gewordenen Konzeptes, von dessen Richtigkeit freilich, so lassen seine Äußerungen nach der Veranstaltung vermuten, er zu einem wesentlichen Teil überzeugt blieb. Salten findet nicht den Mut und das Selbstbewusstsein zumindest in den Stellungnahmen nach dem Kongress dessen Verlauf und die Problematik seiner Vorbereitung kritisch (und auch selbstkritisch) zu analysieren.

Es scheinen in erster Linie zwei deklarierte Motive gewesen zu sein, die Saltens Haltung gegenüber den Ereignissen im neuen nationalsozialistischen Deutschland auf dem Kongress und in dessen Vorfeld bestimmt haben. Zwei unterschiedliche Motive, die in ihren praktischen Handlungskonsequenzen dennoch zusammenwirken, die aber auch, so wird in den resümierenden Überlegungen des letzten Kapitels zu sehen sein, auch ihrer individuellen Motivation nach einander ergänzen und kommentieren. Das eine ist ein kulturideologisches, das andere ein seinem Amt verpflichtetes, pragmatisch-taktisches Motiv.

Das erste Motiv steht in einem weiten und aspektreichen Zusammenhang deutscher Geistesgeschichte, der hier nicht zu rekapitulieren ist. Dass der verbindliche Hinweis auf die jahrhundertealte Zusammengehörigkeit der deutschen und österreichischen Kultur – und damit im Zusammenhang die Warnung vor einer Politisierung des Penklubs – von einem Juden, von einem Mitkämpfer Herzls gar ausgesprochen und kämpferisch durchgesetzt wird, gibt ihm ein besonderes und problematisches Pathos in der historischen Situation von 1933. Das Pathos ist zunächst eines der Suprematie geistiger Werte. Politik, aktuelle und materielle gesellschaftliche Ereignisse gilt diesem Bewusstsein als das Ephemere und Unwesentliche. Dies trifft, wie in der literarischen und literaturkritischen Arbeit Saltens bereits zu sehen war, sowohl eine aktuelle Konfliktbezüge vermeidende Thematisierung jüdischer Fragen in der Literatur und Literaturkritik wie die eben auch einer totalitären und antijüdischen Kulturpolitik in der Publizistik und den literaturpolitischen Organisationen und Foren.

Die wesenhafte kulturelle Verbundenheit zwischen Deutschland und Österreich wird in dieser ästhetischen Moral prädominant und unantastbar über „jede wechselnde politische Lage hinweg“, so Salten. „Noch tiefer bedauere ich die Versuche“, so Salten im „Pester Lloyd“, „den Penklub zu politisieren. Ermächtigt vom Wiener Vorstand und aus eigener Überzeugung, habe ich mich bemüht, Politik vom Wiener Zentrum fernzuhalten.“

In einem unveröffentlichten Brief Saltens an Stefan Zweig knapp zwei Wochen vor Beginn des Kongresses wird jene arglose K u l t u r - „Politik“, mit der Salten den

Delegierten des nationalsozialistischen Deutschland begegnen wollte, deutlich; zugleich auch das naive, faktisch aber wohl gar nicht so unbegründete Selbstbewusstsein des „Ehrenpräsidenten“, der von der Zustimmung aller literarisch Schaffenden in Österreich, unerachtet ihrer Konfession, getragen sei.

„Verehrter, lieber Stefan Zweig,

Ihren Brief habe ich sehr genau überlegt und, wie Sie sich denken können, mir sehr zu Herzen genommen. Ihre Ansicht, dass wir jüdisch-deutschen Schriftsteller jetzt auf Kongressen jedes Auftreten und Vortreten meiden sollen, kann ich nicht teilen. Ich halte es jetzt für meine Pflicht, nach Ragusa zu gehen und dort Leuten wie Hinkels, Johst e tutti quanti ins Aug zu schauen. Ich bin schliesslich einstimmig, also mit den Stimmen von Katholiken, von Ariern und von Leuten aller Parteirichtungen zum Ehrenpräsidenten des Wiener P.E.N. Clubs gewählt worden. Blicke ich von Ragusa weg, so gäbe ich damit allerlei Missdeutungen Anlass. Man könnte sagen, mir fehle der Mut, ‚den Herren Nationalsozialisten‘ ins Gesicht zu treten, man könnte sagen, ich habe mich dem ‚Säuberungsprogramm‘ der deutschen Gewaltsritter unterworfen. Alles mögliche könnte und würde man sagen und kann man nicht mehr sagen, wenn ich meiner Pflicht, meinem Recht und meiner Ueberzeugung gemäss dort erscheine. Ich habe ferner die Absicht und diese meine Absicht ist von allen Vorstandmitgliedern des P.E.N. Clubs mit grossem Jubel begrüsst worden, in Ragusa vorkommendenfalls – und dieser Fall dürfte sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Peinlichste ereignen – die Erklärung abzugeben, dass der Angriff irgendeiner Nation gegen die inneren Angelegenheiten einer andern Nation dem Ziel und der Idee des internationalen P.E.N. Clubs einen Angriff gegen die Deutschen nicht zulassen könne und dass die österreichische Delegation, wenn eine derartige Debatte trotzdem eröffnet wird, dagegen protestiert und den Saal verlässt. Füllen Sie, lieber Freund, nicht sofort ein Urteil über diese Haltung, warten Sie, bitte, unsere mündliche Aussprache ab, denn eine schriftliche würde zu weit führen, und ich hoffe, Sie werden mir dann beistimmen.“⁷⁰

Zweig war, darauf verweist sein Biograph Donald Prater, von Salten aufgefordert worden am Kongress in Ragusa teilzunehmen. Zweig lehnte ab mit der Begründung, „die deutschen Juden sollten sich aus solchen Demonstrationen heraushalten.“ In Bezug auf den Kongressverlauf missfiel ihm vor allem das Auftreten Tollers. Eine Unterstützung der auf der Generalversammlung des PEN verabschiedeten Protestresolution gegen Deutschland lehnte Zweig ebenso ab. Die hier nicht näher zu diskutierende Haltung Zweigs soll nur als Hinweis dienen, wie weit politische Naivität und Desengagement selbst bei einem so prominenten jüdischen Literaten noch geringe Erwartungen an eine Stellungnahme zu den Naziuntaten enttäuschen konnte.⁷¹

Gewiss schätzt Salten die Hinkels und Johsts, die aufgeblasenen „deutschen Gewaltsritter“ gering, gegen sie unzweideutig und kraft seines Amtes formell Stellung zu beziehen, verbietet ihm die Doktrin politischer Enthaltensamkeit des PEN-Clubs. Die Zurückhaltung, die sie gebietet, maskiert sich bei Salten mit der präsidial forschenden Attitüde dem Gegner „ins Aug zu schauen“, mit ethischen Imperativen von Pflicht, Recht und Überzeugung. Es scheint, als ob der hypertrophe Kulturstolz in Ragusa seine große Stunde der Bewährung bei Salten kommen sieht, um Zweifeln an seiner Integrität, unter denen wohl auch einige waren, die hier angeblich seine Haltung „mit grossem Jubel“ begrüßten, souverän entgegenzutreten. Die Bewahrung und Reinhaltung der deutschen Kultur als absolut hegemoniale Aufgabe verträgt sich dabei unproblematisch mit der Geringschätzung der deutschen Politik und ihrer unnahhaften Vertreter.

Deutsche Politik, Geschichte und Geschichtsschreibung war Salten ein eigenes Thema. An Andrian schreibt er kurz nach dem Kongress in Ragusa aus Anlass der Übersendung eines österreichischen Essays des Barons mit heftiger Kritik an Preußen, am Verrat, den schon Friedrich II „an der wahren deutschen Sache wiederholt und mit offener

Rücksichtslosigkeit begangen hat“; seit damals bestehe die „preussische Geschichtsfälschung.“⁷² Salten äußert Andrian gegenüber die Hoffnung auf eine eigene österreichische Geschichtsschreibung, die „die seit Dezennien überlaute und jetzt endlich lästig gewordene preussische Reklametrommel übertönen“ vermöchte. Nur eine allzu gewohnte, jetzt lästig, peinlich gewordene preussische Penetranz freilich sieht Salten in anachronistischen Begriffen jetzt im nationalsozialistischen Deutschland ihr Unwesen treiben.⁷³ Die Kontinuität und Einheit der deutschen Kultur, das, so Salten in der vorbereitenden Sitzung für den Kongress, im „hohen Sinn“ Familiäre dient „der wahren deutschen Sache“, ihrer geistigen Tradition und Bestimmung, den preußische Machtdemonstration, neudeutsch wilhelminisches Präpotenzgehabe und jetzt der Hitler-Staat verletzt. Eine Aufgabe auch dieser Verteidigungslinie in Form einer Absage an die „deutsche Sache“ in einer literaturpolitischen Debatte schien Salten wohl jene „preussische Geschichtsfälschung“ zu stützen, die Österreichs historische Legitimation in der deutschen Sache in Frage stellte.

Die problematischen Distanzforderungen der Politik gegenüber war stark genug den Paradigmenwechsel politischer Kultur, der mit dem 30. Januar 1933 in Deutschland stattfand, und das „allzu Gewohnte“ bei weitem überschritt, zu ignorieren; auch die konkreten Schandtaten, die schon geschehen waren. Salten nennt dies in der „Neuen Freien Presse“ „Fiebererscheinungen.“ Politisches Desengagement wird in dieser distanzierenden Metapher deutlich schon zu bagatellisierender politischer Stellungnahme. Die Immunisierung gegenüber dem politisch und gesellschaftlich scheinbar Substanzlosen hat Traditionen in dem barocken und vormärzlichen Kulturbewusstsein in Österreich (vgl. 2.2.1.). Berichtenswert, weil sie in einer eigensinnigen Weise ein „österreichisches“ Pathos zum Ausdruck bringt, ist hier eine zeitgeschichtliche Anekdote, die Ernst Lothars Erinnerungsbuch „Das Wunder des Überlebens“ mitteilt. Kurz nach der Rückkehr Schuschniggs vor dem demütigenden Besuch auf dem Obersalzburg und am Vorabend dramatischer politischer Ereignisse plaudert der Kanzler mit dem Kunsthistoriker eine ganze Nacht hindurch über Bruno Walters Interpretation der Sinfonien Anton Bruckners. Traditionen dieses unpolitischen Kulturbewusstseins finden sich etwa bei Salten etwa in den von hier aus fast zynisch erscheinenden Kommentaren zu Parlamentsdebatten in der „Zeit“ und Traditionen wohl auch in der Jungwiener Ästhetik. (Vgl. dazu den Abschnitt 2.2.2. des einleitenden Kapitels). Deren Modernität verbannte im Vergleich zu allen anderen modernen Kunst-Programmen die ihr vorausgingen oder nachfolgten, die sie beeinflussten oder die sie sich adoptierte – etwa der Wagnerismus (vgl. 2.1.4.), der Naturalismus (vgl. 2.2.2.) oder der Expressionismus (vgl. 7.3.3.) – deren wie auch immer gearteten (meta)-politischen Motivationen. Die Ignoranz, die diese Motivationen aus jeweils verschiedenen Gründen überhörte, rächte sich. Vielleicht aber konnten vor allem Juden, deren Assimilationsbewusstsein lange vor der rechtlichen Emanzipation schon von der Teilhabe an der deutschen klassischen Literatur bestimmt war, ein solchen festen Glauben an deren politikfernen Nimbus hegen; ein Glaube, der umso fester sich fügen, sich verschanzen musste, weil wie im Falle Saltens die bedrückende Erfahrung eines offenen oder latenten altneuen Antisemitismus von über 30 Jahren insgeheim gegenwärtig blieb. Insofern kann Saltens Absage an Politik als Präsident auf einem Literaten-Kongress auch als eine innere Abwehr und Verteidigungsbastion gegen die Angst vor der Wiederholung solch bedrückender Erfahrung verstanden werden. Und sie signalisierte ja nicht nur die Gefahr des Ausschlusses aus der deutschen Kultur-Gemeinschaft, sondern, im Falle Saltens genauso bedeutsam, den Widerruf eines gesellschaftlichen Avancements. Darin wendet sich allerdings die Funktion von deutscher Literatur in der Geschichte jüdischen Assimilationsbewusstseins in ihr Gegenteil: war sie einmal offensiv und zukunftsfröh mit der Vorbereitung auf eine erreichbar erscheinende

Gleichstellung verbunden, so wird sie jetzt zur defensiven Strategie der Verdrängung und der Abweisung heikler, ungelöster Fragen, politischer und scheinbar auch persönlicher.

Dem widerspricht nur scheinbar ein zweites kulturideologisches Motiv, neben dem der Politikabstinenz, das Saltens Haltung in den Auseinandersetzungen um das nationalsozialistische Deutschland in Ragusa 1933 bestimmt. Es ist sein Selbstbewusstsein als „deutscher Jude.“ Saltens demonstrative Behauptung hat zweierlei Tendenz. Sie ist gerichtet sowohl gegen diejenigen, die Juden aus der deutschen Kultur ausgrenzen wollen wie auf die Verteidigung dieser deutschen Kultur und die Abwehr politisch motivierten Angriffs auf sie. Die Problematik dieser Haltung wurde in drastischer Weise deutlich, als Salten in den Tumult des Auszugs einer Reihe von Delegierten in Ragusa hineinrief, dass ihm als deutschem Juden in Deutschland nie Unrecht widerfahren sei. Zionistische Erfahrung und zionistisches Bekenntnis hindert ihn nicht, den alten Assimilationstraum auch in Zeiten seiner entschiedensten Infragestellung weiter zu träumen. Er gründete stets schon auf der Teilhabe an deutscher Kultur, auf einem individuellen Bildungsprozess moralischer und intellektueller Art, und diese trügerische Voraussetzung, die mit dem persönlichen Bewusstsein kultureller Zugehörigkeit eine gesellschaftliche Zugehörigkeit zuerkannt sieht, ist ein Grund wohl auch für Saltens Illusionen. Die geschilderte Szene ist Ausdruck der politischen Naivität Saltens, Ausdruck einer persönlichen Tragik, sie ist aber auch eine exemplarische Szene der Assimilationstragödie innerhalb der deutschen Kultur. Die Kennzeichnung der Assimilation als ein individueller Bildungsprozess hat diesen Illusionismus begünstigt. Salten hat dies zurecht kritisiert. In dem Brief an Stefan Zweig vom 13. Mai 1933 schreibt Salten, dass die großen deutsch-jüdischen Dichter nicht zusammenstehen; er nennt u.a. Beer-Hofmann und Werfel. Ersteren habe er beispielsweise – sie waren Nachbarn im Cottage – zwei Jahre nicht gesehen. Stefan Zweig sei die Ausnahme, „so dass ich selbst zu dem Eindruck gelange, als würden die Juden von sich aus einander meiden, weil der eine dem andern den Juden vorwirft.“ Auch dieser von dem Zionisten Salten schon über 30 Jahre vorher polemisch formulierte Hinweis mindert freilich keineswegs die Verantwortung für sein tatsächliches Verhalten, verweist allerdings auf eine ideologisch oder individuell motivierte Mentalitätsschicht: auf den ganz überwiegenden Mangel an realistischer Wahrnehmungsfähigkeit unter prominenten jüdischen Schriftstellern, was die politische Entwicklung betraf und auf den gänzlichen Mangel sich solidarisch zu engagieren. Mit Recht urteilt deshalb Murray Hall im Hinblick auf Saltens Verhalten in Ragusa:

„Was auf den ersten Blick als reinster Opportunismus erscheinen mag (und der Vorwurf blieb ihm wohl nicht erspart), entpuppt sich rückblickend als gar nicht so seltenes Verhalten eines assimilierten (Wiener) Juden.“⁷⁴ Und Fragen scheinen hier nicht nur an das Verhalten jüdischer Schriftsteller in dieser Sache notwendig zu sein. Über Franz Theodor Csokor, den die kritische Aufarbeitung der Ragusa - Ereignisse sehr schonte und der in der österreichischen Nachkriegsliteratur eine bedeutende Rolle spielte, schreibt sein Biograph Harald Klauhs, dass er sich in Ragusa „sehr im Hintergrund“ hielt; bemüht um „Neutralität“ und die Vermeidung politischer Stellungnahme. Mit nationalen Autoren verstand er sich durchaus besser als mit Sonka und Frischauer etwa. Auch Csokors Bemühen um Erhaltung von Absatzchancen in Deutschland ließ, so Klauhs, den Eindruck von „Zwiespältigkeit“ aufkommen.⁷⁵ Wie viel Toleranz gegenüber dieser Haltung also ist angebracht angesichts der Tatsache, dass die Zäsur der Methoden politischer Machtausübung von der großen Mehrheit der Intellektuellen, auch der jüdischen Intellektuellen nicht wahrgenommen wurde? Selbst der vertriebene Toller, selbst Schalom Asch, der jüdische Delegierte in Ragusa, erfuhren wegen ihrer offenbar

keineswegs sehr konfrontativen Haltung auf dem Kongress in den internen Berichten der Nazi-Delegierten Anerkennung. Sonka nennt kritisch die Reden Tollers und Schalom Aschs in Ragusa „sentimental, poetisch und illusionistisch.“ Man muss in diesem Zusammenhang auch an das öffentliche Schweigen soviel prominenterer Schriftsteller wie Stefan Zweig und Franz Werfel gegenüber den Ereignissen des Jahres 1933 in Deutschland erinnern, aber auch an Beer-Hofmann etwa, an Auernheimer, Felix Braun und eine Reihe anderer, deren protestierende Stimme gehört worden wäre. Viele andere, klagt Robert Neumann im Rückblick, „stellten sich tot, um nicht Farbe bekennen zu müssen, weder so noch so, man konnte nie wissen.“⁷⁶

Was im praktischen Verhalten in zugespitzten Situationen aber oft zu reinem Opportunismus entartet, das hatte seine Ursache wohl in einigen Illusionen, die das Assimilationskonzept nicht nur der österreichischen Juden verbarg. Aus ihr konnten erst nach der Katastrophe Schlüsse gezogen werden. Auch Salten ist wie die allermeisten seiner Schriftstellerkollegen von jenem am Ende wohl nur noch ratlos und verzweifelt festgehaltenen Illusionskonzept erfasst, das Adolf Leschnitzer 1954 aus der Erfahrung des deutschen Nationalsozialismus so beschrieben hat:

„Die heraufziehende Kulturkrise, die von Nietzsche und nach ihm von vielen anderen so lebhaft empfunden wurde, dokumentierte sich in der Tatsache, daß weder Klassik und Idealismus, noch die Grundgedanken der Aufklärung von breiten Schichten des deutschen Volkes rezipiert worden waren. Die Juden der letzten Jahrzehnte vor 1933, wie auch sehr viele andere Menschen, täuschten sich also über den Geltungsbereich der Kultur der Goethezeit [. . .] Auch Klassik und Idealismus in Deutschland waren nicht - jedenfalls noch viel weniger als die deutsche Romantik - die deutsche Kultur. Sie waren nicht identisch mit ‚Deutschtum‘. Sie repräsentierten jedenfalls nicht den Durchschnittstyp, sondern lediglich einen möglichen Idealtyp - übrigens eher einen europäischen als einen spezifisch deutschen“⁷⁷.

Was hier über die deutschen Juden gesagt wird, gilt psychologisch, die unterschiedlichen geistgeschichtlichen Entwicklungen zwischen Deutschland und Österreich wohl ausgenommen, auch für die österreichischen Juden. Der polnisch-englische Soziologe Zygmunt Bauman hat in einem Kapitel seiner anregenden Arbeit über „Moderne und Ambivalenz“ jene internalisierte Differenz so charakterisiert:

„Das erstaunliche Selbstvertrauen der Juden [. . .] konnte über Generationen von Enttäuschungen und Niederlagen nur durch den Glauben an den Unterschied zwischen W e s e n und bloßer E r s c h e i n u n g des Deutschtums aufrechterhalten werden.“

Und Bauman zitiert dazu Herman Choen, der seinen Widerwillen bekundete „gegen diesen modernen Stil des Deutschtums“, sich aber bestärkt fühlte durch das Wissen, „daß ich mich auf die ursprüngliche Kraft des Wesens des deutschen Geistes zurückbeziehe, im Gegensatz zu seinem ephemeren Verzerrungen.“⁷⁸

Salten aber eine Solidarität mit nationalsozialistischen Ideen vorzuwerfen ist gewiss eine haltlose Denunziation. Er betonte öffentlich, wenn auch in die Enge getrieben, seine unverminderte Solidarität mit den geächteten und verfolgten Schriftstellern, er betonte seine Zugehörigkeit von Anfang an zu der literarischen Kultur,

die die braunen Herren verbrennen wollten. Dass er dies in der „Neuen Freien Presse“ tat, deren prominenter Mitarbeiter er lange Zeit war, hat ihm von Seiten der deutschen Nationalsozialisten sicher keinen besonderen Kredit eingetragen. Er spricht in seiner Zuschrift an die „Arbeiter-Zeitung“, von der „Hitler-Barbarei.“ Neben dieser nachgeholten Klärung im Grundsätzlichen aber hat Salten auf dem Kongress offenbar an einer Strategie festgehalten, die, zum anderen pragmatisch bestimmt, ein Tribunal gegenüber den Deutschen, das zum „Bruch“ führte, umgehen wollte.

Mit diesem zweiten, gleichsam offiziellen Motiv wollte er sich als Diplomat bewähren. In „ruhiger Verständigung“, wie er betont, Besserung der kritikwürdigen Zustände erreichen, vor allem für bedrängte Schriftstellerkollegen. Zwielfichtig wird seine Haltung gerade darin: in dem Nebeneinander von kompromisslos intransigentem Kulturbewusstsein und diplomatisch operierender und taktierender Behutsamkeit, die die in den geschilderten Zielsetzungen und den Verhaltensformen exakt geplante Kongressstrategie der Deutschen naiv verkannte und missdeutete. In dieses Zwielficht konnte er selbstverständlich aufgrund seiner präsidentialen Stellung und der vorbereiteten Kongressstrategie der Österreicher allzu leicht geraten. Dass er sich zu dieser Problematik nicht bekennt, vielmehr, vor allem in seiner Stellungnahme im „Pester Lloyd“, das Murren der übrigen österreichischen Delegierten als „Nervositätsausbrüche“ karikiert und deren Haltung überhaupt desavouiert, insgesamt seine reichlich posenhafte Selbstgerechtigkeit – dies vor allem stellt Salten in Zweifel. In seinen Rechtfertigungen angesichts des „recht nette(n) kleine(n) Skandal(s)“ noch tritt er mit präsidentialer Allüre auf, hebt die Verantwortung und Weitsichtigkeit seines Auftretens in Ragusa hervor. Man darf in diesen forcierten Verteidigungsgesten, dem folgend was Zeitgenossen an Saltens „offiziellen Temperament“ (K. Kraus) oft beobachteten, psychologisch auch die nicht immer realitätsgerechte Verteidigung eines persönlichen Prestiges und des Nimbus des hohen Präsidentenamtes vermuten, das ihm wohl mehr bedeutete als manchem Schriftstellerkollegen. Und darin zugleich mag auch etwas von der Naivität und Arglosigkeit begründet sein, mit der er der totalitären Politik entgegentreten versuchte.

Es mildert die kritische Beurteilung von Saltens tatsächlichem Verhalten auf dem PEN-Club-Kongress zwar nicht im moralisch Grundsätzlichen, es ist aber wohl auch nicht ohne Bedeutung für die Betrachtung der Genese des Konflikts, wenn man darauf hinweist, dass in der skandalisierenden Aufarbeitung der Ereignisse in Ragusa in Teilen der Wiener Presse wohl auch alte Rechnungen, auch sehr persönlicher Art, zwischen den Kontrahenten beglichen wurden. „The reasons are too numerous and too much to be found in local personal affairs“, schreibt er zu seinen Austrittsgründen an den Generalsekretär des Internationalen PEN. Die persönlichen Gräben, an den Salten zweifellos auch mitgegraben hatte, zwischen ihm etwa und Kraus und seinen Anhängern oder auch zur „Arbeiter-Zeitung“, waren tief und hatten eine lange Geschichte. Die lange schon und oft geäußerte Polemik, die Saltens persönliche Integrität betraf, gipfelte hier nicht selten in seiner Denunziation als Freund der Nazis. Ressentimenthaft und sachlich verzerrend ist dies ebenso wie Saltens Attitüde der „Unempfindlichkeit“ der Kritik gegenüber.

Aus dem österreichischen Verband des PEN-Clubs trat Salten im September 1933 aus. Ein Aspekt seiner Vorstellungen von einer Vereinigung von Schriftstellern wird deutlich in der Anfrage an die Londoner PEN-Zentrale, ob er Mitglied des Internationalen PEN bleiben könne, dem er vor allem die wesentliche Aufgabe gestellt sah „conserving the entirely unpolitical character“ [sic].⁷⁹

Im historischen Rückblick, der geprägt ist von allen Ereignissen, die nach 1933 folgten, öffnet sich die Diskrepanz von diplomatischer Strategie und moralischer

Spontaneität und Grundsätzlichkeit; und sie wird leicht zu einem Urteil. Hildes Spiels Wort von der „Scheidung der Geister“, die 1933 vor allem auch im Zusammenhang mit den PEN-Club-Auseinandersetzungen erfolgt sei, verführt dazu. Auch Klaus Amanns Kategorisierung zwischen den „Nutznießer(n) und Verfolgte(n) des Dritten Reichs“ (1984, S.22) trifft den Fall Salten wohl nicht ganz vollständig. Gewiss kennzeichnen diese Ereignisse rückblickend einen Wendepunkt der Entwicklung der deutschen Literatur hin zum NS-Staat, der Fall Salten aber gibt wohl Anlass, auch auf der Seite der Täter noch einmal zu unterscheiden. Auf die Seite Robert Hohlbaums, Bruno Brehms muss man Salten nicht stellen. Mit Recht hat Salten gegen die Kritik auf sein Bekenntnis als Jude hingewiesen, das ihn per se zum Feind des antisemitischen deutschsprachigen Staates machte. Zum historischen Rückblick, der Saltens Haltung in Ragusa in ein umso böseres Licht rückt, gehört seine Rolle nicht nur als zwielichtiger Täter sondern auch als Opfer.

8.4. Nach 33

Das Jahr 1933 bezeichnen K. Amann und A. Berger in ihrer Einleitung zu dem Sammelband „Österreichische Literatur der 30er Jahre“ als „e i n politisch entscheidendes Datum[. . .] für eine radikale Veränderung der Grundlagen des Literaturbetriebes.“⁸⁰ Diese tiefgreifenden Veränderungen waren bedingt durch ebenso eingreifende innenpolitische Veränderungen. Dollfuß regierte seit März 1933 autoritär, schaltete unter einem Vorwand das Parlament aus. Ab 1934 war nur noch die „Vaterländische Front“ zugelassen, eine berufsständische Verfassung etabliert, die Arbeiterbewegung entmachtet und damit in den antisozialistischen Fixierungen die gemeinsame Kraft im Kampf für einen selbständigen österreichischen Staat und gegen den deutschen Nationalsozialismus gleichsam halbiert.

Für den der Literat war und Jude dazu waren die absehbaren Veränderungen doppelt beträchtlich. Der Ragusa - Kongress und seine Folgen – der Auszug der nationalen Autoren aus dem PEN-Club – hatte auch die literaturpolitischen Veränderungen überdeutlich markiert. Die Signale, die von dem politischen Umsturz im Januar 1933 in Deutschland nach Deutsch - Österreich ausgingen, hatten die Frage des Weiterlebens darüber hinaus für jeden Juden in Österreich unabweisbar praktisch gestellt.

„Auf den Planken und Hauswänden mehrten sich die Zeichen des Angriffs“, so Robert Braun.⁸¹ Vor Gericht, es ging um die Klage um eine Wohnungskündigung, wurde das Argument vorgebracht, Brauns Vater sei „nicht bodenständig“, die Wohnung sei zu räumen für eine junge, aufstrebende „arische Familie.“ Tilla Durieux berichtet entsetzt, dass bei einem Besuch in ihrer Heimatstadt gute alte Bekannte vom „Anschluß“ schwärmten.⁸² Ohne Illusionen schon sah Otto Stoessl den Nazismus auf Österreich zukommen und hoffte in einem Brief an Alfred Kubin vage wie viele wohl, dass österreichische „Schlamperei“ das Ärgste verhindere.⁸³ Nicht alle Juden sahen die Zeichen an den Wänden. Bruno Heilig formulierte trotzig:

„Es gibt keine Synthese von nationalsozialistisch und österreichisch, es gibt nur eine scharfe Antithese; sie herauszuarbeiten und der Oeffentlichkeit einprägen, ist die österreichische Pflicht und der sichere Sieg.“

Resignation freilich schwang schon im Vorwort zu Heiligs Schrift vom Oberrabbiner Feuchtwang mit. Überall sieht er „Solidarität der kulturfeindlichen Mächte im Judenhaß“ und die „Solidarität der Juden im Leiden.“⁸⁴ Hans Habe schildert in seinem Roman „Die Mission“ die verdrängende Welfremdheit und den naiven Rationalismus des jüdischen Medizinprofessors Heinrich von Benda, der über die Gartenhecken seiner Hietzinger Villa den „Lärm der Straße“ nicht dringen ließ. „Er war ernstlich überzeugt, daß Menschenhand gegen Epidemien Grenzpfosten errichten könne.“ Noch als er verhaftet im Polizeigefängnis an der Rossauer Lände saß, empfand er die Situation eher kafkaesk komisch und unwirklich.⁸⁵

Erkennbar wird daran auch die Konzeptionslosigkeit und Uneinigkeit der Juden Wiens in der Einschätzung und in den Folgerungen hinsichtlich der unheilvollen Entwicklung.⁸⁶ Die Assimilanten lehnten partout einen jüdischen Minoritätenstatus ab, wie ihn Zionisten forderten. Orthodoxe und der Misrachi wiesen den zionistischen Nation - Begriff zurück. Die Sozialisten kritisierten die nationale Ideologie der Zionisten, die Klassengegensätze verwische. Über den undemokratischen Ständestaat und über Hitlers Absichten mit Österreich lässt Henry Kreisel, 1922 in Wien geboren, 1938 emigriert, in seinem Roman „The rich man“ die Familie eines ostjüdischen Emigranten in Wien kontrovers diskutieren; ein jüdischer Sozialist, ein Liberaler, ein Orthodoxer. Sie finden zum Erstaunen des naiven Amerikaners keine Einigung.⁸⁷

Die Mehrzahl aller Juden freilich trat ein für den unabhängigen österreichischen Staat, und Juden taten, literarisch und publizistisch, sehr viel für das Bewusstsein eines spezifischen Österreichertums nach der Machtergreifung Hitlers und deren Auswirkung für den Deutsch-Nationalismus in Österreich. Österreich, auch in seiner ständestaatlichen Verfassung, wurde zur ultima ratio jüdischer Existenz. Der „christliche, deutsche Bundesstaat auf ständischer Grundlage“, so seine Präambel, verlangte einem großen Teil der Juden, Demokraten, Liberalen, Sozialisten, freilich vieles ab: die Einschränkung demokratischer Rechte, Kontrolle der Presse, den tolerierten Antisemitismus, eine traditionalistische Volkstumskultur, die Juden kategorisch ausschloss, das Parteienverbot, vor allem das der Sozialdemokratie. Dennoch schienen die verfassungsmäßigen Garantien durch die Maiverfassung 1934 den Juden ausreichend. Die „Union“ forderte gar dazu auf, in die „Vaterländische Front“ einzutreten. Von „Dollfuß-Juden“ sprach der Österreich-Korrespondent der Londoner „Times“, weil Juden so eifertig zu den Fahnen des Ständestaates schworen.⁸⁸

Der Ständestaat, von dem sich auch Kraus, Musil, Roth und Zweig etwa keineswegs deutlich distanzierten, pflegte in seiner Kulturpolitik österreichische und katholische Tradition mit allen Propagandamitteln des autoritären Staates. Eine eigene österreichische Staatsidee war das Anliegen sowohl der Dollfuß – wie der Schuschnigg-Regierung. So problematisch sich die vor allem kulturelle Manifestation dieser Österreich-Idee des Ständestaates dann doch erwies, sie kontrapostierte sich zunächst erst einmal der imperialistischen Idee des nationalsozialistischen Reichs, wie sehr sie auch das gemeinsame historische Schicksal und die kulturelle Gemeinschaft des Deutschtums beschwor und ihr mit der „österreichischen Mission“ dienen wollte, die universalistischen Vorstellungen aus den Zeiten der Monarchie nachgebildet war.⁸⁹ Diese Vorstellungen waren fundiert freilich auch im katholischen Glauben. Dollfuß und Schuschnigg sind vertreten etwa in der zweiten Ausgabe des „Katholischen Almanach“ (1934), den die immer einflussreicher gewordene Katholische Akademikergesellschaft herausgab, mit eigenen Aufsätzen. Sie betonen, so vor allem Dollfuß, den katholischen Universalismus als Basis des österreichischen Ständestaats, entgegengesetzt darin sowohl liberalem Kosmopolitismus wie nationalsozialistischer Rassentheorie.⁹⁰ Dieses Österreichertum war verschiedenen Einwirkungen und Deutungen dennoch offen. Neben der

ständestaatlichen Österreich-Ideologie gab es auch eine eher oppositionelle legitimistische Variante – literarisch propagiert vor allem von Andrian, dessen extremen Konservatismus Salten durchaus nicht teilte, und Schaukal, ein „Geck und Komödiant“, so Salten –, die unversöhnlich wiederum dem Österreichertum völkischer Kreise gegenüberstand, die die Habsburger für das Völkergemisch der Monarchie verantwortlich machten. Hitlers Habsburgerhass hinterließ hier seine Spuren bzw. konnte daran problemlos anknüpfen. Robert Hohlbaum bringt in seinem Lebensrückblick 1936 seine Vergangenheit als „Student Schönerianischer Prägung“ in Erinnerung. Sie waren antihabsburgisch eingestellt, weil sie der Monarchie vorwarfen, deutsche Interessen zugunsten von Kompromissen mit den Slaven zu opfern. Gerade unter Juden fand die legitimistische Österreich-Idee nach 33 eine größere Zahl von Anhängern, wie überhaupt deren Österreich-Bewusstsein, so resümiert S. Maderegger, „stark von der Monarchie her bestimmt“ war. Dass gerade von Juden die Idee Österreich mit soviel publizistischem Engagement verfolgt wurde, wurde natürlich auf Seiten der reüssierenden nationalen Autoren als Provokation empfunden. Die Kritik äußert sich in antisemitischer Anspielung, so wenn sich Weinheber gegen die Kritik an seinem z.T. dialektalen Buch „Wien, wörtlich“ derart zur Wehr setzt, dass er es als einen „leisen Affront gegen einen gewissen Ästhetizismus“ bezeichnet, „der sich zu vornehm, zu herausgehoben dünkt, um zum Volk herabzusteigen und in einer Mundart zu sprechen, die jenem Ästhetizismus zumeist nicht an der Wiege gesungen worden ist.“⁹¹ Die Erklärung, dass Juden weder Teil des nationalen noch des katholisch-österreichischen Erneuerungsprogramms der Kultur seien, wurde sogar auf der Bühne des Burgtheaters offenbar. Etwa bei der Uraufführung von F.Th. Csokors „3. November 1918“, einem Epitaph für den österreichischen Vielvölkerstaat im Moment seines Versinkens. Dort will ein jüdischer Arzt, Dr. Grün, Erde auf den Sarg eines gefallenen Kameraden werfen. Der Arzt ist einen Moment unsicher, – „(Mit einem Zögern, aber nicht lächerlich, eher rührend).“ Er tut es dann aber doch: „Erde – aus – Erde aus Österreich!“ Bei der Uraufführung wurde die Stelle gestrichen.⁹²

So wenig integrativ wie die Österreich-Idee auf den Konflikt zwischen nationalen und „modernen“ Autoren wirkte, so wenig – noch weniger – tat sie dies in Bezug auf die Fronten zwischen den austrofaschistischen und den linken Kulturauffassungen. Für die der österreichischen Sozialdemokratie – am 12.2.1934 verboten – nahestehenden Literaten stammte jene Idee aus den „Requisiten der österreichischen Filmtradition“, war „sentimentaler Humbug“, so Fritz Brügel, einer ihrer wichtigsten Wortführer. Es gäbe freilich, so Brügel weiter, auch eine „Ausgabe B (für Intellektuelle)“, von Hofmannsthal schon während des Krieges mit der „Österreichischen Bibliothek“ begründet. Eine Verweigerung der gemeinsamen antifaschistischen Front wird sowohl vom Ständestaat als auch in dieser Auffassung Brügels vollzogen:

„Diese österreichische Tradition ist öd und eng wie die des Dritten Reiches, wie die von Blut und Boden, nur – daß der Arierparagraph in ihr keine Geltung hat, daß also die Salten, Karl Kraus und H.E. Jacob, die das deutsche Blut und den deutschen Boden nicht besingen dürfen, zur Lobpreisung der österreichischen barocken Menschen zugezogen werden. Ein anderer Unterschied besteht kaum. So wie die hitlerdeutsche Blubogeistigkeit in ihrer lähmenden Wirkung nicht unterschätzt werden darf, genau so darf man nicht glauben, daß die österreichischen Intellektuellen gegen den schwarzgelben barock drapierten Schwindel gefeit sind.“⁹³

Arglosigkeit gegenüber der Dynamik der faschistischen Bewegung in Deutschland – trotz der Warnung vor ihr – mischt sich auch im Plädoyer des sozialistischen Literaten mit antisemitischem Oberton.

Die Österreich-Idee des Ständestaates hatte, wie dargestellt, kaum eine Tradition in der Republik der 20er Jahre, demzufolge wirkte sie eigenartig offiziell, stilisiert und wenig massenwirksam; eine „freischwebende Ideologie“, so F. Aspöckl, weil sich mit ihr „die verschiedensten Inhalte, vor allem aber auch Personen Geltung verschafften.“⁹⁴ Z.T. waren dies Personen und Inhalte, die, der offiziellen Ideologie zuliebe verdeckt, das baldige Ende der eigenständigen Existenz Österreichs in den geschichtlichen Horizont malten. Klaus Amann hat das Österreich-Bild völkisch-nationaler Autoren der 30er Jahre untersucht und stellt ein Irrlichtern aller möglichen Vereinigungs-Metaphern von Licht, Braut, Hochzeit und Verheißung fest, die, von mancherlei Illusionismus begleitet, die literarische Produktion dieser Autoren durchzieht.⁹⁵

In seinen kulturellen Leitbildern und Feindbildern hatte der Ständestaat dem Nationalsozialismus ohnehin wenig entgegenzusetzen. Sie waren zu einem wesentlichen Teil identisch: gegen Sozialismus und Liberalismus, gegen alles was künstlerisch den Anspruch des Neuen und Modernen, des Urbanen verkörperte, für die Ideale des Heldischen, von Blut und Boden, Einfachheit und Provinz.⁹⁶ Gegen Opposition vor allem mit linken Intentionen, etwa gegen den „Österreichischen Arbeiterschiftstellerverband“ und Aktivitäten des Volksheims Ottakring, ging die ständestaatliche Kulturpolitik mit massiven Behinderungen und gleichschaltenden Volksbildungsgesetzen vor.⁹⁷ Allenfalls von den katholischen Orientierungen waren die austrofaschistischen Kulturideale noch zu reinigen, um problemlos den „Anschluß“ zu gewinnen; kulturpolitisch war Österreich dafür also wohl vorbereitet. Österreichische Schriftsteller haben dazu einen wesentlichen Beitrag geleistet; solche, die von der ständestaatlichen Kulturpolitik nachdrücklich gefördert wurden. Namen wie Billinger, Brehm, Hohlbaum, Strobl, Tumlner, die sich heftig beklagten, von der liberalen Presse jahrelang ignoriert worden zu sein, waren jetzt obenauf; nationale Dichter, Dichter des austrofaschistischen Österreich. Die Literaturwissenschaft zog mit, Eduard Castle zieht im vierten Band seiner 1937 erschienenen repräsentativen „Deutsch-Österreichischen Literaturgeschichte“ eine „Bilanz des Zusammenbruchs“ 1918. War Österreich vor 1918 „Markmannschaft“ des Deutschtums im Südosten, so war es nach 1918 nur noch „Brückenkopf“ unter „außerordentlich verschlechterten Abwehrbedingungen.“ Das Deutschtum stand in der Defensive und „fern jeder Übertreibung“ könne durchaus „von einem ‚Volk ohne Raum‘“ gesprochen werden.⁹⁸

Angesichts dessen und aufgrund der enormen Abhängigkeit österreichischer Schriftsteller vom deutschen Markt heißt das, dass die Arbeitsmöglichkeiten nichtkonformer und nicht arischer Autoren nach 1933 immer mehr beschränkt wurden. Die Einfuhr österreichischer Literatur ins Reich wurde immer mehr erschwert. Honorare und Guthaben österreichischer Autoren in Deutschland konnten nur unter großen Schwierigkeiten und ratenweise verfügbar gemacht werden.⁹⁹ Erste Boykottaufrufe in Deutschland richteten sich gegen die Unterzeichner der Resolution der Generalversammlung des österreichischen PEN 1933. Verlagsverträge, Vortragsreisen standen auf dem Spiel und waren vom Wohlergehen offenbar abhängig.

Der Paul Zsolnay - Verlag etwa, dessen prominenter Autor – und persönlicher Freund des Verlegers – Felix Salten war, galt als jüdischer Verlag. Unternehmen mit diesem Ruf wurden vielfältig gegängelt und schikaniert. 68% der Produktion des Zsolnay - Verlags gingen nach Deutschland. Murray G. Hall, der eine umfassende Studie über diesen Verlag veröffentlichte, urteilt über dessen Probleme nach 33: Man musste „auch kaufmännisch denken, entsprechend vorsichtig sein und dennoch Wege finden, um unerwünschte Autoren auf den deutschen Markt bringen zu können.“¹⁰⁰ Dieser Markt war freilich trotz oder wegen der nazistischen Schrifttumspolitik unübersichtlich, „voller Inkongruenzen, Widersprüche und Zufälligkeiten“, so Hall.¹⁰¹ Es war wenig verboten, aber es wurde vielfach gewarnt, so beschreibt Walter von Molo, Zeitgenosse und Mitbetroffener,

die Situation. Was aus Büchereien entfernt worden war, konnte im Buchhandel durchaus noch erhältlich sein; auch in den verschiedenen deutschen Landesteilen waren die Verhältnisse nicht einheitlich. M.G. Hall schildert das Lavieren Zsolnays und seines Verlagsdirektors Felix Costa, gleichzeitig Funktionär des PEN-Clubs. Man hielt den Nationalsozialismus für eine Übergangserscheinung, duldete „NS-Untriebe“ der eigenen Autoren und wehrte sich gegen den Vorwurf ein „Judenverlag“ zu sein; mit wenig Erfolg. In die im November 1933 gebildete Reichsschrifttumskammer aufgenommen zu werden war den nach Überzeugung und Rassedefinitionen gebrandmarkten Autoren natürlich nicht möglich. Helfershelfer aus Österreich waren deutschen Stellen gern zu Diensten, um missliebige „antideutsche“ Kollegen zu identifizieren.¹⁰² „Selbstzensur, Überanpassung, Frontenwechsel“ – davon sieht Klaus Amann die literarische Szene im österreichischen Ständestaat geprägt, und es waren nicht nur ideologischen Dogmen, die diese Rochaden bestimmten, sondern ein neueröffneter „Kampf um die Futterkrippen.“¹⁰³ Dennoch, es gab auch in den Jahren nach 1933 noch vielfach Kontakte zwischen Literaten, die durchaus verschiedenen „Lagern“ angehörten, dank persönlicher Wertschätzungen, aber auch aufgrund gemeinsamer Gegnerschaften, etwa gegen die Juden, die Kirche, den Marxismus. „Österreichertum“, gerade von Seiten bedrängter jüdischer Literaten oder der jüdisch-liberalen Presse, wurde oft zur Begründung von Wertschätzung derer, die ihrer literarischen Biographie und ihrer Weltanschauung nach deutlich in einem anderen Bereich verwurzelt waren als jene. Ein Beispiel dafür ist ein langes Feuilleton von Salten in der „Neuen Freien Presse“ zum 60.Geburtstag Rudolf Hans Bartschs. Der Grazer wettet in seinem Lebensrückblick gegen die „armen, feinnervigen, verbildeten Literaturjüdel“ vor allem im Literaturbetrieb Wiens. „Das einzige“, so Bartsch, „was mich vom heutigen Juden scheidet. Seine Naturfremdheit.“ Zu sehr lebe der Jude von den Grundsätzen der allgemeinen Menschenliebe aus; Bartsch, der die ehrenvolle Niederlage von 1918 feiert, will „Heimat.“ In ihr ist der „Semit“ ein Land- und Naturfremder.¹⁰⁴ Salten über Bartsch in der „Neuen Freien Presse“:

„Ein Dichter! Allerdings. Und ein Denker dazu. Aber es gibt noch eines, das kostbarer, verehrungswürdiger ist: ein wahrer, echter Mensch [. . .] . . . muß man ihm sagen, daß man ihn liebt.“

Eine Liebeserklärung vor allem auch an den Österreicher Bartsch, und Salten zögert nicht, ihm auch in der Kritik an der „oft sehr versnobten Literatenkritik“ Recht geben.¹⁰⁵ Gemeint war hier im Urteil der rehabilitierten Dichter der Provinz, dem Salten so bereitwillig zustimmt, vor allem die Literaturkritik Wiens. Die Polemik, die meist offen oder verdeckt antisemitischen Charakter hatte¹⁰⁶, war verbreitet; sie war eine Kritik von rechts an dem Wiener Kulturestablishment. Rudolf List macht im Blick auf den „Kürschner“ von 1926 rückblickend folgende Feststellung:

„Wir finden unter den in Wien wohnhaften Schriftstellern – soweit sie in diesem an und für sich ziemlich zuverlässigen Nachschlagewerk verzeichnet waren – unter etwa 600 Namen nicht weniger als etwa 450 Juden. Nimmt man nur die Namen der ‚Arrivierten‘, also jener, die bereits damals eine gewisse literarische Geltung hatten, so stoßen wir im ganzen auf kaum ein Dutzend Nichtjuden, die zudem zumeist aus den Gebieten des alten Oesterreich - Ungarn oder unmittelbar aus den Ländern Deutschösterreichs in die Hauptstadt gekommen waren.“¹⁰⁷

Josef Weinheber, einer der wenigen nichtjüdischen Dichter und „der echtste Wiener unter diesen Wahl-Wienern“ (List), Weinheber, der sich solange verkannt sah und nun mit Ehrungen überhäuft wurde, graut „vor dem Gebildetendeutsch“ wie vor der

„Sprache eines zugereisten Elements“. In seiner Begrüßungsansprache am Eröffnungsabend der Vereinigung bodenständiger Künstler Österreichs 1937 wendet er sich gegen den „Druck einer landfremden Minderheit“, die das kulturelle Leben Österreichs noch immer diktiert. Mit ironischen Pointe wirft der konservative Stilist ausgerechnet Friedrich Schreyvogel 1933 in einer Rezension schludrigen Umgang mit der deutschen Sprache vor, er sieht darin „kernjüdische Stileigenheit“, und es fällt ihm nicht schwer, darin „s e i n e n Sprachahnen, nämlich den alten Salten, mühelos [zu] agnoszier(en).“¹⁰⁸ Zu agnoszieren ist hier allerdings auch mühelos der alte Kraus und dessen Vorwurf, dass Saltens „Fünfzehn Hasen“ (vgl. 7.4.). „jüdeln“; hier gewandelt von einem nur sprachkritischen Befund zu einem kernantisemitischen.

Die Dominanz der Literatur der „nationalen“ Autoren freilich wuchs mit und ohne die desperate Zustimmung derer, die dieser Literatur weltanschaulich so denkbar fern lag. Keine scharfe Kontur sieht Friedbert Aspöcklberger¹⁰⁹ zwischen der Literatur, die ein christlich-katholisches, bodenständiges Deutschtum verteidigte, und Spielformen des nationalen, gesamtdeutschen Faschismus, verknüpft vor allem in der Attacke gegen „links“, gegen eine moderne, weltbürgerlichem Ideal verpflichtete Literatur der Metropole, verknüpft auch in Erwartungen, die sich an Führung, an den „Führer“ hefteten.

Diese Entwicklung, die der Veränderung der politischen Verhältnisse folgte, begann 1933 mit dem Auszug der nationalen Schriftsteller aus dem PEN-Club im Zusammenhang der Aufarbeitung der Ragusa - Ereignisse, setzte sich in deren Organisierung 1936 im „Bund deutscher Schriftsteller Österreichs“ fort und endete mit dem ominösen „Bekenntnisbuch österreichischer Dichter“ 1938.¹¹⁰ Sie konnten jetzt nach so vielen Jahren der Missachtung, wie sie es empfanden, ihren Triumph feiern und Abrechnung auch mit der jüngsten Vergangenheit halten. Zu Ende sei, so Rudolf List in dem zitierten Reichspost-Artikel, eine „in demokratischen Menschlichkeitsphrasen fiebernde Welt“, die sich im „gespenstigen Ungeist des ‚Reigens‘ und der ‚Komödie der Verführungen‘ im Atem unserer Stadt“ widerspiegelte; zu Ende sei die Herrschaft jener „Geister einer üblen Vergangenheit[,die] sich in den Polsterstühlen des ‚christlichen Ständestaates‘ breitmachten“, jener im „Katholizismus schillernden Repräsentanten des jüdisch-internationalen Werfel-Mahler-Kreises.“ Max Stebich formulierte in der Einleitung zu dem „Bekenntnisbuch“ das Ziel jener Schriftsteller bei der Gründung des Bundes 1936: „... den Weg zur Befreiung ihres Volkes bahnen und vollenden.“ Blut und Sprache seien die Kriterien des Dazugehörens. In den Bekundungen aller Dichter wiederholt es von Devotionen an den Führer. „Will heim ins Reich“, erklärt Max Mell unter der Überschrift „Am Tag der Abstimmung – 10. April 1938.“ „Gewaltiger Mann, wie können wir dir danken?“ Gefeierte wird die „Heimkehr“, der „Führer, heilig und stark“ (Weinheber). Auch im NS-Reich wurde man jetzt auf die literarischen „Stimmen der Ostmark“ aufmerksam. Was freilich Klarstellungen bedurfte. „Es muß klargestellt werden“, schreibt Kurt Ziesel 1938 in der Einleitung zu einer Sammlung von Texten ostmärkischer Dichter, „daß von einer österreichischen Dichtung im geographischen Sinne nicht zu sprechen ist. Es gab sie nie und wird sie nie geben. Wohl aber gibt es eine d e u t s c h e D i c h t u n g, die blutmäßig ihre geistigen und biologischen Wurzeln im Rahmen des Vorkriegs- und Nachkriegsösterreichs hatte. Aus ihr sprach immer die unendliche S e h n s u c h t n a c h d e r g r o ß e n M u t t e r.“¹¹¹ Was es mit der „in den letzten Jahren Mode geworden(en)[...] ‚österreichischen Dichtung mit europäischer Aufgabe‘ auf sich habe“, erklärt Ziesel seinen Lesern so:

„Es war in den letzten Jahren Mode geworden, von einer ‚österreichischen Dichtung mit europäischer Aufgabe‘ zu reden. Diese weder österreichische noch dichterische Erscheinung hat im internationalen Leben, dank jüdischer Weltsolidarität, ein merkwürdig reges Dasein geführt.

Ihre Träger waren die Wiener jüdischen Literaten, die gestärkt durch den Emigrantenzustrom aus Berlin eine Diktatur von geistiger Wirksamkeit aufrichteten, für die sie die willfährige Unterstützung der ‚vaterländischen‘ Regierungen in Österreich fanden. Diese durch Namen wie Franz Werfel, Felix Salten, Max Brod und ähnliche hinreichend bekannte Gesellschaft volkszersetzender Schädlinge hat einen Kreis von gesinnungslosen und ihr Mäntelchen nach dem politischen Wind hängenden ‚deutschen Dichtern‘ in Österreich um sich geschart, die als Verräter am deutschen Kulturkampf der Ostmark tätig waren und kurze Zeit einen traurigen Ruhm einheimsten.“

Die Sammlung ist frei von diesen „willfähigen Nutznießer(n)“ des „literarische(n) Diktat(s) des Wiener Judentums.“ In drei Teilen („Der Krieg“, „Landschaft/Volkstum/Heimat“; „Sehnsucht und Kampf ums Reich“) finden sich Arbeiten u.a. von Mirko Jelusich, Richard Billinger, Karl Heinrich Waggerl, Paula Grogger, Friedrich Sacher und Josef Weinheber.

Es war offene Absage an alles eigenständige Österreichertum. Juden hatten diesem Österreichertum vergeblich ihre Unterstützung und Solidarität bekundet. Eine letzte, auch finanzielle Anstrengung leisteten Juden bei der Volksabstimmung am 13. März 1938 für den unabhängigen Staat Österreich, auf dessen Bestätigung viele zuversichtlich hofften. Dem Anschluss folgte unverzüglich der Ausschluss der Juden aus der deutschen Volksgemeinschaft; die Arisierung von Geschäften und Kaufhäusern, ein *numerus clausus* für jüdische Studenten, Entlassung jüdischer Professoren, Konzentration jüdischer Schüler auf bestimmte Gymnasien, „Gleichschaltung“ der Wiener Bühnen. Persönliche Demütigungen, Überfälle, Plünderungen, „Reibpartien“ trieben eine große Zahl jüdischer Menschen in den Selbstmord.¹¹² Als „Aussätziger“ fühlte sich Robert Braun unter früher so vertrauten Bekannten. Am 1. April ging der erste Transport nach Dachau.

„Weiterleben“ – so hatte Salten 1932 ein Feuilleton in der „Neuen Freien Presse“ überschrieben. Weiterleben trotz der Unerträglichkeit bisweilen der gesellschaftlichen und der persönlichen Lebensverhältnisse. Der Imperativ als Ausdruck einer persönlichen, praktischen Lebensmaxime Saltens hat ihm auch, wohl mehr als manch einem, die Kraft gegeben, sich im Ständestaatsfaschismus als mildes, fast argloses Vorspiel zu dem Hitlerfaschismus zurechtzufinden. Es war eine eigenartige Mischung aus Arrangement und Illusion, aus Verfemtheit und diplomatischem Kontakt, die dieses Sichzurecht finden, das „Weiterleben“ ermöglichten.

Auch Salten trat im September 1933 aus dem von den nationalen Autoren „gereinigten“ PEN-Club aus. Auf seine deutschfreundliche Rolle generell und im besonderen auf und nach dem PEN-Club-Kongress 1933 weist Salten auf dem Fragebogen einer Künstlergenossenschaft hin – es ist davon noch später zu sprechen –, an die er sich mit der Bitte um Unterstützung nach dem „Anschluß“ wandte. Der Absatz seiner Bücher aber ging nach 33 auf dem so wichtigen deutschen Markt dennoch drastisch zurück, das Meiste wurde „verramscht“, so Murray Hall.

Ob Spekulationen auf dem deutschen Markt sich noch einige Chancen zu erhalten für Salten – und einige andere Literaten – bei Hermann Kestens Anthologienprojekt verfemter jüdischer Autoren eine Rolle spielte, muss offen bleiben. Salten nahm die Einladung Kestens zur Mitarbeit zunächst „mit vielem Danke“ an, so in einem Schreiben an Kesten vom 23.7.1933.¹¹³ Der Titel aber sollte ursprünglich „Der Scheiterhaufen“ lauten und das Buch sollte mit einem gegen Nazi-Deutschland gerichteten Vorwort Hermann Kestens bei Allert de Lange erscheinen. Salten, und ebenso Robert Neumann, Wassermann, Werfel und Stefan Zweig, protestierten gegen Titel und Vorwort,

„offenbar“, so Kesten, „weil sie fürchteten, beides werde ihren Werken im Dritten Reich schaden.“¹¹⁴ Kesten strich schließlich Titel und Vorwort. „Novellen deutscher Dichter der Gegenwart“ lautete schließlich unverfänglich der Titel. Der Band erschien 1933 mit Beiträgen u.a. von Brod, Döblin, Feuchtwanger, Frischauer, H.E. Jacobs, Kerr, Rob. Neumann, J. Roth, Toller und Wassermann; von Salten die Tiergeschichte „Mako, der Bär.“ Die genauen, auch persönlich motivierten Hintergründe der Opponenten gegen Kestens ursprünglichen Anthologieplan bleiben wie gesagt nicht exakter bestimmbar. Der Streit offenbart immerhin, wie deutlich sich unter jüdischen Schriftstellern Unterschiede ergaben in Fragen konkreter und demonstrativer politischer Stellungnahme auch in diesen Zeiten der äußersten Gefährdung jüdischer Existenz; wie weit hier etwa Wassermann, Werfel und Salten von Toller, Feuchtwanger und Arnold Zweig standen. Beer-Hofmann und Anna Seghers hatten im Übrigen schon vorher eine Mitwirkung an Kestens Plan abgesagt.

In privater Äußerung schien Salten solche Umsicht und Vorsicht weniger vonnöten und ein mutigeres Bekenntnis angebracht. An Stefan Zweig schreibt er am 10.1.1934 über das Echo des „Florian“ in Deutschland: Sogar von „Junkern und Herrenreitern“ bekäme er Beifall.

„Bei alledem ist mir aber keineswegs wohl zu Mute, denn es war niemals mein Geschmack, als Ausnahmsjude gewürdigt zu werden und ich bin mir bewusst, keineswegs ein Ausnahmsjude zu sein.“¹¹⁵

Dass Salten dennoch eine öffentliche und unzweideutige politische Stellungnahme einerseits mied – und wie sehr er sich damit Gegner schuf – und dass er andererseits in der Loyalität und Freundschaft zu Weggefährten einer Generation kritisch-moderner Geister in Wien seit der Jahrhundertwende standhaft blieb, bezeugt ein Brief ebenfalls an Zweig vom 11.4.1936. Es geht um eine Unterschrift Saltens unter einen Text oder Aufruf von 1930 – die genaueren Umstände waren nicht zu ermitteln –, durch den sich Salten politisch kompromittiert sah. Im nächsten Absatz des Briefes bittet Salten Zweig aber, dass sein Name auf einer von Zweig zusammengestellten Glückwunschartikelliste für Sigmund Freud allerdings „k e i n e s f a l l s f e h l (e n)“ dürfe.¹¹⁶ Im Oktober 1935 taucht Saltens Name mit „Sämtlichen Werken“ zum erstenmal auf einer der diversen Verbotslisten in Nazi-Deutschland auf („Liste 1 des schädlichen und unerwünschten Schrifttums“). „Im März 1938“, schreibt Hall, „war de facto kein Salten - Werk auf dem reichsdeutschen Buchmarkt erhältlich.“¹¹⁷ Zsolnay - Autor allerdings, Autor dieses als „jüdisch“ denunzierten Verlages, blieb Salten und auch renommierter Feuilletonist der „Neuen Freien Presse“ und die Verbindungen damit zwischen beiden Institutionen erhalten. Im Wesentlichen war Salten auch für seinen Unterhalt und den seiner Familie auf diese journalistischen Einkünfte angewiesen. Was Salten in diesen bedrängten Verhältnissen – auch unter den Zensurbedingungen – in Zeitungen veröffentlichte, ist oft wenig anregender und unterhaltsamer Lesestoff. Überschriften von Feuilletonartikeln wie „Wiener als Fremde“ (25.9.1932), „Bis zum äußersten“ (9.8.1936), „Offene Fenster und die Folgen“ (1.8.1937), „Üblich ist übel“ (3.12.1937), „Schlaflose Nacht“ (26.6.1936), „Wer ist der Schwache“ (15.7.1936), „Von den Grenzen“ (4.10.1936) scheinen eine Stellungnahme zu den zeitgeschichtlichen und gesellschaftlichen Ereignissen um ihn herum anzukündigen – sie enttäuschen diese Erwartung aber zumeist. Fast erscheinen sie als ein ironisches Spiel mit der Zensur, als lockende Anspielung auf das, was nicht gesagt werden durfte. An Oskar Baum, den Prager Zionisten, der bei ihm um eine Buchrezension angefragt hatte, schreibt Salten am 5.11.1937:

„Vor zwei, drei Jahren, in den alten Verhältnissen hätte es Ihres Briefes überhaupt nicht bedurft [. . .] Jetzt ist alles von der Zustimmung der Blattleitung abhängig, nach der ich mich richten muss.“¹¹⁸

In der – ungezeichneten – Rezension der Verfilmung des so brisanten Feuchtwanger-Romans „Jud Süß“ in der Regie von Lothar Mendes etwa nimmt Salten nur zum Verhältnis Buch-Film und zu filmdramaturgischen Mitteln Stellung, kaum zu seinem Inhalt.¹¹⁹ In einem Feuilleton am Wechsel zum Schicksalsjahr 1938 unter der verheißungsvollen Überschrift „Schminken und Färben“ befasst sich Salten mit dem Make-up der Frauen. Die tun freilich so heißt es am Ende, wozu alle Menschen heute sich gezwungen fühlen:

„Sie gehorchen der Diktatur dieser Zeit, die das Maskentragen zum Gesetz erhebt. Jedes Schicksal, alles Gesprochene oder Geschriebene, jedes Ding überhaupt, muß sein wahres Antlitz unter einer angeschminkten Maske bergen. Die Ereignisse, von denen die Welt durchdonnert und erschüttert werden, sind zu gewaltig, als daß der kühne Luxus ungeschminkter Aufrichtigkeit gestattet sein könnte.“¹²⁰

Seinem alten Erfolgsmetier, dem Verfassen poetischer Naturschilderungen und Tiergeschichten, wendet sich Salten jetzt häufiger zu. Sie schienen wohl unter den herrschenden Bedingungen weniger anfechtbar. „Politischer“ waren da schon eine Reihe von Österreich-Feuilletons und Viennensia, die, indirekt, das heimatlich österreichische Selbstbewusstsein gegen die rühriger werdenden Anschlusskräfte zu stärken versuchten. Dazwischen aber flossen aus Saltens journalistischer Feder spaltenlange Kommentare über Gepäckträger, über den Verfall der guten Manieren und den Alltagslärm, über Sprachfehler und Behandlungsfehler von Ärzten, über „die Elektrische“ und über die Seele im Allgemeinen.

Dort, wo Saltens journalistische Äußerungen noch immer also sich beziehen auf historische Aktualität, steht die Berufung auf die österreichische Identität an erster Stelle. Karl Schönherr ernannt er zu seinem 70.Geburtstag zu Österreichs „repräsentative(n) Dichter.“ Manches habe er, so Salten, mit Strindberg gemeinsam. Seine tirolische Urwüchsigkeit stünde aber positiv gegenüber Strindbergs „nervöse(r) Überreiztheit.“¹²¹ Karl Glossy, („der Glossy“), wird ähnlich wie Schönherr aus Anlass seines Todes als Prototyp des sinnlich und geistig kultivierten Österreichers, Wieners gewürdigt; ein Politikverächter, so Salten, und ein Theaterfex, „ein seltsames Gemisch von Humor, Güte, Ironie und Frohsinn“, kurz: „alles nur nicht spießhaft.“ Eine leise, indirekte Polemik wird hörbar gegen die aktuelle Verspießerung in der Literatur wie in der Politik. Das Wiener Kaffehaus wird von Salten als patriotische Institution verklärt, durch das Österreich noch immer mit allen Nachfolgestaaten der Monarchie verknüpft sei. Einladend sei es auch heute noch, so Salten, für Amerikaner, Engländer und Franzosen (von den Deutschen ist hier nicht die Rede).¹²² 4:3 – auch dieses fast legendäre Fußballergebnis – die äußerst knappe Niederlage der Wiener Ballzauberer in England – nimmt Saltens Patriotismus zum Anlass für ein langes Feuilleton auf den ersten Seiten der „Neuen Freien Presse“ am 11.12.1932. Der patriotische Feierton des Kommentars zu dem Fußballereignis hindert Saltens praktischen Sinn im Übrigen nicht zu der zunehmenden Professionalisierung im Sport zu bemerken, dass er daran nichts Bedenkliches finden könne: wo Geld zu verdienen ist, soll man es nehmen. Die sehr lobende, wenngleich nicht sehr eindringliche Besprechung von Joseph Roths „Radetzkymarsch“ schon 1932 nimmt Salten zum Anlass eines Plädoyers für die alte Monarchie: Die „Existenz und die Erdensendung des alten Oesterreich bedeutete die Europäisierung des Balkans, die Vernichtung des großen Gebietes

bringt die Balkanisierung Europas.“ Darauf deutet Salten zufolge Roths Epos in „bittersüßer(r) Wehmut“ hin. Aktuell bedeutsamer aber erscheint Salten, dass jeder Österreicher zwar seine Heimat liebe, „aber kein einziger glaubt an den Staat!“ Unzerstörbar aber bleibt dennoch, so Salten deklamativ, „die österreichische Musiknatur, bleibt die Melodie, der tiefe musikalische Quell, der aus den österreichischen Menschen, aus der österreichischen Erde strömt. Das scheint der Titel dieses denkwürdigen Buches unter anderem sagen zu wollen.“¹²³

Rückhaltloser noch fällt Saltens Lob für den Roman Leopold Hichlers „Heimweh nach Wien“ aus. Bedeutsam gerade deshalb, weil es hier um eine jüdische Familie, ein jüdisches Mädchen, Berta Mautner, und deren „Heimweh nach Wien“ geht, um Verknüpfungen also dieses Austriazismus mit der prekären jüdischen Existenz. Hichler selber war jüdischer Abstammung und ein durchaus populärer Autor bis dahin. In dieser Romanfigur Berta Mautner, und in ihrer Darstellung durch den Romanautor, sieht Salten „den Extrakt des Wienertums gegeben.“ Geschildert wird in Hichlers Roman, so Salten, „Wien, nach dieser undefinierbaren, unersetzlich kostbaren Atmosphäre, die allesumwittert, was Heimat heißt. Und so geht Berta langsam zugrunde, stirbt an ihrer nie beschwichtigten Nostalgie.“ Eine paradoxe Verbindung von Loyalität gegenüber dem Judentum und Identifikation mit kulturellen Ideologemen seiner Gegner wird in Saltens Rezension in der Sympathie für den Autor des Romans erkennbar. Hichler, der den „Tinten- und Stubenliteraten fern“ stehe, sei frei von dem „niemals reinlichen Dünkel der nur Intellektuellen.“

„Daß Hichler sich mit Titel wie mit Inhalt seines ersten Buches gerade jetzt zu denjenigen bekennt, die gerade jetzt wieder gehaßt und verfolgt werden, ist Aufrichtigkeit, Zwang und Naivität zugleich. Daß sein zweites Buch den Titel ‚Heimweh nach Wien‘ führt, daß darin ein Judenmädels stirbt, weil es die Trennung von der geliebten Stadt nicht aushält, kennzeichnet die Treue, das tiefe Verstehen, das wurzelhafte Heimatempfinden der ‚Fremdlinge‘, die ihrerseits von so vielen und vielen nicht verstanden werden, weil sie im Grunde so nicht gekannt sind.“

Neben dem Austriazismus und Viennensismus, den Salten in Hichlers Werk so exemplarisch gerade in den jüdischen „Fremdlingen“ verkörpert findet, ist es vor allem die Polemik gegen den Intellektuellen, die Salten mit der Kulturideologie des Ständestaats verknüpft. In einer weiteren Besprechung von Hichler, einer Novellensammlung „Geschichten aus Oesterreich“, die wenige Wochen vor dem deutschen Einmarsch erschien¹²⁴, hebt Salten dessen „einfache(n), gesunde(n) Instinkt“ hervor, frei von jenem „leidigen Intellektualismus“, der stets schon in seinen kulturkritischen Äußerungen Saltens Missfallen erregte. Die Beschwörung wienerischen Geistes („Unsere Gegenwart ist genau so treu wienerisch eingestellt wie je, ist bewußter österreichisch als vorher“) hat freilich zu diesem Zeitpunkt, Ende Januar 1938, einen realistischen, einen resignativen Ton. Salten erinnert am Ende der Rezension daran, dass vor wenigen Wochen der letzte der Schrammel-Musikanten starb und dass „mit ihm eine Zeit der sorglosen Wiener Fröhlichkeit zu Ende, wirklich für immer wenigstens für uns heute Lebende abgeschlossen war.“ Von sich und seinen noch aus der liberalen Ära der Monarchie stammenden „Generationsexponenten“, um Hofmannsthals Wort noch einmal aufzunehmen, spricht Salten in seinem Nachruf auf Karl Glossy als „wir Gestrige und Heutige.“ In vielfachen Appellen zu Optimismus und Entschlusskraft noch regt sich zwar seine alte Vitalität, sie macht ihn freilich, was kommende Entwicklungen betrifft, nicht helllichtiger. Zu „mehr Haltung“ appelliert in einem Feuilleton der „Neuen Freien Presse“. Die Raserei des Krieges könne sich, so meint er 1931 nicht wiederholen, „mindestens nicht, solange wir und unsere

Kinder leben [. . .] trotz aller Härte, trotz aller Schwere unserer Tage, die vorüberziehen, eine Welt kann sich immer nur zum Besseren, immer nur zum Höheren wenden. Vergessen wir das nicht über der Not des Augenblicks.“

Diese Not sei vor allem durch die „Kannegießerei“ der Parteipolitik und des Nationalismus in Europa ausgelöst, so Salten. Soweit dieses Verdikt die „Parteipolitik“ trifft, hat auch dies zu Saltens indirekter Rechtfertigung des Ständestaats und seinem unparlamentarischen Regiment beigetragen. Die Fatalität, in der er sich hier als moderner Literat und als jüdischer Intellektueller befand, drückt sich in einem Kommentar zu den Februarereignissen 1934 aus.¹²⁵ Andeutungen, Verweise, zu denen er eine Stellungnahme unterdrückt, mischen sich mit konkreter Obstruktion. „Der staatsrechtliche Umsturz“, so Salten, „vollzog sich in Wahrheit, ohne daß es notwendig gewesen wäre, daß die Gewehre knallten. Dieser Umsturz geschah durch Zwang, von außen her, durch die Konjunktur, die ihnen gegeben und die von der tiefen Entmutigung der bis dahin Regierenden gefördert wurde. Der Brand des Justizpalastes mit seinen Todesopfern stellt sich schon längst als das ebenso dilettantische wie nichtswürdige Unternehmen von ortsfremden Hetzern dar.“ Salten begrüßt die Etablierung einer autoritären Ordnung als die „Abkehr von der kannegießenden, phrasendreschenden, professionellen Politik.“ Das „unpolitische Wien“ habe die „Nervenprobe“ prachtvoll bestanden, „die Wunden, die geschlagen wurden, die geschlagen werden mußten“, würden, so Salten, schnell verheilen. Die desperate Ironie der Argumentation Saltens enthüllt sich in dunklen Hindeutungen auf landfremde, destruktive Elemente, als welche Juden und Intellektuelle schon von der austrofaschistischen Kulturpolitik denunziert wurden, deren politische Institutionen ebenso wie das prekär unpolitische Wien Salten lobt.

Soweit Saltens Kennzeichnung der Ursachen der Not Österreichs den Nationalismus betrifft, ist er auch hier zuversichtlich. „Wir haben keine Führer. Nirgendwo. Nicht in Europa und nicht in Amerika“, so Salten, und in einer arglos-bösen Prophetie fügt er 1931 hinzu: „Aber die Menschheit wird Führer haben. Bald!“¹²⁶ Saltens politisch-analytische Urteilskraft und Vorausschau vermag an den Sieg des totalitären Nihilismus dabei aber nicht zu glauben. Sie bleibt insoweit noch an die Maximen des vergangenen „Fortschrittsjahrhunderts“ gebunden, die in einer kennzeichnenden Weise bei Salten mit Überzeugungen eines pragmatischen Vitalismus, dass die Welt in allen Kämpfen sich ja doch letztendlich nur zum Besseren und Höheren wenden könne, in einer jeweils variablen Weise verknüpft sind.

„In einer nicht zu fernen Zukunft wird das erledigt sein, in einer weiteren Zukunft wird man auf diesen Streit der Nationen ungefähr so verständnislos blicken, wie wir heute auf die Glaubenskriege und Kreuzzüge von einst. Und es wird allen Menschen geläufig sein, daß man sein eigenes Volk, sein eigenes Land treu lieben kann, ohne deshalb ein anderes Volk, ein anderes Land zu mißachten, herauszufordern oder zu hassen. Wir nähern uns diesem einzig menschenwürdigen Zustand. Je lauter das Gebrüll der Chauvinisten wird, je heftiger sich die von ihrer Rationalität Besessenen gebärden und je kampflustiger (Kampf . . . wofür?), desto rascher nähern wir uns dem Zustand einfachen Verstehens und gegenseitiger Hilfe. Von Volk zu Volk, von Staat zu Staat. Europa mag heute noch so verrückt scheinen, es ist immer noch das Hirn der Welt und es wird das Hirn der Welt bleiben. Je mehr die Not anschwillt, nicht bloß die Not in Oesterreich, sondern überall, je furchtbarer sie sich zeigt, desto eher, desto rascher und gründlicher wird sie, die ja Eisen bricht, die papiernen politischen Schranken niederreißen, die uns jetzt noch von gesund gedeihlicher Wirtschaft trennen“ (ebd.).

„Kampf . . . wofür?“ fragt Salten in Parenthese. Das irrationalistische Lebens-Pathos, in dem es in Saltens Reden früher stets wimmelte von Kampf-Metaphorik, ist

Salten in diesen Jahren, wo die Not, der germanischen Propaganda nach, Eisen brechen sollte, wohl selber etwas suspekt geworden; seine Europa-Visionen kehren zurück in eine romantisch-christliche Tradition. Romantisch und naiv waren sie freilich auch ihrem aktuellen politischen Wirklichkeitsgehalt nach.

So große Perspektive wagte auch Salten 1935 nicht mehr zu formulieren.

„Wir haben Arges durchgemacht und wir erwarten nicht viel Erfreuliches. Wir wären alle zusammen dankbar, wenn es so bliebe wie es ist und wir nehmen die Kraft unseres Herzens zusammen, um auf bessere Tage zu hoffen.“¹²⁷

Der zunehmend skeptischeren Einschätzung der Gegenwart und der voraussehbaren Zukunft gelingen noch Versöhnungsappelle, Appelle zu ritterlicher Fairness, die auch erbitterte Feinde, Kriegsgegner noch füreinander aufbringen sollten;¹²⁸ noch mancher versteckte kleine Seitenhieb auf den Dilettantismus derer, die jetzt in der Literatur Deutsch - Österreichs das große Wort führen.¹²⁹

„Wohin soll ich mich wenden?“ ist eines der wenigen lesenswerten und aufschlussreichen Feuilletons Saltens in diesen Jahren überschrieben; im Juli 33, in den Monaten also nach dem Ragusa - Skandal. Der suggestive Titel, dem Schubertschen Messtext entnommen, bedarf keiner Interpretation. Er erscheint, was die Situation Saltens in diesen Wochen betrifft, immerhin wie ein Hinweis auf persönliche Verstrickung, Ratlosigkeit, Missverständnisse, auf den Versuch persönlicher Rückversicherung. Jene zurückgeholten romantisch-christlichen Europa-Visionen werden dabei an der eigenen biographischen Erfahrung exemplifiziert. Salten hebt eingangs die wesensmäßige Koexistenz hervor, die sein ganzes Leben bestimmt habe;¹³⁰ die Koexistenz nämlich zwischen der „herzlichen Verehrung“ gerade des österreichischen Katholizismus und seinem „uralten Väterglauben.“¹³¹

Beide Grundlagen der eigenen Existenz scheinen indes problematisch geworden.

„Ja wohin? Diese Gegenwart mit dem Gift ihrer Politik, mit ihrem Haß Aller gegen Alle, mit ihrer Qual um das tägliche Brot, mit ihrer Verzweiflung der Jugend, diese Gegenwart ist unerträglich und sie wäre denn auch kaum zu ertragen, gäbe es nicht so viele Wege, ihr für Stunden, für Tage, für Wochen zu entfliehen.“

Flucht und neue Kraft schöpfen – sie sind vor allem, so Salten, möglich beim „Ausruhen im Schoß ewiger, unverlierbarer Erdengüter“, „im Genießen der großen Werke, die von großen Menschen geschaffen wurden.“ Hier ist der „Glaube an die Menschheit“ wiederzufinden. Menschheit, Geist, die großen Werke – Elemente dieser Art sind, neben der Koexistenz christlich-jüdischen Glaubens, Teile jener Beschwörungsformel, die verzweifelt Solidarität gegenüber den losgelassenen bösen Geistern der Politik erzwingen soll. An deren Kraft allein aber vermag Saltens fundamentale Intellektskepsis wohl doch nicht ganz zu glauben. Später wieder nennt er Naturerfahrung als Anschauungsunterricht für den „Daseinskampf“, den alle Geschöpfe miteinander führen; barmherziger werde angesichts dessen das Urteil über das „erbarmungslose Treiben der Menschheit“ ausfallen und die Geringfügigkeit und die Einmaligkeit zugleich des eigenen Lebens ins Bewusstsein gehoben. Diese Art von Fluchtversuchen gehöre heute, so Salten, zu den „dringenden Notwendigkeiten der Selbsterhaltung.“ Dort wo die sich autark wahnende Sphäre des Geistes von gesellschaftlichen Konflikten und politischem Machtanspruch immer stärker ergriffen und eingeschnürt wird, wird sie wie hier bei Salten als

buchstäblich physische Überlebenshilfe angepriesen; nicht freilich etwa um aus ihr (und der Natur gar) kritischere Maßstäbe für die Beurteilung der Gegenwart und ihre Genese zu gewinnen, sondern – hier sicher nicht zu kritisch zu beurteilen – als Fluchtraum, als individuelle Stabilisierung. Was den gleichzeitigen, bei Salten stets unkoordinierten Bezug zur Naturwelt betrifft, geht es allerdings offenbar eher darum, ein distanzierteres, gar milderes Verhältnis zur bösen Gegenwart zu gewinnen. „Wohin soll ich mich wenden?“ – das Schubert-Zitat verweist auf die innere Identifikation mit einer Vorstellung, mit einer Idee von österreichischer Kultur, mehr wohl: mit einer von Wien aus repräsentierten österreichischen Kultur (vgl. 6.3.). Als das „wirkliche“ Österreich, seine Provinzen, nach 1918 auch in das Kulturleben Deutschösterreichs eintrat, wurde deutlich, in welch hohem Maße diese Vorstellung von Österreich ein kulturelles Kondensat war. Die Reaktivierung dieser Vorstellung, mit der, so Joseph Strelka, eine „traditionsbewußte Haltung des Ausgleichs und des Maßes“ verbunden, erscheint jetzt in einer geradezu weltfremden Weise obsolet. Auch seine Intellektsepsis hat Salten von diesen Illusionen nicht befreit. Auch die Genauigkeit, mit der er das Treiben Luegers und seines Volkes beobachtete (vgl. 6.2.), blieb doch ein Handeln in einer intellektuellen-Werkstatt, in einem geschützten kulturellen Imaginationsraum, Betrachtungen, die sich selber kaum ernst genug nahmen.

„Wohin uns wenden? Weg aus der Alltäglichkeit, die uns erniedrigen, die uns zermalmen und uns in unserem Besten vernichten kann, wenn wir uns ihr allzusehr, allzu schutzlos ausliefern. Weg von den Aengsten, von dem Haß, von dem Zank, von dem Kummer, weg von törichtem Ehrgeiz, von fressender Verbitterung, weg von der Gier nach Besitz, weg von dem Schmerz um Verlust. Weg davon, immer wieder weg!“

Das ist keine Buß- und Verzichtspredigt, vielmehr ist es eine radikale Absage an die, so Salten, unerträgliche politische Gegenwart. Es ist vielmehr ein Plädoyer für den „Leichtsinn“, für das persönliche Sich - Verschließen, „vor der jetzigen Welt verschließen, mindestens zeitweilig, zur Erholung, um ein besseres Besinnen, um ein wenig Atempause, um eine Spur von Mut zu gewinnen, immer wieder sich verschließen, das bleibt wichtigstes Gebot. Und: ohne Haß. Vor allem ohne Haß!“ Kontemplative Kultur- und Naturerfahrung, so unkoordiniert, so wenig distinkt sie bei Salten nebeneinander stehen, dienen der Entrückung, der Entrückung von einer Gegenwart, für die hier kein rationaler Begriff zur Verfügung steht. Einander koordiniert sind sie in der Geringschätzung der Politik als vielgestaltiger Versuch eines rationalen Begriffs und einer rationalen Gestaltung dieser Gegenwart. Wo deren aufklärerische Tradition wie jetzt umschlägt in ideologischen Wahn rächt sich diese Geringschätzung. Sie gründete, wie dargestellt worden ist, in einer enthusiastischen Kunstprogrammatik des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die sich in ihrer Jungwienener Form jeglicher politischer und gesellschaftlicher Reflexion verschloss, sich gänzlich nur autopsychologischer Differenzierung und Kultivierung zuwandte. Wo deren historisch-politische und sozialpsychologische Voraussetzungen mit dem Ende der Monarchie zerbrachen und diese Kunsthaltung sich losgelassenen politischen Gewalten konfrontiert sah, entsteht Ratlosigkeit und Panik. Bei Salten umso mehr, weil die antiintellektualistischen Lebens-Metaphern, die er als Kunstkritiker propagierte, in der neuen radikal antisemitischen Politik zu rabiatem Ernst zu werden begannen.

Die gedanklichen Verstrickungen scheinen ausweglos. Ihr folgen wie hier desperate Beschwörungen oder, letzte Konsequenz, das „Sich - Verschließen“ als konfus hilfloser Protest. Der Weg des „inneren Exils“ (Edward Timms), Emigration wird mit wenig Verständnis gerechtfertigt durch die Berufung auf eine gutartige individuelle Wesenssubstanz („unser Bestes“), die durch Vermengung mit der rohen Wirklichkeit, mit

dem Übergreifen der vulgären Politik in sakrosankte Wertbereiche, Schaden erlitten habe. Hass, den die geistige und ästhetische Diskurswelt so wenig kenne wie die Natur, will diese Haltung nicht mit Hass beantworten, sondern in einer Art individueller Mimikry verharren, sich, zumindest für eine Weile, unberührbar machen. Die pammischen Reflexe des „Heinats“ und „Hinweg“ widerspiegelt eine ungeordnete Sammlung von Reiseerinnerungen, die Salten am 26.2.1938 noch in der „Neuen Freien Presse“ veröffentlicht. „In der Welt umher“ setzt er als Überschrift darüber. Erinnerungen mischen sich in Erinnerungen, geographisch ferne Fixpunkte und nicht minder utopisch-intimer Viennensismus. In Amerika: der Michigansee und Chicago mit Namen und Bildern aus dem Wienerwald: Pötzleinsdorf; Lake Forest und Neuwaldegg. Es waren Erinnerungen, so erinnert er sich, die ihm vor einigen Jahren hoch über dem Luganer See kamen.

„Hier oben auf dem Berg war ich den heimatlichen Bezirken viel näher, gewiss, hoch mit dem Blick auf das Tessiner Land, in Gesellschaft des sorglos heiteren Ehepaares, im Zauberbann ihrer Geborgenheit, fühlte man sich allen Erdensorgen, allen ängstlichen Beklemmungen entrückt und wohligh geborgen.“¹³²

Der Totstellreflex, die Forderung und die Rechtfertigung eines sich immunisierenden Eskapismus muss die Folgerung aus einer tiefen Irritation und Ratlosigkeit gewesen sein, tiefgreifend gerade deshalb, weil dieser Stoizismus von jemand formuliert wird, der das Pathos des Lebens als persönliches Engagement und Beteiligtsein in seinen theoretischen Erklärungen stets mit rhetorischer Vehemenz propagierte. Aufzubrechen scheint in diesen Widersprüchen das Entwicklungsdilemma der spätbürgerlichen Persönlichkeitssubstanz eines Juden. In der kulturellen Treibhausatmosphäre des Wiener fin de siècle hypertrophierte sie in allem ästhetisch/zionistischen Idealismus und wurde jetzt mit den kruden Konsequenzen eines vernunftfeindlichen Idealismus konfrontiert. Erschrocken und ernüchtert appelliert sie jetzt an liberale Ursprünge und Rechte der Persönlichkeit, vor allem an die, sich von der hässlichen Politik fernzuhalten; und an eine nachaufklärerisch tendenziöse Naturerfahrung. An Stefan Zweig berichtet er in einem undatierten Brief wohl aus den dreißiger Jahren von Kanonenschüssen und Bürgerkriegszuständen:

„Ich bin von eh und je ganz unpolitisch, liebe meine wienerisch-österreichische Heimat und wäre mit einer stillen, friedlichen Existenz glücklich, die mir Ruhe zur Arbeit lässt. Dennoch wird das eigene Schicksal mit in den chaotischen Brand gerissen, an dem man keinen Teil hat und den man kaum begreift.“¹³³

Das Dilemma einer geistigen Orientierung, das immer noch aber zwischen naturwüchsiger Daseinskampf-Ideologie und liberalen Rechts- und Kultur-Begriffen schwankt, scheint unauflöslich. Das nährt regressive Sehnsüchte nach der alten Monarchie. Bei Salten sicher nicht, wie dargelegt worden ist, aus legitimistischen Überzeugungen, sondern weil unter dem Jahrhunderte alten Dach der multinationalen Monarchie liberale Überzeugungen und individuelle Schonräume für den Künstler gesichert blieben, „Politik“ im Zaum gehalten wurde. „Franz Josef vermissen wir je schmerzlicher, je länger er in der Kapuzinergruft schläft“, schreibt Salten in dem Gedenkartikel für Glossy.

Die materiell ohnehin sehr bedrängten Lebensverhältnisse Saltens nach 1933 erfuhren nach dem „Anschluß“ eine weitere drastische Verschlechterung. Die Mehrzahl

der Bücher Saltens, so Murray Hall in seiner Monographie über den Zsolnay - Verlag, wurde in den Jahren 1933 bis 1935 wie gesagt „verramscht.“ Immerhin blieben Salten noch einige Einkünfte aus Übersetzungen seiner Werke, vor allem seiner Tiergeschichten in Englisch. Zum 1.5.1938 wurde ihm sein Arbeitsverhältnis von der „Neuen Freien Presse“ gekündigt. Der Zsolnay - Verlag wurde z.T. arisiert. Von Paul Zsolnay persönlich aber rückte Salten nach dessen Weggang von Wien abrupt ab als er von diesem selber erfuhr, dass er „Generalvertreter des Wiener Nazi-Verlages“ sei, so Salten aus dem Züricher Exil an Stefan Zweig. Jegliche Verpflichtungen gegenüber dem Wiener Verlag, wozu, so Murray Hall, allerdings auch noch beträchtliche Kreditrückzahlungsverpflichtungen gehörten, betrachtete Salten „als erloschen.“ Was Salten nach dem „Anschluß“ finanziell blieb, war eine kleine Rente der A.K.M., einer Künstlergenossenschaft („Staatlich genehmigte Gesellschaft der Autoren, Komponisten und Musikverleger“). Von der terroristischen Atmosphäre gegenüber Juden in der Zeit nach dem „Anschluß“ war Salten keineswegs unberührt, seine Schwester Rosalie etwa erlebte alle Qualen der Nazi-Barbarei, Hunger, Versagung ärztlicher Hilfe, schließlich Deportation und Tod in Theresienstadt.¹³⁴ Den Tod einer geliebten Cousine sah er als „Opfer dieser aufregenden Gegenwart“ (Brief an St. Zweig vom 23.9.1938). Er half Vertriebenen, „die von dem jetzigen Deutschland ruiniert“ wurden (vgl. Brief an St. Zweig vom 18.1.1936). Dennoch finden sich kaum bestätigende Hinweise auf gravierendere persönliche Belästigungen Saltens durch Nazi-Organen in Wien. Ob hier Protektion durch den amerikanischen Generalkonsul oder aber die Erinnerung an Saltens deutschfreundliche Bewährung bei den maßgebenden Stellen der NS-Bürokratie eine Rolle spielte, ist kaum auszumachen. Dass Salten in dieser extremen Situation den Hinweis darauf deutlich genug anzubringen wusste, ist einem Fragebogen der A.K.M. zu entnehmen, wo er nachdrücklich – mit handschriftlicher Unterstreichung der wichtigen diesbezüglichen Angaben – sein stetes Eintreten für deutsche Interessen kundtut. Der Hinweis auf Ragusa fehlt dabei ebenso wenig wie die bemerkenswerte Hervorhebung, dass er als Ehrenpräsident des österreichischen PEN zurückgetreten sei, als dieser die bekannte deutschfeindliche Resolution verfasste.¹³⁵ Saltens politische Naivität, das Selbstbewusstsein in seinem Glauben an persönliche Kontakte und an sein persönliches Prestige war zunächst auch noch groß genug, an ein „Überwintern“ trotz der widrigen Verhältnisse in Wien zu glauben. An Stefan Zweig, der ihm, besorgt um sein Leben in Wien, nach dem „Anschluß“ eine vorübergehende Unterkunft vermitteln wollte, schreibt er am 30.4.1938: „Ich denke nicht daran, meine Vaterstadt zu verlassen und glaube auch nicht, dass ich dazu gezwungen werde.“¹³⁶

Es ist sicher verwunderlich, dass Salten erst nach fast einem Jahr – am 4.3.1939 – das nationalsozialistische Österreich verließ. Die spekulative Feststellung dieser Tatsache hat allerdings keine Beweise etwa von kollaborativem Verhalten Saltens mit den Nazi-Organen erbracht. Die Feststellung Murray Halls, dass er „völlig freiwillig“ Wien in Richtung Schweiz verließ, ist angesichts der realen Lebensverhältnisse für Juden nach dem „Anschluß“ und auch angesichts von Saltens persönlichen Lebensumständen und denen seiner Familie eine etwas weitgehende Formulierung. An Stefan Zweig schreibt Salten am 31.3.38, einige Tage nach dem Nazi-Einmarsch, er sei „nahezu völlig subsistenzlos.“ Er entschuldigt sich für den „etwas verwirrten Brief, der noch lange nicht so verwirrt ist, wie mein eigenes Wesen.“ Bemühungen, für die er wiederholt auch Zweig um Hilfe bittet, um Unterstützung für Publikationsmöglichkeiten seiner literarischen Arbeiten schlagen, oft mit demütigenden Erklärungen, fehl. Am 4.6. schreibt er in einem Brief an Zweig, dass er sein Haus aufgeben müsse, damit auch einen Teil seines Mobiliars und seines Archivs. „So wandert nun ein grosser Teil meines Lebens in den Papierkorb und ins Feuer.“ Auf diesbezügliche Feststellungen und Anregungen Zweigs hin zieht Salten ein

bedeutsames selbstkritisches Fazit nicht nur über seine Haltung in den letzten Jahren eines selbständigen Österreich.

„Was Sie über die Sünden des Dollfus- und Schuschnig - Regimes [sic] sagen, über die Präsidentschaft Miklas, hat solche Wahrheit, zeigt von einem derartigen Weitblick, dass ich jetzt nachträglich staune. Und ich wundere mich über meine abseitige ahnungslose Harmlosigkeit, die an diesen Dingen die ganze Zeit vorüberging. Wenn es eine Entschuldigung für mich geben könnte, wäre es nur meine Besessenheit für Theater, Kunst und Literatur, die man wohl stur nennen darf, mein fanatisches Verwurzelte sein in dem heimatlichen Boden Wiens und Oesterreichs, in die Musik, die diesem Boden entströmte, Mozart, Schubert, Johann Strauss und Bruckner, meine Verbundenheit mit dem Wald, den Tieren eine Verbundenheit, die etwas animalisches hatte.“¹³⁷

Die Erklärung bedarf kaum eines Kommentars. Es ist die Rekapitulation tief fundierter, lebenslanger geistiger Orientierungen und psychischer Verknüpfungen eines Juden, paradigmatisch assimiliert in der Passion für die Güter der Kunst und für die Heimat Österreich, in der sich nicht mehr leben ließ. Am 11.7.1938 heißt es an Zweig gerichtet: „Meine Situation wird immer ernster, keineswegs bloß in Bezug auf den Roman“ (Es ging um „Sträfling Nr.33“). „Viele, viele Grüße“, so schließt Salten den Brief, „hoffentlich nicht die letzten.“ Zwei Briefe aus den Tagen nach dem Eintreffen in Zürich werfen, jeder auf seine Weise, Licht auf die Lebenssituation Saltens in den Monaten vor der Abreise. Zwei nicht ermittelbare Absender („Felix“ und „Helene“) beglückwünschen Salten dazu „dieser Hölle“ und „diesen niederträchtigen Chikanen“ [sic] entronnen zu sein. Für sein Schicksal in Wien, so die Absender, bestand Anlass zu großer Sorge. (Franz Theodor Csokor berichtet in seinem Lebensrückblick davon, dass Salten 1938 in Arrest kam). Der zweite Brief ist von der Israelitischen Kultusgemeinde am 21.3.1939 an Salten in Zürich gerichtet. Er lautet:

„Sehr geehrter Herr Salten!

Ich danke Ihnen bestens für Ihr Schreiben, dem ich mit Genugtuung entnommen habe, dass Sie in Zürich gut angekommen sind. Es war mir persönlich eine Freude, Ihnen anlässlich der Auswanderung behilflich sein zu können und die Kultusgemeinde, zu deren treuesten Mitgliedern Sie zählen, rechnet es sich als Ehre an, Ihnen zur Ausreise verholfen zu haben. Nehmen Sie meine besten Wünsche für Ihre Zukunft entgegen.“¹³⁸

So tief der Schmerz für Salten war, der ihm der Abschied von österreichischer Kultur und österreichischer Landschaft bereitete – er war ihm unwiderruflich. Darunter, unter dieses Kapitel physischer Heimat war ein Strich gezogen. Die eigenartige mentale Kraft des „Weiterlebens“ aber hat, so scheint es, Salten auch im Exil nicht verlassen: die Schnelligkeit des Sichzurechtfindens in neuen Lebensverhältnissen unterstrichen durch die radikale Kritik an den Vorigen, das Vertrauen auf die Kräfte der Kultur, auch auf die Deutschen als Kulturvolk, auf die Enthobenheit des unwandelbaren Kunstschaffens von aller politischen Niedertracht. Er lobt Zweig für eine eminente dichterische Leistung, danach, so Salten, „können Sie nicht ernsthaft meinen, unser Werkzeug, die deutsche Sprache verrostete in unserer Hand. So weit es Sie betrifft, blüht in Ihrer Hand diese Sprache wunderbar und hat den Zauber, den wir an ihr verehren. In Nazihänden verrostet die Sprache, zerstückelt, zerbricht und kotzt uns an; nicht bloß uns Juden, sondern Alle, die sich noch ein besseres Gefühl bewahrt haben. Derer sind mehr als Sie zu glauben scheinen. Auch das Gedeihen und Triumphieren dieses Packs sehen Sie, wie ich glaube, in zu grellen Farben. So weit ich

unterrichtet bin, ist diese Krapule, mag sie sich auch noch eine Weile mit Krämpfen an ihre dreckige Macht klammern, in einer Sackgasse, aus der es für sie nur den Weg in's Verderben gibt. Die Wirtschaft im Reich geht drunter und drüber, die Rohstoffe fehlen, die Eisenbahnen sind in jämmerlichem Zustand, die Arbeiter alle tief unzufrieden und zahllose einstige Nazi haben sich gründlich gewandelt. Das Offizierskorps, das eine grosse Militärmacht werden wollte, liess sich die Sache Jahre hindurch gefallen. Jetzt wünscht der deutsche Offizier, dass sein Rock in der Welt wieder geehrt wird. Unlängst liess die Armee Herrn Hitler wissen, sie wolle nicht, dass er immer im Namen des ganzen Volkes spreche. Weil eben die Armee nicht auf Naziboden stehe. Ich habe ein volles Jahr unter der niederträchtigen Gaunerherrschaft leben müssen und ich weiss, wie sich die deutschen Offiziere von den Nazi absondern. Das geht bis auf das Logieren im Hotel. Man hat die Ermordung Schleichers und Bredows nicht vergessen. Man übersieht auch keineswegs, dass der Herr Generalfeldmarschall trotz seines Lächelns ein blutiger Verbrecher ist. Dann sind die Tschechen da, eine Sprengmine im dritten Reich, die eines Tages explodieren wird. Vergällen wir uns unser Arbeiten nicht und seien froh, in freien Ländern menschenwürdig zu wohnen. Dass Hitler die Schweiz angreift halten die Schweizer für unwahrscheinlich und sind wie ein Mann zur Abwehr bereit. Ich fühle mich hier wohl und habe kein Heimweh! Werde auch, was immer kommt, nie nach Wien zurückkehren.“¹³⁹

Anmerkungen:

¹ Helene von Nostitz, Aus dem alten Europa, a.a.O., S.105 ff.

² H. Habe (1954), S.83 ff.

³ Vgl. dazu u.a. die Erinnerungen von Stephen Bonsal, Korrespondent des „Herald“ und der „New York Times“ in Wien: Unfinished Business, New York 1944, S.129 f. Ebenso die Erinnerungen eines „Betroffenen“, des ungarischen Magnaten Paul Graf Pálffy von Erdöd (1890 in Wien geboren): Abschied vom Vorgestern und Gestern, Stuttgart 1961.

⁴ Friedrich Scheu, Der Weg ins Ungewisse, Wien – München – Zürich 1972, S.28.

⁵ Robert A. Kann, Österreich, das Erbe und die Erben, in: Vom Justizpalast zum Heldenplatz. Hg. v. L. Jedlicka und R. Neck, Wien 1975, S.20-26.

⁶ F. Scheu (1972), S.109/110.

⁷ Adam Wandruszka, Die Erbschaft von Krieg und Nachkrieg, in: Vom Justizpalast zum Heldenplatz, a.a.O., S.26 f.

⁸ Zit. Vom Justizpalast zum Heldenplatz, a.a.O., S.357 (Dok.29).

⁹ Ernst Fischer, Literatur und Ideologie in Österreich 1918-1938, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 1 (Sonderheft), 1985, S.192.

¹⁰ S. P. Scheichl, Judentum, Antisemitismus und Literatur in Österreich (1918-1938), in: Conditio Judaica III (1993), S.60.

¹¹ FS an St. Zweig vom 31.10.1931. A. a. O. Unveröff. A. a. O.

¹² Sigurd P. Scheichl, Literatur in österreichischen Zeitschriften der 30er Jahre. Mit einem bibliographischen Anhang, in K. Amann/A. Berger (1985), S.178 ff.

¹³ Robert Hohlbaum, Mein Leben, Berlin 1936, S.61.

¹⁴ Franz Karl Ginzkey, Der Heimatsucher, Graz – Wien 1948, S.178.

¹⁵ Johannes Sachslehner, Führerwort und Führerblick. Mirko Jelusich. Königstein 1985, v.a. S.30 ff.

¹⁶ Karl Wache (Hg.), Deutscher Geist in Österreich, München 1933, S.62 f., 68 u. 310.

¹⁷ Gordon M. Patterson, The Misunderstood Clown: E. Friedell and his Vienna. Phil. Diss. Univ. of California (Los Angeles) 1979, v.a. S.145 ff. u. 197.

¹⁸ Vgl. Gerhard Renner, Österreichische Schriftsteller und der Nationalsozialismus (1933-1940), in: Archiv für die Geschichte des Buchwesens. Hg. v. der Historischen Kommission des Deutschen Buchhandels, Bd.27, Frankfurt 1986, S.204.

¹⁹ Gerhard Renner, „Hitler-Eid für österreichische Schriftsteller?“ Über österreichische Schriftstellerorganisationen der 30er Jahre, in: Klaus Amann/Albert Berger (Hg.), Österreichische Literatur der 30er Jahre, Wien – Köln – Graz 1985, S.150.

²⁰ Vgl. Joseph Wulf, Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Eine Dokumentation. Gütersloh 1963, S.78, Anm.1.

²¹ Walter von Molo, So wunderbar ist das Leben, Stuttgart 1957, S.328.

²² M.G. Hall (1994), S.158.

²³ Vgl. Wendelin Schmidt-Dengler, Prolegomena zu einer Sozialgeschichte der österreichischen Literatur der Zeit zwischen 1918 und 1938, in: Dialog der Epochen. Festschrift für Walter Weiss. Hg. v. E. Beutner u.a., Wien 1987, S.23 ff.

²⁴ Jahrbuch des Paul Zsolnay - Verlags 1927, S.169.

²⁵ M. G. Hall (1994), S.84.

²⁶ Klaus Amann, P.E.N. Politik – Emigration – Nationalsozialismus. Wien – Köln – Graz 1984, S.18.

²⁷ Schiller Marmorek, Der Verrat der Schriftsteller, in: Arbeiter-Zeitung („Unter Vorzensur“) vom 3.6.1933, S.2.

²⁸ Robert Musil, Tagebücher. Hg. v. Adolf Frisé, Reinbek 1976, S.704. (19.2.1930).

Ganz souverän und unbestritten war Saltens Klubleitung freilich keineswegs. Alma Mahler-Werfel, die mit ihrem Ehemann in den 20er Jahren in häufigem Kontakt mit Salten stand,

fand sein Amtieren – anlässlich einer Sitzung zu Ehren Gerhart Hauptmanns – „mehr peinlich als erfreulich“ (Mein Leben, Frankfurt 1981, S.185).

²⁹ Vgl. dazu eine neuere Dissertation über G. v. Urbanitzky: Ursula Huber, Frau und doch kein Weib, Wien 1990, S.182 f.

³⁰ Saltens Verhältnis zu G. v. Urbanitzky war lange Zeit von großer Wertschätzung geprägt. In einem Brief an S. Trebitsch vom 18.1.1932 nennt er sie „wie immer, klug, tüchtig und taktvoll“ (Zentralbibliothek Zürich. HS-Abt. Nachlass Trebitsch).

³¹ FS, Wiener als Fremde, in: NFP vom 25.9.1932, S.1-3 MA.

³² Das Protokoll ebenso wie das der Sitzung vom 21.5.1933 ist abgedruckt bei U. Huber (1990), S.357 A. (Anhang). Daraus wird im folgenden zitiert.

³³ Ursula Prutsch/Klaus Zeyringer, Die Welten des Paul Frischauer, Wien – Köln – Weimar 1997, S.115.

³⁴ Ich folge zunächst den Berichten, die die Dokumente im Katalog zur Ausstellung „Der deutsche PEN-Club im Exil. 1933-1948.“ Hg. v. W. Berthold u. B. Eckert. Frankfurt 1980, S.20 ff und Joseph Wulf, Literatur und Dichtung im Dritten Reich, Gütersloh 1963, S.60 ff. geben.

³⁵ Vgl. J. Wulf (1963), S.72.

³⁶ P. Stf. (d.i. Paul Stefan), Weltmeinung gegen Deutschland, in: Die Stunde (Wien) von 1.6.1933, S.5.

³⁷ W. Berthold/B. Eckert (1980), S.22.

³⁸ Sonka, Mein Rechenschaftsbericht, in: WAZ vom 3.6.1933, S.5-6.

³⁹ Vgl. Berichte über PEN-Club-Tagung in Ragusa. Institut für Zeitgeschichte (München), Akte Fb 215.

⁴⁰ Gerhard Renner, Österreichische Schriftsteller und der Nationalsozialismus (1933-1940), in: Archiv für Geschichte des Buchwesens. Hg. v. der Hist. Kommission des Deutschen Buchhandels, Bd.27, Frankfurt 1986, S.208.

⁴¹ Vgl. Toller-Skandal am Penklubkongreß, in: Neues Wiener Journal vom 28.5.1933, S.5. Lebhaftige Debatte auf dem Penklubkongreß, in: Reichspost vom 27.5.1933, S.6. Die deutsche Delegation verläßt den Penklubkongreß, in: Reichspost vom 28.5.1933, S.8. Der P.E.N. - Klub - Kongreß, in: Neues Wiener Tagblatt vom 27.5.1933, S.9/10. Spaltung auf dem Penklubkongreß, in: Wiener Zeitung vom 28.5.1933, S.8. Internationaler Penklubkongreß, in: Wiener Neueste Nachrichten vom 27.5.1933, S.3. Pen-Klub-Krach in Ragusa, in: Wiener Neueste Nachrichten vom 28.5.1933, S.3.

⁴² Ludwig Ullmann, Abrechnung für Ragusa, in: WAZ vom 30.5.1933, S.3. Ähnlich schroff wie Ullmann äußert sich der Kommentator im „Wiener Tag.“ „Die Nichtverbrannten haben ihre bedrohten Kollegen, die ihnen gestern noch literarische Freunde waren, haben die Freiheit des Geistes, haben die Würde und den Anstand verraten und verleugnet“; „eine Schande, die unabwaschbar und unvergessen bleibt.“ (M., Verrat an den österreichischen Schriftstellern, in: Wiener Tag vom 28.5.1935, S.3-4.

⁴³ Arbeiter-Zeitung vom 28.5.1933, S.6.

⁴⁴ Arbeiter-Zeitung vom 3.6.1933, S.2.

⁴⁵ P. Stf. (d.i. Paul Stefan), Weltmeinung gegen Deutschland, in: Die Stunde vom 1.6.1933, S.5.

⁴⁶ Franz Theodor Csokor, Zeuge einer Zeit, München – Wien 1964, S.24.

⁴⁷ Friedrich Torberg, Ruhestörung in Ragusa, in: Die neue Weltbühne 2 (1933). Zit. W. Berthold/B. Eckert (1980), S.34/35.

Auch Ludwig Ullmann hatte in seine Kritik am Kongress und an den österreichischen Delegierten sehr deutlich auch die Haltung der großen und international geachteten Persönlichkeiten der deutschen Literatur miteinbezogen: „Wo war in diesen Monaten Thomas Mann“, fragt Ullmann, „wo Heinrich Mann, Remarque, Emil Ludwig, Arnold Zweig, Leonhard Frank“? Und: „Wir haben ja gesehen, wie es selbst mit jener ehrwürdigen Zivilcourage aussieht, die immerhin mitten im wilhelminischen Deutschland das Brandfanal der ‚Weber‘ schleuderte.“ Es bleibt, so Ullmann, in diesem „Türkenkrieg der Zivilisation“ jetzt nur noch auf das „altösterreichische Genie“ zu setzen; „träumerisch gewiß, aber zäh [. . .] und die

geflüchteten Kulturberberliner werden schauen: Jetzt wollen wir einmal ‚durchhalten‘.“ (WAZ vom 25.6.1933, S.5).

⁴⁸ Leo Lania, Die unpolitischen Schriftsteller, in: Das Neue Tage-Buch, Jg.1, Nr.1 vom 1.7.1933, S.26.

⁴⁹ Anon., (Über PEN-Club-Tagung in Ragusa), in: Die Neue Literatur 1933, H.7, S.422 f.

⁵⁰ FS, Die Wahrheit über den PEN - Klub - Kongreß, in: NFP vom 2.6.1933, S.5 MA.

⁵¹ FS, Krach in Ragusa, in: Pester Lloyd vom 11.6.1933, S.11 MA.

⁵² Ein Schreiben Felix Saltens, in: Arbeiter-Zeitung vom 3.6.1933, S.2.

⁵³ Institut für Zeitgeschichte, Akte Fb 215, S.101.

⁵⁴ Nachträge zum PEN-Kongress. Felix Salten berichtet . . ., in: Das Neue Tage-Buch (Paris), Jg.1, Nr.3, S.74.

⁵⁵ Generalversammlung des Penklubs, in: Neues Wiener Tagblatt vom 29.6.1933, S.7.

⁵⁶ FS an Int. PEN-Zentrum vom 24.7.1933. Univ. of Texas (Austin). Harry Ransom Humanities Research Center.

⁵⁷ Zit. Johann Sonnleitner, Die Geschäfte des Herrn Robert Hohlbaum, Wien – Köln 1989, S.174/175. Warum Sonnleitner (S.167) dennoch erklärt, Salten habe sich „dem Exodus der Delegierten des deutschen gleichgeschalteten PEN-Clubs“ angeschlossen, bleibt unerfindlich. Über das Verhalten Hohlbaums in dieser Sache vgl. S.153 ff.

⁵⁸ Die gestrige Sturmsitzung des Wiener Penklubs, in: WAZ vom 29.6.1933, S.5.

⁵⁹ Die Generalversammlung des Pen-Clubs, in: NFP vom 29.6.1933, S.7. In gleicher Weise berichtet, verkürzt, das „Neue Wiener Tagblatt“ vom 29.6.1933, S.7.

⁶⁰ Generalversammlung des Penklubs, in: Neues Wiener Tagblatt vom 29.6.1933, S.7.

⁶¹ J. Sonnleitner (1989), S.182.

⁶² Text der Resolution in WAZ vom 29.6.1933, S.6.

⁶³ Murray G. Hall, Österreichische Verlagsgeschichte 1918-1936, Wien – Köln – Graz 1985, S.129.

⁶⁴ L. Ullmann, Wiener Penklub ohne Nazis, in: WAZ vom 29.6.1933, S.5.

⁶⁵ Stürmische Generalversammlung des Penklubs, in: Neues Wiener Journal vom 28.6.1933, S.4.

⁶⁶ Der Penklub gesprengt, in: Wiener Neueste Nachrichten vom 29.6.1933, S.2.

⁶⁷ Ulrich Weinzierl, Typische Wiener Feuilletonisten? Am Beispiel Salten, Blei, Friedell, Polgar und Kuh, in: Literatur und Kritik 20 (1985), S.74.

⁶⁸ Donald G. Daviau, Literary and personal responses to the political events of the 1930s in Austria: Stefan Zweig, Raoul Auernheimer and Felix Braun, in: Austria in the Thirties. Culture and Politics. Hg. v. Kenneth Sugar u. John Warren, Riverside 1991, S.130.

⁶⁹ L. Pouh (1997), S.173.

⁷⁰ FS an St. Zweig vom 13.5.1933. Fredonia State University. Reed Library. St. Zweig Collection.

⁷¹ Vgl. D. Prater (1991), S.223.

⁷² FS an L. v. Andrian vom 20.6.1933. Dt. Literaturarchiv Marbach. Nachlass Andrian.

⁷³ Diese Trennung zwischen Politik und kulturellen Angelegenheiten hat Salten auch als PEN-Vorsitzender – respektablerweise – aber tatsächlich nicht stets eingehalten. In zwei Schreiben an die Londoner PEN-Zentrale von Anfang 1928 etwa fordert Salten als Präsident des österreichischen PEN dazu auf, bei der ungarischen Regierung gegen ein skandalöses Urteil zu intervenieren, das in Budapest gegen den Kritiker und Schriftsteller Ludwig Hatvany (1880-1961) ergangen war. Hatvany, konvertierter Jude, hatte viele Jahre zuvor gegen regimekritische Artikel veröffentlicht und sich 1927 selber ungarischen Gerichten gestellt.

„We should consider it a shame for Europe, if such an act of brutality were possible to occur without all representatives of the liberty of speech interceding in behalf of their colleagues“, so Salten am 8.2.1928 an die Londoner Zentrale (Univ. of Texas Austin. Harry Ransom Humanities Research Center).

⁷⁴ Murray G. Hall (1994), S.531.

⁷⁵ Harald Klauhs, Franz Theodor Csokor, Stuttgart 1988, v.a. S.416 ff.

- ⁷⁶ Robert Neumann, Das mußte aufgeschrieben werden, in: Blätter des Österreichischen PEN-Clubs 1970/1, S.18.
- ⁷⁷ Adolf Leschnitzer, Saul und David, Heidelberg 1954, S. 142.
- ⁷⁸ Zygmunt Bauman, Ambivalenz und Moderne. Übers. V. M. Suhr. Hamburg 1992, S. 159 f.
- ⁷⁹ Vgl. FS an Int. PEN-Zentrum vom 24.7.1933, 1.3.1934, 5.10.1933. Univ. of Texas (Austin). Harry Ransom Humanities Research Center.
- ⁸⁰ K. Amann/A. Berger (1985), S.8.
- ⁸¹ Robert Braun, Abschied vom Wienerwald, Graz-Wien-Köln 1971, S.97.
- ⁸² Tilla Durieux, Meine ersten neunzig Jahre, München-Berlin 1971, S.344.
- ⁸³ Zit. C. Fritsch (1985), Anhang S.337.
- ⁸⁴ Bruno Heilig, Nicht nur die Juden geht es an . . . Wien 1936, S.40 u. 3.
- ⁸⁵ Über die Schocksituation von Wiener Juden in den Tagen nach dem „Anschluß“ finden sich neben den zitierten Texten in einer Anzahl weiterer autobiographischer Schriften Berichte. Genannt seien einige charakteristische: *V e r a C a s p a r y*, *A chosen sparrow*, New York 1964.
- ⁸⁶ Etwas romantisch und verspätet wirkt zu diesem historischen Zeitpunkt die antiassimilatorische Polemik, die *O t t o A b e l e s* (Begegnung mit Juden, a.a.O.) in seinen Skizzen über Leben und Gesinnung des Ostjudentums entfacht. Realistischer, um nur wenige markante Schriften aus dem Kreis des Wiener Judentums zu zitieren, äußert sich in bezug auf künftige Entwicklungen der Historiker *J o s e f K a s t e i n* (Jüdische Neuorientierung, Wien 1935, v.a. S.23 ff.). Der Raum für das Überleben des jüdischen Volkes angesichts gescheiterter Emanzipationsanstrengungen, die die Entwicklung im Dritten Reich nur allzu deutlich machen, kann für ihn nur Palästina sein. Mit der letzten Kraft liberaler Illusionen dagegen *R u d o l f B i e n e n f e l d* (Die Religion der religionslosen Juden, Wien – München – Zürich 1939), in einem Vortrag drei Monate vor dem Anschluss. Der Vorsitzende der österreichischen Sektion des Jüdischen Weltkongresses fordert die Juden in Österreich auf, ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit auch mit den völkischen Parteien zu erklären.
- ⁸⁷ Henry Kreisel, *The rich man*, Toronto 1985 (zuerst 1948), S.63 ff.
- ⁸⁸ Vgl. Sylvia Maderegger, Die Juden im österreichischen Ständestaat 1934-1938, Wien – Salzburg 1973, S.83. W. Häusler, Vom „Antisemitismus des Wortes“ zum „Antisemitismus der Tat“ (1993), S.44 f.
- ⁸⁹ Zu diesen ratlos nostalgischen Affekten politischer Gesinnung vgl. die 1934 veröffentlichten Memoiren des ehemaligen Kanzlers Ernst Streeruwitz („Wie es war“). Dazu generell Anton Staudinger, Zur „Österreich“ - Ideologie des Ständestaates, in: Das Juliabkommen von 1936. Hg. v. Ludwig Jedlicka u. Rudolf Neck, München 1977, S.198 ff.
- ⁹⁰ Kath. Almanach (1934), S.5 f.
- ⁹¹ J. Weinheber, Meine geistige Heimat (1937), in: Sämtl. Werke, Bd.4, Salzburg ² 1970, S.572.
- ⁹² Franz Theodor Csokor, 3. November 1918. Der verlorene Sohn. Gottes General. Hg. v. F.R. Reiter. Wien 1993, S.59. Vgl. dazu das Nachwort von Eckart Fröh.
- ⁹³ Fritz Brügel, Österreichische Tradition, in: Der Kampf, Jg.2 (1935), S.171.
- ⁹⁴ Friedbert Aspöckl, Literarisches Leben im Austrofaschismus, Königstein 1980, S.66.
- ⁹⁵ Vgl. K. Amann, Die Brückenbauer, in: K. Amann/A. Berger (1985), S.62 ff.
- ⁹⁶ Vgl. S.P. Scheichl, Literatur in österreichischen Zeitschriften der 30er Jahre. Mit einem bibliographischen Anhang, in: K. Amann/A. Berger (1985), S.178-211.
- ⁹⁷ Vgl. Horst Jarka, Opposition zur ständestaatlichen Kulturpolitik und literarischer Widerstand, in: K. Amann/A. Berger (1985), S.19 ff.
- ⁹⁸ Eduard Castle (Hg.), Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte, Bd.4, Wien 1937, S.1486.
- ⁹⁹ Vgl. Murray G. Hall, Buchhandel und Verlag der 30er Jahre im Spiegel der Innen- und Außenpolitik, in: K. Amann/A. Berger (1985), S.164-177.
- ¹⁰⁰ M.G. Hall (1985), S.168.
- ¹⁰¹ M.G. Hall, *Der Paul Zsolnay* - Verlag, Tübingen 1994, S.390.
- ¹⁰² Vgl. Gerhard Renner, „Hitler-Eid für österreichische Schriftsteller?“ Über österreichische Schriftstellerorganisationen der 30er Jahre, in: K. Amann/A. Berger (1985), S.150-163.

¹⁰³ Vgl. Klaus Amann, Der Anschluß österreichischer Schriftsteller an das Dritte Reich, Frankfurt 1988, S.78 ff.

¹⁰⁴

¹⁰⁵ FS, Rudolf Hans Bartsch, in: NFP vom 9.2.1933, S.1-3 MA.

¹⁰⁶ Zum Antisemitismus im Ständestaat vgl. zusammenfassend H. Rütgen (1989), S.6.

¹⁰⁷ Rudolf List, Deutsches Sehnen und Kämpfen. Der Weg des Wiener Schrifttums zwischen Dunkel und Befreiung, in: Reichspost vom 8.4.1938, S.11.

¹⁰⁸ Josef Weinheber, Sämtliche Werke, Bd.4, Salzburg ² 1970, S.557, 583 u. 319.

¹⁰⁹ Vgl. Friedbert Aspertsberger, Literarisches Leben im Austrofaschismus, Königstein 1980, S.68 ff.

¹¹⁰ Bund deutscher Schriftsteller Österreichs (Hg.), Bekenntnisbuch österreichischer Dichter, Wien 1938.

Vgl. zu dieser Entwicklung in ihren einzelnen charakteristischen Abschnitten Klaus Amann, Die literaturpolitischen Voraussetzungen und Hintergründe für den „Anschluß“ der österreichischen Literatur im Jahre 1938, in: Zs. f. deutsche Philologie 1982, H.2, S.216-244.

¹¹¹ Kurt Ziesel (Hg.), Stimmen der Ostmark, Hamburg 1938, S.3.

¹¹² Vgl. Jonny Moser, Das Schicksal der Wiener Juden in den März- und Apriltagen 1938, in: Wien 1938 (=Forschungen u. Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte, Bd.2. Hg. v. Felix Czeike, Wien 1978, S.172-182.

¹¹³ FS an Hermann Kesten vom 23.7.1933. Stadtbibliothek München. HS-Abt.

¹¹⁴ Joseph Roth, Briefe 1911-1939. Hg. v. Hermann Kesten, Köln-Berlin 1970, S.579. – Vgl. zu der Entstehung des Projekts aus Kestens Sicht auch Andreas Winkler, Hermann Kesten im Exil (1933-1940), Hamburg 1977, S.113 ff.

¹¹⁵ FS an St. Zweig vom 10.1.1934. State University of New York. College. Reed Library (Zweig Collection).

¹¹⁶ FS an St. Zweig vom 11.4.1936. A. a. O.

¹¹⁷ Murray G. Hall (1994), S.534.

¹¹⁸ FS an Oskar Baum vom 5.11.1937. Jüd. National- und Universitätsbibliothek Jerusalem. Schwadron Autograph Collection.

¹¹⁹ FS [-.-], „Jud Süß“, in: NFP vom 18.10.1934, S.10 MA.

¹²⁰ FS, Schminken und Färben, in: NFP vom 30.12.1937, S.3 MA.

¹²¹ Vgl. FS, Karl Schönherr, in: NFP vom 21.2.1937, S.1-3 MA.

¹²² FS (M. F.), Wiener Kaffeehaus, in: NFP vom 7.4.1937, S.11-12 MA. Vgl. auch FS, Gang durch Schönbrunn, in: NFP vom 20.7.1935, S.1-2 MA.

¹²³ FS, J. Roth: Radetzky marsch, in: NFP vom 21.10.1932, S.3 MA.

¹²⁴ FS, „Geschichten aus Oesterreich“, in: NFP vom 27.1.1938, S.1-2 MA.

¹²⁵ FS, Nervenprobe, in: NFP vom 18.2.1934, S.1-2 MA.

¹²⁶ FS, Mehr Haltung, in: NFP vom 11.10.1931, S.3 MA.

¹²⁷ FS, Schau mir in's Auge, in: NFP vom 12.12.1935, S.1 MA.

¹²⁸ Vgl. FS, Episode, in: NFP vom 3.9.1933, S.1-3 MA.

¹²⁹ Vgl. FS, Selbstbewußtsein, in: Pester Lloyd vom 30.8.1936, S.1-2 MA.

¹³⁰ FS, Wohin soll ich mich wenden?, in: NFP vom 9.7.1933, S.1-3 MA.

¹³¹ Gelegentlich macht sich die Ratlosigkeit und tiefe Irritation bei Salten selber Mut, indem sie sich mit Ungarn und der eigenen ungarischen Herkunft stärker verknüpft. In einem Feuilleton der NFP vom 28.9.1937, S.1-3 MA preist er die „Gesundheit“ der Ungarn, „die das Schicksal kränken, aber nicht zerbrechen konnte“; ihr „mutiges Entschlossensein“, ihre „Unverzagtheit“ und auch ihre „Solidarität“, ihr „patriotisches Pflichtgefühl.“ Das sei allen „unter der Stephanskronen, unter den Fittichen des Turul Gebornen zur zweiten Natur geworden“ (S.3).

Vgl. dazu auch FS, Erinnerungen an Budapest, in: NFP vom 11.2.1934, S.1-3 MA. „Oft und dankbar wandern die Gedanken nach Budapest.“

¹³² FS, In der Welt umher, in: NFP vom 26.2.1938, S.3 MA.

¹³³ FS an St. Zweig (undatiert). A. a. O.

-
- ¹³⁴ Vgl. Gabriele Reinharter, Der österreichische Schriftsteller Felix Salten im Schweizer Exil. Diplomarbeit. Univ. Graz 1992.
- ¹³⁵ Der Fragebogen ist im Dokumentenanhang abgedruckt bei G. Reinharter (1992).
- ¹³⁶ FS an St. Zweig vom 30.4.1938. A. a. O.
- ¹³⁷ FS an St. Zweig vom 4.6.1938. A. a. O.
- ¹³⁸ Zit. G. Reinharter (1992), S.162/163.
- ¹³⁹ FS an St. Zweig vom 25.4.1939. A. a. O.

9. Schlussbemerkungen

Die Schlussbemerkungen resümieren die vorstehenden Untersuchungen in drei Schritten. Zuerst (I) in einer kurzen Markierung der wesentlichen biographischen Voraussetzungen Saltens und der darauf beruhenden Dispositive für seine theoretische und praktische Lebensorientierung. Danach (II) wird versucht, die inhomogenen Merkmale von Saltens Welt-Anschauung zu sammeln und unter biographischen, zeit- und mentalitätsgeschichtlichen Begriffen zu ordnen. Beides (I u. II) wirkt ein auf die Formulierung und Praktizierung von Saltens Selbstverständnis als Jude (III).

I

Die Lebenskarriere Felix Saltens ist in der Vielzahl der Rollen und Szenarien, in denen sie sich vollzog, von Widersprüchen geprägt. Es sind Widersprüche, die ihr Herkunft und Erziehung aufzwingen, Widersprüche aber auch, die sein Handeln selber offenbart und die er selber gestaltete. Damit ist eine historisch resümierende Feststellung getroffen, die auf einem externen Kriterium beruht. Hingewiesen ist damit aber auch auf die intrinsische Logik der Lebenskonstruktion.

Die materiellen und erzieherischen Bedingungen, unter denen Felix Salten aufwuchs, stehen in einem scharfen Kontrast zu den Lebensumständen etwa der Schriftstellergeneration „Das Junge Wien“ (vgl. v.a. 2.2.2. u. 3.). Ein „Glashausgewächs“, wie eine reaktionäre und zuweilen auch eine „materialistische“ Literaturbetrachtung die Jungwiener Modernen charakterisierte, war dieser Hernalser Wiener und Jude sicher nicht. – Seine Kindheit ist geprägt von einer materiellen Elendssituation. Sie ist nicht allerdings eine konstante Bedingung, sondern eine effektive Absturzerfahrung. Konstant bleibt danach aber die instabile Vagheit der Lebenssituation, weil die Paranoia des Vaters sich und den Seinen einen unmittelbar bevorstehenden Aufstieg immer wieder vorgaukelt (vgl. v.a. 4.). Dem realen Malheur folgt bald ein nicht minder wesentliches. Der Schüler Siegmund Salzmann versagt in der Schule, auf dem Gymnasium, dramatisch, leistungsmäßig und auch in seinem Verhalten. Er empfindet sich als der „verworfenste“ unter allen Schülern. Das Prädikat ist Ausdruck eines kompletten Versagens und der sozialen Exklusion unter Umständen, die ihm unerklärbar, ungerecht und unappellierbar erscheinen: charakteristisch – so jedenfalls in seiner Selbstinterpretation – in der Rolle des einzigen Judenkindes in der Volksschule und in der Konfrontation mit der gesellschaftlichen Autorität, mit dem Sohn des Bezirksrichters, die zu einer demütigenden Schmähung führt. – Er entläuft allen Bindungen, er ist auf sich allein gestellt. Sein Verhalten ist bestimmt von psychischer Vereinsamung, aber dann auch von Trotz und anarchischem Durchsetzungswillen. Die desolate Familie ist zweifellos eine wesentliche Ursache dieses Desasters. Sie bietet für das Kind und den Jugendlichen zugleich kaum Schutz in den Niederlagen.

Der gesellschaftliche Kontext, in dem diese Ereignisse so desaströs wirken, ist die bürgerlich jüdische Gesellschaft Wiens der 70er und 80er Jahre (vgl. 2.2.1.).

Es ist dies in jenen „Gründungsjahren“ jüdischer Emanzipation eine Binnengesellschaft von einer außerordentlich hohen demographischen Mobilität mit rasanten, euphorischen Aufstiegen und ebenso rapiden Abstürzen. Aufstiege, die für neue Identitätsideale große Chancen gaben; Abstürze, die allerdings auch realitätsabgewandten, regressiven Verhaltensformen und Ressentiments in reichem Maß Voraussetzungen boten. Gegen die Imperative dieser bürgerlich jüdischen Gesellschaft, unter denen, Schorske und Beller vor allem haben dies in zentralen Arbeiten nachgewiesen, wirtschaftlicher Erfolg, gymnasialer und akademischer Bildungshabitus zuoberst standen, hatte sich die Familie Salzmann vergangen. Die faktische Deklassierung folgte dem auf dem Fuße. Kontrafaktisch hielt die Familie, von dem Vater geleitet, an disjekten Restbeständen bürgerlicher Lebensgestaltung fest. Mit aller Macht wehrte sie sich gegen das Undenkbare, gegen Proletarisierung wie gegen ein Tabu, ein „Rühr – mich – nicht – an“. Deutlich wird darin auch die normative Strenge dieser Assimilationsgesellschaft, die notwendig systemimmanent „schwarze Schafe“ zu produzieren scheint. Die Haltung der Familie Salzmann in dieser Rolle ist freilich protestlos, alternativelos, ganz den Gesetzen dieser Gesellschaft verpflichtet, die sie abstempelt, ohne eine irgend lebendige, aggressive Komponente. Der liberalistische Irrationalismus des Vaters hält in seinen bizarren Phantasien an der gesellschaftlichen Substanz geistiger Programme mit unaufhaltsamer Fortschrittswirkung fest, wie sehr diese Hoffnungen auch in seinem eigenen Schicksal erkennbar desavouiert waren. Bald sicher auch für seinen der Kindheit entwachsenen Sohn, der die Inkonsistenz dieser Überzeugungen und dieses väterlichen Vorbilds wohl wahrnahm. Soziologische und ideologische Position fallen bei Philip Salzmann auseinander. Das ideologische Bewusstsein ist nicht Ausdruck eines realen gesellschaftlichen Status, sondern gleichsam dessen Antizipation, eben Ideologie, „notwendig falsches Bewußtsein“ (Marx). Gegen diesen Irrationalismus und Überschwang, auch gegen die offenbar wehrlose und vertrauensselige Verführbarkeit des Vaters rebelliert der durchaus auch utilitäre Individualismus des Sohnes. In seiner Renitenz sind die aggressiven Affekte lebendig, die sich der zwanghaft liberale Vater seinem Schicksal gegenüber versagte. Die Macht und Überzeugungskraft liberaler Gesinnung wird in diesen 70er und 80er Jahren sowohl gesellschaftlich wie in Saltens familiärer Lebenserfahrung entkräftet. Auch die Erfahrung des Ausschlusses vom Gymnasium verstärkt die Entfremdung von dieser Gesinnung, die in Österreich, solange sie Macht ausübte, nur als „Herrschaft der Doktoren“ empfunden wurde.

Es ist auf die enorme Mobilität in dieser jüdisch bürgerlichen Binnengesellschaft Wiens hingewiesen worden, auf schnelle Aufstiege und ebenso schnelle Abstürze, die zweifellos auch persönliche Identitätsideale beeinflussten. Ein Weiteres kam hinzu und war (nicht nur) von Salten in Betracht zu ziehen. Diese Mobilitätsphase war nicht nur ein bewegter Zeitraum für die jüdische Gesellschaft Wiens, sondern ab Mitte der 70er Jahre eben auch eine Periode der Erosion und der Defensive für das liberale Bürgertum überhaupt, mit dem Juden ideologisch und ökonomisch zu einem großen Teil identifiziert waren. Diese Phase aber wurde begleitet von einem rasch an Lautstärke und populären Einfluss gewinnenden Antisemitismus (vgl. 2.2.1.); als Reaktion darauf auch von einer jüdischen Integrationsbewegung, dem Zionismus. Die Familie Salzmann war damit von zwei Seiten in Bedrängnis geraten: im jüdischen Bürgertum deklassiert wurde sie von dem bornierten Antisemitismus mit diesem natürlich gleichwohl identifiziert. Die Judaephobie subtiler oder aggressiver Art aber, sie war alltäglich, sie war spürbar. Vor ihr freilich schützten „bessere“ Stadtviertel, „bessere“ Schulen, „bessere“ Häuser, Familien und die individuellen Lebensräume, die sie schufen, besser. (Vgl. v.a. 4.3.).

Salten steht also als junger Intellektueller in einer historischen Phase vielfacher Nötigung zu neuen Identitätsbesetzungen gleichsam vor zwei Alternativen hinsichtlich der Bestimmung eines rechtfertigbaren Selbstbildes; abstrakt genommen und in dieser Abstraktheit natürlich nicht frei, explizit und ungemischt verfügbar. Einerseits konnte er, wie mehrheitlich das jüdische Bürgertum, die Werte eines idealisierten Liberalismus eigensinnig und in quasiprivater Definition weiterverfolgen. Andererseits konnte er postliberalen Formen einer kollektiven, politisch-ideologischen Emanzipation folgen, die ihn als Juden allerdings zu einer tiefergehenden Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus, innerhalb dessen Funktionskreis Rollen ja nicht autonom zu besetzen waren, zwingen musste. Die Orientierung an der Gedankenwelt des politischen und kulturellen Zionismus war hier naheliegend. Diese Entscheidung enthielt natürlich die Tendenz, eigene Lebensläufe und Weltanschauungen in einer totalisierenden Weise auf einem „jüdischen“ Hintergrund zu interpretieren. Diese Interpretation konnte von einer aktuell handlungsrelevanten und biographiegestaltenden Bedeutung sein, sie konnte sich freilich, auch dies ist zu berücksichtigen, ebenso in einer retrospektiv erklärenden, autobiographischen Form dartun.

Saltens relativ voraussetzungs- und beziehungsloser Individualismus brauchte also, sofern er seine Interessen zur Geltung bringen wollte, neue Anschlüsse. Umso mehr, als zu „wirken“, so Saltens explizite Erklärung, sein zentraler und die genannten Alternativen relativierender Vorsatz wurde. In einem solchen unbeständigen, dynamischen Karrierekontext werden Fragen nach Identität selbstverständlich schwieriger beantwortbar. Diese Dynamik hat vor allem das Hier und Jetzt im Auge, Empirie, sie selektiert unter praktischen Gesichtspunkten Lebensrisiken, lässt biographische Teilzusammenhänge, Subbiographien entstehen. Die konstante Verpflichtung gegenüber kulturellen Idealen bleibt in ihr eher schwächer verankert.

Sofern sie sich schriftstellerisch und journalistisch zur Geltung bringen wollten, hatten Saltens Interessen mit der beharrenden Dominanz des Liberalismus in der Presse und im Kultursektor zu rechnen. Absehbar werden hier schon Anpassungsprobleme, die ohne Reibungen und Konflikte wohl nicht zu meistern waren. Erkennbar wird hier aber auch ein sehr individuelles Emanzipationsmotiv bei dem jugendlichen Salten, das stringente, kontinuierliche Verpflichtungen auf theoretische Ideen, einen „Fahrplan“, nicht oder nur teilweise und nur zeitweilig zuließ. Es sind Anpassungsprobleme nicht nur ideologischer Art, sondern es geht bei einer so diskontinuierlich verlaufenden frühen Biographie auch um verschiedene und neuartige soziale Rollenkonfigurationen, die als Folge der lebensgeschichtlichen Brüche und der sie begleitenden gesellschaftlichen Veränderungen (vgl. 2.2.1. u. 5.1.) zu erproben und in dieser *vita activa* in eine möglichst sinnvolle Kombination und Reihenfolge zu bringen sind.

Die Bildung sozialen Ressentiments war dabei fast unausweichlich. Auf die Befangenheit, die damit verbunden war, auf das „Halbkongkrete“ (Karl Mannheim) der eigenen sozialen Situation reagierte eine „montierte Selbstsicherheit“ (A. Schnitzler) bei Salten. Das Ressentiment aber wird produktiv auch in der Genauigkeit und Schärfe der Beobachtung; exemplarisch etwa in den Portraits des Wiener Adels (vgl. 6.3.4.). Er hat gleichsam ein innerstädtisches und vorstädtisches Auge und Temperament zugleich, mit der er die Welt um sich herum beobachtet. Im Vergleich zu den Freunden, deren frühe akzeptierte Lebenslaufmuster soviel stärker von institutionalisierten Bedingungen geprägt waren, war Saltens biographische Situation insoweit ärmer an emotionalen, sozialen und Bildungsressourcen, gleichzeitig aber auch unreglementierter und auf eigene vitale Potentiale gestellt. Dies allerdings bedeutet, es geht in dieser Form der Lebensbewältigung mehr um intrapsychische Positionen und ihren Austausch und ihre Regulierung.

Sie sind von außen, kommunikativ schwer ansprechbar und wenig dialogfähig, weil sie wohl größtenteils als psychische Äquivalente negativer äußerer Lebensbedingungen fungieren. Sie sind scheinbar aber auch in ihrem internen Austausch nicht leicht und selbstverständlich koordinierbar und steuerungsfähig. Der Mangel an Selbstbeobachtung und Selbstthematisierung ist in den schriftlichen Zeugnissen Saltens insgesamt auffällig; erstaunlich, weil diese Epoche in Wien um 1900 in ihrer Charakteristik als Zeitzäsur so reich war an institutionalisierten, v.a. literarischen Selbstthematisierungsmöglichkeiten; weniger erstaunlich allerdings, weil hier erkennbar wird, dass die Biographie Saltens offenbar jener sozialen und intellektuellen Privilegien entbehrte, die Selbstthematisierungen generiert. Ein implizites Ich agierte hier und konnte sich mit Selbstreflexion und Selbstexplikation nicht lange aufhalten.

Von dieser vitalen, gleichsam überzeugungslosen Aktivkraft hat Salten in der Phase der gesellschaftlichen Agonie und kulturellen Innovation innerhalb des österreichischen Vielvölkerstaates um die Jahrhundertwende effizienten Gebrauch gemacht. Jene überlebenden liberalen Domänen öffneten, insbesondere im Feuilleton von Zeitungsneugründungen, Diskursspielräume für vielerlei innovative, auch für liberalismuskritische Gedanken und Konzepte. Zu ihnen gehörten vor allem auch solche, die einen apolitischen ästhetischen Radikalismus als österreichische Variante einer gesamteuropäischen literarischen Moderne, bzw. einer neuen transnationalen Literaturdiskussion und -rezeption in Europa vertraten. Die beschriebenen psychosozialen Lebensbedingungen Saltens schafften für die Teilnahme an ihr spezifische Voraussetzungen.

Der Beginn von Saltens Erwachsenen- und Berufsleben fällt also auch zusammen mit Entwicklungszäsuren in der Ästhetik wie in der Publizistik. In der österreichischen Dichtung die von Bahr mit lautstarken Proklamationen initiierte neue, österreichische Moderne (vgl. 2.2.2.), die das lange Zeit provinzielle Ansehen der österreichischen Literatur zugunsten gesamteuropäischer Orientierungen in den Fragen fortschrittlicher Kunstreflexion abstreifte. Friedrich Herr nannte sie, hier aufschlussreich, eine „therapeutische Kunst.“ In der Publizistik ist es eine enorme Expansion des Marktes von Kunst- und Literaturzeitschriften, auch allmähliche Kursänderungen zugunsten der „Moderne“ im Feuilleton der großen liberalen Zeitungen, die Wirkungsmöglichkeiten für einen progressiven und ehrgeizigen jungen Journalisten wie Salten schufen (vgl. 5.1.). Die verbreitete zeitgenössische Polemik gegen diesen Journalismus als Metier von Cliques, Strebern, Parvenüs ist nur ein Indiz von dessen sich steigernden Einfluss im literarischen Leben. Was der Journalismus aber vor allem war und bedeutsam für dieses Thema: er war ein Berufszweig mit einer entschieden jüdischen Markierung und damit nicht nur dem Urteil der Antisemiten, sondern auch dem des kulturellen Antisemitismus vieler Juden verfallen. Neben der Zugehörigkeit zu dem Jungwiener Schriftstellerkreis, den ebenfalls ein „gout juif“ (Tietze) begleitete, tritt Salten am Anfang seiner Karriere damit auch als Journalist in einen Funktionskreis jüdischer bzw. antijüdischer Stereotypen.

Salten ist aber auch sonst ein Rabauke. Keinem Krawall geht er aus dem Weg. Provokationen, Ehrenhändel, Duellforderungen, Gerichtsverhandlungen, Frauengeschichten, Geldnot . . . (vgl. 5.1.) Literarisch war es eine subjektivistische Revolte im Metier des Kulturjournalismus, die Salten gegen die selbstzufrieden langweilige „Sachlichkeit“ im Feuilleton anzettelte (auch, mit einer gewissen Vorsicht freilich, gegen Verlogenheiten und Geheimniskrämerei, was jüdische Identität in der guten Gesellschaft betraf) (Vgl. v.a. 5.7.). Der Gegner ist hier wie dort mit einer emphatischen, ja romantischen Parole gekennzeichnet: das „Philisterium“, d.h. eine Gesinnung, die die „Davidsbündler“ des Wiener fin de siècle als verstockt beharrend,

ignorant privilegienbewusst und als mut- und utopielos an den Pranger stellten. „Modern“ in diesen Sinne war also sowohl der Jungwiener Literatenzirkel als auch der Zionismus des Feuilletonredakteurs Herzl. Beide waren Protest gegen die Kultur der liberalen Epoche.

Was als Veränderung zumal im journalistischen Metier sinnfällig und unausweichlich schien, bot sich einem aktiven jungen Literaten mit den Erfahrungen und Intentionen Saltens geradezu an. Saltens „modernisierte“ als der erste wohl mit einem Effekt, der „begeisterte oder erbitterte“, so erinnert sich der Journalistenkollege Ludwig Ullmann. Er – „das wenigst abstrakte Gehirn, das man sich vorstellen kann; die unmittelbarste Sensibilität, die man sich denken kann“ (Hofmannsthal) – trat ein für neue Inszenierungsstile am Theater, für Varietè - Kunst, für den Film, versuchte sich als Theaterdirektor, wurde Zionist. Liest man die Theater- und Literaturfeuilletons Speidels oder Wittmanns neben denen Saltens etwa in der WAZ (vgl. 6.4.), so wird man sich des Unterschieds unmittelbar bewusst; schon in den einleitenden Sätzen. Saltens sprachliche Darstellung scheint stets von dieser alarmierenden (eines seiner Lieblingswörter) Wirkungsabsicht geleitet. Begeisterte Naivität verrät hier auch etwas von seinem Gegenteil. Darin sind sich, bis in die Wortwahl, Hofmannsthal und Schnitzler einig: „Es gibt keinen unnaiveren Menschen auf der Welt als ihn“ (AS, Tgb. 11.2.1915). Kaum etwas von Saltens Texten scheint wirklich durchgehend haltbar, kapitelfest. Stets mischt sich Phrase und luzide Einsicht in einem variablen Mischungsverhältnis. Man kann sich – auch dies wie ein Reflex seiner biographischen Defizite und Inkonsistenzen – bei ihm, so scheint es, auf nichts verlassen.

Das Geltungsbewusstsein des modernen Künstlers, als der sich Salten zweifellos verstand, aber ist nicht anarchistischer Natur, nicht radikal antibürgerlich, bohemehaft und esoterisch. Saltens Feuilletonismus scheint bürgerliche Leseerwartungen in Frage zu stellen, tatsächlich gewinnt er ihr eine neue Dimension des unterhaltsam Erlebnishaften hinzu, nicht selten auf Kosten des gedanklichen Inhalts, auch der Sache selber, neben die sich fast gleichberechtigt der spektakuläre Ton der Rezension stellt: mal schnoddrig - konversationell, mal pathetisch sowohl im ungewohnt forschen Widerspruch wie in der hymnischen Belobigung; selten aber, auch dies charakteristisch, humorvoll. Noch seltener ironisch. Das provozierend Neue scheint nach „Expressivitätskonventionen“ (Roland Barthes) zu funktionieren, auf die seine „Schreibweise“ immer wieder zurückgreift und die sie, die Trivilliteraturforschung hat dies eruiert, gleichsam als Qualitätsstempel, leicht erkennbar macht. Roland Barthes nennt sie eine „kleinbürgerliche Schreibweise“, antibürgerlich bürgerlich, für die Saltens frühe Biographie, sein Sturz aus den Sicherheiten gediegener Erziehung und Ausbildung wie disponiert erscheint.¹ Hofmannsthal musste dies missfallen, Schnitzler spricht über Salten (Bahr und Berger) vom Feuilletonisten „als standard individuum“ (Tgb. 9.3.1911), und Bahr nannte in einer improvisierten Rezension Herzlscher Theaterstücke diesen Journalismus „amerikanisch“.

II.

Salten ist Autodidakt. Diese Feststellung bezieht sich nicht nur auf seinen Mangel an gymnasialer und akademischer Bildung. Was er dachte, hatte, so scheint es, einen spezifischen, aus der eigenen materiellen Lebenserfahrung mitgelernten, gleichsam autopoietischen Sinn. Auf die Entwicklung und Konsistenz seines Denkens hatten tradierte Bildungsnormen weniger Einfluss; es war insofern relativ unnormiert, keineswegs aber – und vielleicht gerade aufgrund dieser Unreglementiertheit – besonders unkonventionell.²

Salten zieht eigene Schlüsse aus den Erfahrungen seiner Kindheit und Jugendzeit; aus einer Verlassenheit, aus der heraus die persönlichen positiven Antriebskräfte sehr selbständig und ohne Unterstützung erst gesucht werden mussten. Er will *w i r k e n*. Wirken heißt Neues wagen, freilich auch: etwas berechenbar Neues, auf die gegebenen Verhältnisse berechnet (vgl. I). Es heißt, „sich hineinwerfen in den Tumult der Zeit.“ „Saltenisch“ nennt Beer-Hofmann diesen Tonfall. Er suggeriert exponierte Teilnahme, Totalengagement; Wirken aber, als Generalmaxime, bleibt wie gesagt an Berechnung gebunden, an Abstimmung auf das jeweilige Publikum, an Kompromiss. Zwischenräume und Dissonanzen in Saltens Denken werden hier schon, an Stilfragen gleichsam, deutlich. Das falsche Pathos dieser und so vieler anderer Formeln ist Hinweis auf die Entfernung, in der Salten etwa zu der Modernität Peter Altenbergs oder Gustav Mahlers in der Musik steht, deren Ausdruckskraft sich eher an dem Beiläufigen, Kulturfernen enthüllte. Auch an Saltens „Wirksamkeit“ wird deutlich (vgl. I), wie sehr Modernisierung zu einem vieldeutig aktualisierbaren Begriff um die vorletzte Jahrhundertwende wird; zur Manifestation doch eher wohl einer Summe „spezifischer Erfahrungsgehalte der Moderne“, die es in dieser Diversifikation der Elemente und der darauf aufbauenden Diskurse nicht zwingend erscheinen lässt, Moderne in diesem Zeitraum historisch-epochal zu fixieren.³ Zwar trifft Hofmannsthals Verdikt über die Moderne, das er mit dem Aktuellen und Zeitgemäßen auf einen Nenner brachte – es sei als „unvorhanden“, als eine „chimärische Entwicklung“ zu betrachten heißt es im Programm für die „Neuen Deutschen Beiträge“ – . . . zwar trifft dieses Verdikt Saltens „Wirksamkeit“ in einigen Aspekten sehr genau. Auf die problematisierenden Fragen, die von dem Zeitgemäßen ausgingen und die Hofmannsthals restaurative Utopie ignorieren will, blieb aber auch die kritische Moderne bezogen. Deren Abstand zu Salten besteht vor allem darin, dass sie ihre Prinzipien in die Reflexion von Form, Stil und Sprache aufnahm. Den normativen Überzeugungen und Intentionen hinsichtlich tradierter Werte nach aber finden sich selbst zwischen Karl Kraus und Salten beträchtliche Analogien. All diese Differenzen finden in Saltens Reflexionen kaum Beachtung. Die Floskel vom „Tumult der Zeit“ vielmehr ist Ausdruck einer nüchtern pathetischen Weltanschauung.

Das „Sichhineinwerfen“ macht den *K a m p f* unausweichlich, die aktive, spontane *T a t* in einem als chaotisch ungeordnet empfundenen Zeitverlauf. Salten hat dieses Existential des Kampfes in vielen Literaturkommentaren, Feuilletons und später auch in seinen Tiergeschichten immer wieder in todesnahen Perspektiven entfaltet. Er tut das schriftstellerisch durchaus mit einer anrührenden tragischen Akzentuierung, den weltanschaulichen Prinzipien nach aber mit einer zukunftsverheißenden Bedeutsamkeit, die sich in der Nötigung zum Kampf äußere. Zu dem Krisen- und Dekadenzbewusstsein zumal der „eigenen“ modernen österreichischen Literatur bis etwa

857

1900 hat Salten dagegen weder als Schriftsteller noch als Kritiker einen wesentlichen Beitrag geleistet (vgl. 2.2.2. u. 5.1.). Die Bedingungen seiner Sozialisation schufen dafür, im Gegensatz zu denen der Freunde, wohl kaum ein Verständnis. Gegenüber Leopold von Andrians vielbewundertem, geradezu programmatischen „Narcissus“ - Buch hat er sich mit deutlicher Distanz geäußert. In einem „Zeit“ – Feuilleton dagegen von 1903 geht es um den Kampf eines Delinquenten gegen seine bevorstehende Exekution.

„Im Kampf“, so Salten, „liegt eine narkotische Wirkung, mag er noch so vergeblich sein, mag er dem Zappeln des Huhnes gleichen, das unter dem Schlachtmesser sich sträubt, es ist eine glühende Gewalt im Kampf, die das Bewusstsein überströmt und – vielleicht – ein letztes mal noch die Hoffnung entzündet.“

Im Kampf bewährt sich die tatsächliche K r a f t des auf sich gestellten Individuums. Salten hat nicht nur in den zahllosen Portraits den Nimbus dieses singulären Individuums fasziniert großartig entworfen (vgl. 6.). Die große Einzelpersönlichkeit verkörpert prototypisch eine elementarische Lebenssphäre – diverse Mentalitätsschichten etwa eines Volkes oder einer Epoche –, individualisiert diese opake Lebensstruktur zugleich aber zu sprechendem Ausdruck, die ihm historische Signifikanz und Führungskompetenz verleiht. Zum anderen aber, bei Herzl etwa (vgl. 6.1.) und in Saltens Deutung des protagonistischen Künstlers (vgl. 5.1.), ist der E i n z e l n e auch von einer geschichtslosen Dynamik und historisch unableitbaren Größe. Erkennbar wird an diesem Punkt die Kollision und Überblendung eines am Ende des 19.Jahrhunderts vor allem ästhetisch figurierten Genialismus mit der Vision, eine im europäischen Individuationsprozess vernachlässigte, stumme kollektive Lebenskraft zum Sprechen zu bringen. Die Kollision entsteht, weil der (liberale) Glaube an die tatsächliche Bedeutung des Einzelnen wohl erschüttert ist. Darum muss Salten ihn so grandios als Ausdruck eines Kollektiven erklären oder als anarchisch sich durchsetzendes Kraftpaket. Seine Auszeichnung ist fingiert, abgeleitet aus einem epochalen historischen Wandel, der Salten allerdings, im Vergleich zu seinen Freunden, weit weniger zu beunruhigen schien. Salten spricht in einer seiner frühen Kritiken vom Kraftschöpfen „aus dem dampfenden Tumult der Massen.“ Zu deren – faszinierender – Neuartigkeit und Unberechenbarkeit ist das große Individuum in effektvollem Arrangement hinzuerfunden. Aus dem rationalen Protest gegen die Privilegienstruktur der liberalen Gesellschaft entwirft dieses Denken suggestive Bilder und Ausblicke, die sich, so Salten schon 1897, auf einen „Sturz der Kulturen“ richten. Saltens Vorstellungen von diesem ausgezeichneten Einzelnen und dem Phänomen der Masse jedenfalls reichen weit über deren Definitionen im Sinne des Liberalismus hinaus. Von dessen rationaler und von dessen demokratisch institutioneller Sinnsetzung sind sie entkoppelt. Sie sind wesentlich antiliberal.

Zu sehen aber bleibt auch, was hinter diesen Kategorien von Saltens Weltanschauung zurücktritt. Der Widerspruch gegen den „leidigen Intellektualismus“ ist ein zentrales Motiv von Saltens publizistischen Äußerungen auf allen Gebieten seiner enormen Schreibkapazität. Das Verdikt darüber trifft beispielhaft sowohl alles künstlerische Denken in Ismen und „Tendenz“ als auch etwa den Chaluz in Erez Israel (vgl. 7.3.2.). Er bringt, als prototypische Figur, die Macht einer großen geistigen Überlieferung, der jüdischen, zum Sprechen – durch die Tat. Problematisch und facettiert, zwischen Faszination und Distanzierung schwankend aber ist Saltens Auseinandersetzung deshalb mit ihm, weil er, „zur Rede gestellt“, auf zuviel intellektuellem Kollektivismus aus europäischer Kulturtradition beharrt.

Zurücktritt weiter eine moralische Reflexion. In der großen Zahl von Saltens Renaissance-Novellen, recht kennzeichnend dafür, steht immer wieder der vitale, von moralischer Bedenklichkeit dispensierte Fürst des Quattrocento im Mittelpunkt (zu gleicher Zeit als Hofmannsthal, Bahr und Andrian etwa über spirituelle Kultursynthesen nach barock-katholischem Vorbild als Antwort auf die Lebensproblematik und Individualkultur nachdachten). Salten ist (vgl. 6.2.) affiziert von den Tumulten der Lueger - Veranstaltungen, v.a. auch, weil sie jenen „leidigen Intellektualismus“ so augenscheinlich widerlegen; er ist begeistert vom – wie er sie versteht – ungeschlachten Realismus der Wedekind-Stücke und noch die Ereignisse des Krieges (vgl. 5.1.) vermag er als Vollzug eines unverwüstlichen Lebensgesetzes zu deuten, während ihn andererseits eben die stringente Programmatik eines humanen Egalitarismus der palästinensischen Chaluzim zum Widerspruch herausfordert.

Gegenüber politischer Intention und Programmatik verhält sich diese Weltanschauung indifferent, in der konkreten Stellungnahme vieldeutig. Auch darin wird jene „Ubiquität“ erkennbar, die Hofmannsthal Salten zuschrieb; eine Voraussetzung seines „spontanen“ Wirkens. „Links“ ist sie etwa in der Landschaft der politischen Gruppierungen der Monarchie gegen das erstarrte Privilegienwesen des Großgrundbesitzes, wie überhaupt gegen den kraftlosen Immobilismus der Regierung und des Parlaments in Österreich (vgl. 6.3.); „links“ auch gegen die kleinbürgerlich-katholische Ressentimentkultur der Partei Luegers (mit spürbarer Sympathie wie gesagt aber für den Volkstribun, für sein lebhaftes agitatorisches Wirken). „Rechts“ aber findet sich dieses Lebenspathos in der Ablehnung etwa sozialistischer Gesellschaftsmodelle und generell in der Skepsis gegenüber rationaler Gesellschaftsanalyse und -planung. Die stets sich wiederherstellende „Gesellschaftspyramide“ (vgl. 7.3.2.) sah er als eine unwandelbare Konstante menschlichen Zusammenlebens.

In den Lueger - Portraits vor allem wird in einer höchst aufschlussreichen Weise einsehbar, wie erneut die kollektivistische, amoralische Mythologie des Lebens – auch für literarische Figuration so anziehend – kollidiert und konkurriert mit der rationalen Urteilsverpflichtung gerade auch eines jüdischen Intellektuellen über das Unwesen der Luegerei.

Wirken, Kraft, Kampf, Tat, Wille, das große vereinzelte Individuum – die konstitutiven Elemente eines Denkens, wie es hier erkennbar werden, gehört – und ebenso das, was es mied – in einen emphatischen Begriffskomplex vom LEBEN. In vieldeutigen Philosophemen hat er um und nach der Wende zum 20.Jahrhundert, und nach 1918 auch in gefährlich politisierter Form, eine bedeutende weltanschauliche Suggestion entwickelt.⁴ Saltens Selbstverständnis als moderner Literat und Kritiker ist seit seinen ersten Literaturkommentaren in der „Allgemeinen Kunst-Chronik“ (vgl. 5.1.) in vielseitig belegbarer Weise an einen ebenso vieldeutig interpretierbaren Begriff des Lebens geknüpft. Er scheint für das, was Salten unter Moderne verstand – sowohl einer künstlerischen wie einer jüdischen Moderne – von einer fast definitorischen Charakteristik, wirksam als eine lebenslange Konstante seines Denkens. Diese lebensphilosophischen Orientierungen vermittelten dem strebsamen Journalisten zudem in der Clique der kultiviert gebildeten Freunde ein biographisch ebenso leidvoll wie intellektuell unaufwendig erworbenes geistiges Mitspracherecht. Es waren sicher allerdings Denkmuster, die das was Salten an neuen und eigenartigen biographischen, mentalen und beruflichen Erfahrungen mitbrachte, in unscharfen, konventionellen Kategorien reflektierten. Sie haben einen statischen, irreversiblen Kern, auf den alle Ereignisse bezogen werden. Die Äußerungen, die daraus resultieren, haben darum auch,

bei aller journalistischen Stilkunde, etwas Repetitives, Intransitorisches. Es wird von dieser Stilkunde innerhalb der Marktgesetze, der sie unterworfen ist, wohl selber gefördert. Dennoch aber scheint auch der Mangel an kulturellen Ressourcen wesentlich mitverantwortlich für den in Saltens Biographie beobachtbaren Mangel an kreativen Wandlungsprozessen. Er verfestigte, dogmatisierte Weltansichtsausschnitte, die er kaum je dekonstruierte.

Saltens biographische Voraussetzungen (vgl. 4.) scheinen dem Klima lebensphilosophischen Denkens in einer spezifischen Weise zugewandt. Es wird zu einer unspekulativen Gesinnung, die die biographische Erfahrung realer Kontingenz des Lebens, dessen Zusammenhang er, anders als die Freunde, in Erziehungs- und Bildungsprozessen auch nicht zu entdecken und zu rekonstruieren vermochte, überspielt. Die kaum deutlicher explizierte Vorstellung vom Leben, die ihr zugrunde liegt, ist bezogen auf einen enttemporalisierten, sich selbst organisierenden Prozess der Regeneration von Naturkräften. Für eine praktische und sachlich schlüssige politische Schlussfolgerung (siehe oben) bildet diese Lebensphilosophie, wie sie Salten vertritt, kaum eine berechenbare Grundlage. Bei Salten fungiert diese Chiffre des „Lebens“ auch nicht in erster Linie als Angelpunkt eines weltanschaulichen Programms, sondern eher wohl als Ermöglichung von Kohärenzregeln für sein eigenes praktisches Handeln in der Welt; einen Anschein von Ganzheit seines subjektiven Lebens, dessen sozialer und – als private ‚Weltanschauung‘ – dessen intellektueller Anerkennungsfähigkeit geschuldet. Soweit sich diese Regeln auf seine Maxime zu wirken bezogen, wird sie von Saltens lebensphilosophischer Weltanschauung gefördert. Deren Glauben nach ist Leben stets distanzlose, unentfremdete Gegenwart und deshalb dem Eingriff, Zugriff offen. Gegenüber der Totalität des Lebens, von einer Mechanik des Notwendigen bestimmt, vermag das Individuum zwar nichts. Gerade darum aber ist es über sich selber Herr und verantwortlich und schuldet niemandem etwas. Es darf, es muss der Stärkere siegen.⁵ Die Theorielosigkeit dieser Haltung reagiert auch in den eigenen Motivationen unberechenbar nach den jeweils stärkeren Impulsen oder nach individuellem Kalkül (vgl. I), mal mit erstaunlichem Mut, mal mit befremdender Inkonsequenz (vgl. III).

Lebensphilosophische Theoreme haben, auch in der Form wie sie Salten journalistisch artikuliert, ein eigenartig positivistisch-antipositivistisches Pathos (vgl. v.a. Kap.7). Der oft darwinistisch indoktriniert erscheinende Positivismus bei Salten entbehrt völlig eines konservativen Wertes. Der von den Bewegungskräften der Natur organisierte Wandel erzeugt eine Motorik des Neuen, eine geschichtslose Dynamik. ‚Weltanschauung‘ hält in einer notdürftigen Weise die heterogenen Fakten zusammen (vgl. 4. u. 5.1.). Deren theoretische Formulierung bedient sich in ihrer assoziativen Rhetorik auch materialistischer Begriffselemente. „Die Verhältnisse und nicht die Denker schaffen die Ideen“, heißt es gleich zu Beginn in Saltens erstem Beitrag für die „Welt“; in diesen „Verhältnissen“ steht freilich der „Selbsterhaltungstrieb“ zuoberst. Dessen Absolutheit aber steht im Gegensatz zu der Totalität des Lebensprozesses. Zwischen beiden vermittelt geschickt Saltens Populärdarwinismus. Die nonkonformistische Aura besteht bei Salten ferner darin, dass sie der Heteronomie des Ganzen das Bekenntnis zur unbesiegbaren Kraft des Einzelnen entgegenstellt; beides kontrastiert als Code einer Rebellion dem Geist des Wiener fin de siècle, der von Parolen des Abschieds und reaktiv, therapeutisch gleichsam, von den genannten theoretischen Überkonstruktionen bestimmt war. Salten rezipiert dieses Denken in einer charakteristischen, zu seiner Lebenserfahrung passenden Form. Er ist wenig interessiert an dessen Thematisierung als Problem der Wirklichkeits- und Subjektkonstitution und der Erkenntnisproblematik, wie dies im Kreis der Jungwiener Freunde geschah (vgl. 6.4. Anm. 29). Er weicht darum auch ab von den Antworten, von den „Überwindungen“ und Konversionen, die diese Problemstellung bei Bahr, Hofmannsthal,

Beer-Hofmann, Andrian in der reflexiven Konstruktion von Vergangenheit, etwa in „Gestalt“ - Bildungen wie der „österreichischen Idee“ oder „Europa“ ausgelöst haben. Saltens Verwendung des Begriffs enthält kaum einen Ansatz für eine konstruktive Problemformulierung in dem etwa bei Hofmannsthal explizierten Sinne. Und er enthält auch kaum jene nostalgisch resignativen Töne, die in den Gedanken der literarischen Freunde die Idee des Lebens zu sehr an die Lebensform der multinationalen österreichischen Monarchie und deren Sturz band (vgl. dazu v.a. das Kap. über die Österreich-Portraits). Deren Reichtum an Bildern blieb gleichwohl in Saltens lebensphilosophischem Ästhetismus als Ausdruck von Lebensfülle und überindividueller Kontinuität rezipierbar (vgl. v.a. 6.3.). So sehr Salten sich gegenüber den Freunden sozialisatorisch degradiert fand und dadurch den Umgang mit ihnen, vielfach bezeugt, komplizierte, so sehr blieb in den Impulsen für sein Handeln insgeheim doch wirksam, nicht einer „Kultur der Entmachteten“ (Arnold Gehlen) angehören zu wollen. Das „Vakuum“, von dem Hermann Broch sprach, erfüllte Salten wohl genauer. Und er akzeptierte es als Voraussetzung seines „Wirkens“. Für seinen offensiven, voluntaristischen Lebensimpuls hatte Intellektualisierung weniger einen emanzipativen Grund, sondern war eher ein Hemmnis, eher ein Dekadenzphänomen. Dem entspricht Saltens Neigung zum Porträtismus. Dessen kreisend paraphrasierendes und perspektivierendes Verfahren (vgl. 6.4.) ist assimilierbar den Prämissen lebensphilosophischen Denkens, das den turbulenten aber nicht entwicklungsfähigen Lebensprozess einer ausschließlich internen Logik unterworfen sieht. Saltens provisorische Weltanschauung erscheint, gerade auch in ihrem Widerspruch zu der Spiritualität der kulturellen Therapiekonzeptionen seiner Freunde, wie eine Vorlage für Robert Musils Entfaltung der geschichtslosen Kontingenz des Lebens. Sein Prinzip des „unzureichenden Grundes“ widerspiegelt sich in der Erfahrung Ulrichs, dass immer das geschieht, was keinen begreifbaren Grund und keinen Sinn hat. Das Verstehen der physiognomischen Bestandteile von Saltens Porträtistik in ihren lebensphilosophischen Mentalitätsvoraussetzungen erhellt eine Notiz Paul Valerys in einem seiner ‚Cahiers‘: „Somatismus (Häresie am Ende der Zeiten) Anbetung, Kult der Lebensmaschine.“⁶

Demjenigen, der lernte nur der eigenen selbsterhaltenden Kraft und Stärke zu vertrauen und der darin im Leben Chancen entdeckte, „tätiger Vernunft folgend“, wie Salten es in einem Blick zurück auf sein bisheriges Leben in der „Zeit“ ausdrückte, demjenigen ist Intellekt weniger ein Medium der Selbstreflexion und ein Mittel zur Offenbarung von Sinnsetzungen, sondern eher Werkzeug, Teil der eigenen vitalen Kraft, Teil der eigenen sozialen Emanzipation durch Arbeit (vgl. I). Dies beeinflusst einen Begriff vom Individuum, das nicht aus einem differenzierten Kosmos von angeleiteter Bildungserfahrung sich begründet, sondern eine heroisch-geschichtslose Statur besitzt. Es beeinflusst ebenso eine gegenüber den Jungwiener Freunden abweichende Vorstellung von Kultur, die bei Salten von einem irritierend skeptischen, lebenspragmatischen Unterstrom bestimmt ist. Salten verführt kein Blick zurück, keine aus ihm im Sinne der „konservativen Revolution“ etwa abgeleitete utopische Ambition, auch keine kulturkritische These etwa von der „Monotonisierung der Welt“, wie sie Stefan Zweig formulierte (vgl. 7.3.3.). Was immer ihn, den rezeptiven, dem „Neuen“ stets zugewandten „Totaljournalisten“ auch verbindet mit anderen Ideologiebewegungen, etwa der „konservativen Revolution“, dem Expressionismus oder der „Jugendbewegung“ (vgl. 7.3.3.), sie waren – neben der Tatsache, dass er ein „jüdischer Literat“ war, nicht zu deren Generation zählte und vor allem ohne deren prägend ernüchterndes Kriegserlebnis war – seinem Lebenspositivismus gegenüber alle noch zu sehr „Programm“ und darin,

wenn auch in kritischer Abgrenzung, einer bürgerlichen Lebens- und Bildungsform verpflichtet, denen seine Biographie nur in Rudimenten, in Nachholungen und Kompensationen verbunden war.

Die Kennzeichnung „liberal-konservativ“ oder „eher“ konservativ, die ihm in einer Reihe von Kommentaren von Zeitgenossen und Historikern angeheftet wird (zuletzt J. Ehneß 1996 und H. Delbrück 1997), ist bezeichnend für die Verlegenheit, eine eklektizistische und fragmentierte geistige Kontur, die aus disparaten sozialen Erfahrungen und Bildungselementen bestand, zu charakterisieren. Insoweit zumindest ist diese Kennzeichnung irreführend, als sie Salten etwa einer Tendenz des Konservativwerdens liberaler Theorie und politischer Kultur zurechnete. Saltens individuelles Verhalten hat vielmehr eine durchaus prospektive Orientierung, ist geprägt von einem optimistischen Vertrauen in die eigene kreative Kraft und Findigkeit. Was sich darüber an so oft inhomogen erscheinendem Weltanschauungsgehalt legt, ist eine Pragmatik, die dem stets sich erneuernden Leben vertraut (vgl. u.a. auch 6.3.). „Es ist ein großer Naturwille, dass Wunden verheilen, dass sich das Leben erneuere und dass es immer wieder über jegliche Vernichtung triumphiere“, schreibt Salten unter der Überschrift „Ein Kapitel Zukunft“ 1917 auf der Frontseite der „Neuen Freien Presse“ neben den Berichten von den Kriegsschauplätzen. Die stets sich erneuernden Prozesse des Lebens sind bei Salten in den 20er Jahren oft unter darwinistischen Vorzeichen gedacht, aber auch mit liberaler Fortschrittsidee variabel verknüpft, ebenso wie ihm auch die kapitalistisch geförderten und genützten technisch-industrielle Entwicklungen, die Beschleunigung der Lebensprozesse und Verkehrsformen keineswegs als Bedrohung erschienen, zu irgendeinem Kulturpessimismus verführten. Im Bewusstsein Saltens treten die mentalen und kulturellen Implikationen technisch-naturwissenschaftlicher Rationalität in eine neue Konkurrenz zu dem traditionellen Geist privilegierter geisteswissenschaftlicher Bildung.

Noch 1931 ist für ihn unumstößlich: „Die Welt kann sich immer nur zum Besseren, immer nur zum Höheren wenden“ (vgl. 8.). Der lebensphilosophische Optimismus, der sich hier unerschütterbar artikuliert, war mit der Charakterisierung des Menschen als Bestie, wie in Saltens Sonntagsfeuilletons zum I. Weltkrieg, problemlos vereinbar. Gerade nach dem Weltkrieg in einer Welt sich zuspitzender, bedrohlich werdender irrationaler Konflikte, die auch die physiologische Moral der Lebensphilosophie für einen Juden prekär erscheinen ließ, wurde für Salten zur Beruhigung das Vertrauen auf den globalen naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt. Auf einer Fahrt in den 20er Jahren in den europäischen Osten verzauberte sich ihm die Landschaft der Ölbohrtürme rund um die ukrainischen Judenstädte Lemberg, Stanislaw und Drohobycz zu einem Bild der „Zukunft“. Fiakerausflüge in Lemberg sind für ihn ohne Reiz. Solche historischen Wagenpartien entsprächen nicht mehr dem Rhythmus und Tempo von heute. Von seiner Amerikareise kam er zurück mit der gestärkten Zuversicht in die Durchsetzungsfähigkeit praktisch-technischer Vernunft (vgl. 7.5. u. 8.).

Natürlich war Salten ein Journalist in der liberalen Presse sein Leben lang. Dies war eine seiner Tätigkeitsbereiche. Als solcher funktionell schon differenziert genug wird er ergänzt noch durch andere: u.a. als Schriftsteller, als Zionist. Das Rollenrepertoire, das in all diesen Teilsystemen zu erfüllen ist, ist offensichtlich variabel und heterogen. Klare und unwandelbare ideologische Selbstfestlegungen sind dem natürlich im Wege. Die fixierte Selbstreferentialität (vgl. I) war beweglich genug für die operativen Überlegungen, wie Wirkung zu erzielen sei. Sein Lebensziel war es, zu wirken, was als Journalist anders nicht als in der liberalen Großpresse Wiens möglich. Einen grundsätzlichen und dauerhaften Konflikt mit deren ideologischen Leitlinien (und den sozialen Bestimmungen dessen, was Kulturwert besaß) hat er nicht riskiert. Was der Liberalismus als politische und gesellschaftliche

Kraft in Österreich überhaupt bedeutete, ist mehrfach dargestellt worden (vgl. v.a. 2.2.1.). In seiner Rückzugsform auf eine journalistische, eher ästhetische und unpolitische Existenz gleichsam – Gary Cohen spricht von der „Austrian liberal republic of arts and letters“ – war liberale Gesinnung offen auch für gedanklich unkonventionelle, auch für antiliberale Äußerungen. Gerade in diesem „akademischen“ Charakter blieb der Liberalismus in Österreich für Juden aber eine in europäischer Tradition versicherte letzte weltanschauliche Bastion gegenüber dem expandierenden Antisemitismus. Dies gilt auch für Salten insbesondere in den Zeiten der ersten Republik (vgl. 7.5. u. 8.). Und seine biographischen Erfahrungen: Sie setzten ihn zu dem liberalen Wertekonsens wie beschrieben (vgl. I) in ein zwiespältiges Verhältnis; das Leitungsestablishment der liberalen Presse ließ ihn fast lebenslang das mangelnde Vertrauen in seine persönliche Distinktion (v.a. seine finanzielle Solidität) spüren. Unauslöschbar bleibt in Salten deshalb ein Sediment von Erfahrung, das reizbar und dekomponiert gleichsam von Zeit zu Zeit gegen den rationalen Zwang zum Pakt mit den etablierten Eliten ausschlägt. Saltens leib-seelische Identität ist nicht „gebildet“, nicht integral genug, um sich hier stets in der Balance zu halten. Auf einer zweiten „biographischen Ebene“ (P. Sloterdijk) nämlich, auf der Ebene kompensierender geistiger Reaktionsbildungen, in denen die Quasi-Naturkategorie des „Wirkens“ und der Effizienz eine entscheidende Rolle spielt und die Konfliktenenergie sich abschwächt, bleiben liberale Orientierungen vor allem auch in kompensativen Fragen des Lebensstils und des gesellschaftlichen Habitus für Salten attraktiv und unverzichtbar. Er will bürgerliche Ziele erreichen, mit vielerlei Mitteln, es mussten nicht immer bürgerliche sein. Die Orientierung an bürgerlichen Biographiemustern in ihrer institutionalisierten Verbindlichkeit wird von Salten in dem feuilletonistischen Diskursraum, in dem er sich äußert, scheinbar mühelos integriert mit den ihnen widersprechenden illiberal lebensphilosophischen Überzeugungen. Die Inkonsistenz dieser Reflexion tendiert zur Beliebigkeit. Salten sagt und behauptet dieses, er könnte, so auch Schnitzler in seinem Tagebuch, jederzeit ebenso das Gegenteil sagen. Reflexion scheint bei Salten wie auf einen inneren Reflex zu reagieren: persönliche Erfahrung trennt ihn von den Werten der liberalbürgerlichen Gesellschaft, ihre „Verarbeitung“ aber führt zu ihnen zurück. In dieser Form wirkt der Außenseiter der Gesellschaft wie ihr Prototyp.

Ohne dass sich die markanten Orientierungen in Saltens Weltanschauung entscheidend verschieben, erfahren die Gewichtungen innerhalb von deren stets vorhandener ideologischer Variabilität und Rezeptivität (vgl. auch 7.3.3.) in den 20er und 30er Jahren eine doch merkbare Nuancierung. Unbeeinträchtigt indes bleibt, was an dieser Lebensphilosophie dem Einzelnen eine illusionslose Kraft vermittelt. Saltens optimistische Lebensorientierung und vitaler Pragmatismus, die „Individualisierung“ seiner Biographie ließ ihn über die Zeitwende weit besser hinweg kommen als seine Freunde. Sie wirkten, so ließe sich ironisch sagen, nach 1918 wie ein Startvorteil gegenüber den von soviel antiquarische Bildung, von soviel „privilegiengeschützter Innerlichkeit“ (Th. Mann) begünstigten (und beschwerten) Freunden.

Von den Urgewalten des Lebens, einschließlich denen jenes großen Individuums, die alles Bedenken relativierten, von der „papiernen Herrlichkeit“ des Liberalismus und den „Flammen einer [neuen] Idee“ (vgl. 5.7.3.) ließ sich bis 1918 einigermaßen folgenlos sprechen. Der subjektivistische Gestus dieser revoltierenden Rhetorik gehörte in den weiteren Rahmen eines allgemeinen ästhetischen und kulturkritischen Diskurses, eingefügt derart auch in eine gesellschaftliche Ordnung, die von der Monarchie, wie sehr sie auch dem Untergang entgegen zu gehen schien, bestimmt war. Es war die Herzl- und Lueger - Zeit, die Salten in den 20er Jahren

„vollkommen veraltet“ erschien. Zu den Veränderungen des materiellen und kulturellen Standorts von Juden in der Gesellschaft ist in den Abschnitten 7.1. und 7.2. einiges gesagt worden.

Nach 1918, in den Jahrzehnten der ersten Demokratieversuche in Deutschland und Österreich, aber wurde der Mythos des Lebens politisiert. War er vorher eher metaphorische Formel der Weltinterpretation, ein Konstrukt antiakademischen Philosophierens, eine Legitimationsvokabel für ästhetische Forderungen, so wird mit dem Mythos des Lebens in den turbulenten Jahren nach 1918 mit steigender Heftigkeit appelliert, agitiert, implizit zu gesellschaftlicher Veränderung aufgerufen. Die Forderungen, die der Mythos des Lebens jetzt zu stellen begann, waren national, völkisch und zunehmend auch antisemitisch instrumentiert. Damit geraten sie als die eines jüdischen Schriftstellers und Journalisten in einen Zwiespalt. Salten gehörte einer Ästhetenschule an, die jetzt „von rechts“ als dekadent und landfremd jüdisch denunziert wurde; „von links“, von den jungen österreichischen Expressionisten etwa als unpolitisch und dekorativistisch (vgl. 7.3.3.). Salten hat in einer Weise auf dieses Dilemma reagiert, die eine selbstkritische Reflexion seines lebensphilosophischen Begriffs von Moderne in einer gedanklichen schlüssigen Weise kaum erkennen lässt. Es kennzeichnet eine kaum begreifliche gesellschaftliche und politische Schwerhörigkeit, wenn er noch in seiner Rezension von Arnold Zweigs „Ritualmord“ von dem lebensfeindlichen Intellekt der Juden als Ausdruck ihrer Verhaltensproblematik spricht. Dennoch gewinnen liberale und weltgesellschaftliche Ideale – um 1900 hatte der zionistische Kritiker sie noch als „vage Ideen vom Weltbürgertum“ (vgl. 5.7.3.). verspottet – in den zugespitzten 20er Jahren bei Salten wieder an Bedeutung, auch die „konservative“ Unterstützung der verfassten jüdischen Institutionen, die jetzt freilich keine Honoratiorenzirkel mehr waren (vgl. III). Es ist sicher keine böswillige Unterstellung, dass in diesen konservativeren Tendenzen Saltens auch das beträchtlich gewachsene gesellschaftliche Prestige bewusstseinsbildend wirkte (vgl. I). Von Klärungen und deutlichen Korrekturen allerdings kann keine Rede sein. Es mischt sich ein Beharren in einem pathetischen Determinismus des Lebens mit aufklärerischen Visionen von einer Weltgesellschaft, beides mit Zitaten und Verweisen auf darwinistische Naturerkenntnis und technisch-wissenschaftlichen Fortschritt um neue Begründung bemüht. Auch sozialistisches Revolutionspathos integriert Salten in seine Überzeugungen vom wertfreien, gleichsam geschichtslosen Fortgang des Lebens; so polemisch und forciert, dass die Redaktionsleitung sich zu einem bedenklichen Nachwort zu Saltens Diatribe veranlasst sah. Es mischt sich – mit unversiegender Lust an journalistisch-rhetorischem Effekt natürlich stets wieder – die Diffamierung Europas als „Kulturbaracke“ und die Beschwörung von deren geistigen Traditionen, in denen Salten ein „Heimatrecht“ beansprucht. Es mischen sich entlastende Rückzüge in literarische Utopiepotentiale mit einem bisweilen auch sehr nüchtern kalkulierenden Pragmatismus, der gleichwohl nach wie vor wenig politisches Interesse und Wahrnehmungsvermögen erkennen lässt.

Zu einer Revision seiner lebensphilosophischen Grundpositionen sah sich Salten also nicht veranlasst. Sie hatten für ihn offenbar eine eigenartige Verbindlichkeit in lebensgeschichtlichen Motivationen und sie wurden vertieft und theoretisch gerechtfertigt durch die Zugehörigkeit zu der Jungwiener Ästhetenschule und ihrer Kunsthypertrophie (vgl. 2.2.2.). Sie führen zusammen, in dieser biographisch-literaturgeschichtlich fatalen Konstellation gleichsam, zu einer Ignoranz, die Salten die realpolitische Situation bis zuletzt missdeuten und verkennen ließ (vgl. Kap.8). Lebensphilosophie wird in den 20er Jahren zunehmend zu einer faschistisch politisierten Rhetorik, die den Juden als Verkörperung eines lebensfeindlichen Prinzips erklärte. Für einen Juden wie Salten, der, siehe oben, die Intellektualisierung der Juden

so heftig beklagt hatte, wird Lebensphilosophie damit vollends zu einer Weltanschauung des Rätselhaften und Unbegreiflichen. Gedanklich führt dies in komplette Ratlosigkeit, Verwirrung und einem „Sichverschließen“ gegenüber dem Leben der Gegenwart, von der – der „lachenden, rücksichtslosen, absoluten Gegenwart“ – er früher im Feuilleton und in literarischer Prosa zahllose begeisterte Bilder entwarf. „Lebensphilosophie“ schrumpft jetzt zu dem bzw. enthüllt sich als das, was sie für Salten wohl stets positiv vor allem war: eine Form notdürftiger geistiger Orientierung und Lebenshilfe. Jetzt eine Art privater Existenzphilosophie, die gegen das unaushaltbare Leben immunisiert. In der Steuerung seiner persönlichen Lebensverhältnisse nämlich erhält ihm diese Lebensphilosophie eine mentale und vitale Stärke, die es ihm erlaubt, sich auch unter widrigsten Lebensbedingungen und mit wie fragwürdigen Kompromissen auch manchmal zu behaupten. „Wohin soll ich mich wenden?“ . . ., unter dieser Überschrift heißt es 1933: „Es ist freilich eine Lust zu leben. Trotz allem. Doch Dinge ereignen sich, die einem das Atmen schwer machen.“

III.

Saltens Judentum. Auch hier ließe sich sagen: er war ein Autodidakt. In den vorangehenden Schlussbemerkungen ist gesagt worden, wie Salten lernte, was er sich merkte, was er für wesentlich hielt und was er verdrängte. Die Feststellung seines autodidaktischen Judentums gibt damit schon einen Hinweis auf die Charakteristik seines Bekenntnisses als Jude. Auch diese (Teil-)Identität als Jude ist bei Salten beeinflusst durch den dynamischen Kontext eines Karriereverlaufs, der lebensgeschichtliche Hypotheken abtragen sollte. Es geht hier in der Tat um eine Teilidentität in einem lebensgeschichtlichen Gesamtzusammenhang und in einem vielfältigen gesellschaftlichen Funktionskontext. Salten agierte, anders als seine literarischen Freunde, in verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen (vgl. II), deren Rollenkonfigurationen durchaus differierten.

Die Bemerkungen zuvor haben ferner mit Hinweis auf die kapitelweise formulierten Ergebnisse dieser Arbeit deutlich gemacht, in welcher Inkonsistenz und Diskontinuität sowohl die biographischen und zeitgeschichtlichen Bedingungen (I) als auch die intellektuellen Schemata (II) Saltens Leben prägen. Saltens Lebens Epoche von 1869 bis 1945, daran ist immerhin bei der Betrachtung und Deutung dieser Unklarheiten und Brüche zu erinnern, wird begleitet von einem Geschichtsverlauf von singulärer Wechselhaftigkeit, von idealen Anläufen und zäsurierenden Katastrophen. Er umfasst mit Bezug auf Fragen des Judentums in dessen Diaspora-Geschichte einen einzigartigen historischen Zeitraum von emanzipatorischem Triumph und physischer Vernichtung. In all diesen wechselhaften Zeitumständen war, die modulierenden biographischen Bedingungen unberechnet, viel und schnell zu lernen.

Was man über Saltens Kinder- und Jugendzeit weiß, stammt, sofern es um Ereignisse geht, die ihn als Jude betrafen, aus seiner eigenen Feder. Mag manches an diesen Aufzeichnungen aus späterer Zeit auch dem persönlichen Interesse an der Herstellung einer „jüdischen Biographie“, vielleicht einer zionistischen Biographie sich verdanken, so steht außer Zweifel doch, dass er der erste und einzige aus der Literaten- und Kritikerszene war, der sich, als Mitzwanziger, den Ideen Theodor Herzls, die sich im Rückblick als ein wohl begründetes historisches Projekt erwiesen, 865

anschluss; gewiss mit Vorsicht und mit Konditionen, aber doch auch mit gezeichneten Erklärungen (vgl. 5.7.1. ff). Dies geschah zur gleichen Zeit, als Karl Kraus mit seiner Satire „Eine Krone für Zion“ Herzls Konzept im gesamten intellektuellen Wien einen Heiterkeitserfolg verschaffte; namentlich Salten wurde darin der Lächerlichkeit preisgegeben. Die Tatsache von Saltens frühem Votum allein gibt Anlass, die reinterpretierte jüdische Fassung seiner Lebensgeschichte nicht gänzlich für eine nachträgliche Korrektur oder Fälschung zu halten. „Jüdische Erfahrungen“, so allgemein gesagt, „Störerfahrungen“ (Sloterdijk) müssen dieses Engagement motiviert haben. Von diesen antisemitischen Störerfahrungen waren seine literarischen Zeitgenossen in Wien sicher ebenso betroffen, wenngleich in ihren soviel stabileren Milieus weniger persönlich als als kritische Zeitzeugen. Salten war offenbar weniger „gebildet“, er war offenbar viel weniger in dieser bildungsbürgerlichen Tradition der Verdrängung, des „inneren Exils“ (Edward Timms) verwurzelt, um in der Lage zu sein, Störerfahrungen dieser Art subjektiv zu marginalisieren, wie das nicht nur die gesamte liberale Presse lange Zeit tat, sondern auch ihr schärfster Kritiker Karl Kraus. Die Erfahrung von Judenfeindschaft führt bei Salten weder zu einer latenten Identifikation mit einem kulturellen Antisemitismus wie bei Hofmannsthal (vgl. 3.3.) noch zu einer rein analytisch skeptischen Haltung wie bei Schnitzler (vgl. 3.1.), weder zu einer produktiven Erfahrung des Fremdseins wie bei Freud noch zu einem forcierten ahistorischen Assimilationismus wie bei Kraus, auf den sich letztlich auch eine große Zahl von Antisemiten berufen konnten (vgl. insgesamt 2.2.1.).

Die Eindeutigkeit und Entschiedenheit dieses frühen Votums für die jüdische Nationalbewegung wird allerdings im weiteren Verlauf von Saltens Karriere als Literat und Journalist durchbrochen von manch anderen Loyalitäten und Rücksichtsnahmen. Sie sorgen, kennzeichnend für Saltens weltanschaulichen und sozialen Habitus, dafür, dass Salten aufgrund seiner zionistischen Sympathien keineswegs zu einem gesellschaftlichen oder intellektuellen Außenseiter in der kulturellen Szene Wiens um 1900 wird. In der Epoche vor dem I. Weltkrieg ist es bei Salten insbesondere ein ästhetischer Radikalismus, der, in den wenigen Fällen, wo das der Fall war, jüdischen Anliegen in literarischen Werken keine eigenen Zugeständnisse macht (vgl. v.a. die Abschnitte des 5.Kapitels).

Zu einer Art „intra - personalem Dialog“ (Walter R. Heinz) gehört es, dass Salten die ästhetischen Verdikte, die hier zu fällen waren, stets verbindet mit der Beschwörung der Notwendigkeit, dass das Thema jüdischer Geschichte und Existenz ein dringendes Desiderat literarischer Gestaltung sei – leider noch immer unbewältigt. In einer raffinierten Weise balanciert Salten derart die Widersprüche: dem degout des nichtjüdischen und des jüdisch assimilierten Lesepublikums ist damit für die flüchtige Zeitungslektüre ebenso Rechnung getragen wie dem Ernst des jüdischen Anliegens. Aber auch noch hier, wenn es um Kunst geht, bleibt Salten Kunstkritiker. Bahrs pathetische Parole vom „großen Mann“, der die österreichische und die Literatur Europas überhaupt in die „Moderne“ führen sollte, malt Salten auch der zionistischen Ästhetik in ihren Horizont. Das „jüdische Drama“, so schreibt er in Herzls „Welt“, muss seinem Inhalt nach selbstverständlich eine antiassimilationistische Position beziehen, in seinen künstlerischen Verfahrensweisen aber unabdingbar modern und universell sein; eine „Assimilierungskunst“, so Salten (vgl. 5.7.5.).

Natürlich erweist Salten in der ersten Entwicklungsphase seiner Karriere auch dem Liberalismus, und das heißt in Fragen des Judentums der assimilationistischen Gesinnung seine Reverenz. Dazu gehört vor allem, dass er die jüdischen Aspekte in den Werken seiner Freunde, insbesondere in denen Schnitzlers und Beer-Hofmanns, herunterspielt, um sie, und als Angehöriger der Jungwiener Clique mithin auch sich, anerkennungsfähig zu machen bei einem Publikum, das derart heikle Themen nicht schätzte (vgl. 3 und 7.4.). Die Rochaden machen, neben aller journalistischen Kalkulation und entgegen allen zionistischen Bekenntnissen Saltens, einen Widerspruch offenkundig. Der Kennzeichnung einer Diversifikation der Moderne, zu deren Projekten nach Auffassung Saltens auch der Zionismus gehört (vgl. II), widerspricht eine Vermeidungsstrategie. Sie marginalisiert das jüdische Thema in den Werken der Wiener Kunstmoderne (oder, wie vorher, „entrückt“ es durch höchsten Kunstanpruch), weil es offensichtlich auf einer „vormodernen“ Differenz beruht. Deutlicher und hier oft mit heftigem antiliberalem und antiassimilativen Affekt wird Salten dagegen als Journalist wie als Redner und Agitator im Milieu bekennenden Judentums, meist in zionistischen Foren und Publikationen (vgl. v.a. 5.5. und 5.7.).

Die Situation nach 1918 setzt neue Bedingungen (vgl. 7.2.): der Liberalismus wird auch in der Judenpolitik gänzlich zu einem Anachronismus, der Antisemitismus erstarkt programmatisch und politisch, der Zionismus findet rasch Unterstützung, außenpolitisch und auch innerhalb des österreichischen Judentums. Und: Saltens Karriereweg, seine gesellschaftliche Reputation und sein Selbstbewusstsein führen zu einem Höhepunkt in den neuen Verhältnissen, in denen er sich relativ schnell zurechtfindet. Salten exponiert sich öffentlich und politisch, deutlicher zwar als vor 1914, aber auch integrationsbemüht für die Sache des Zionismus und darüber hinaus für die Anliegen der bedrängten jüdischen Gemeinde in Wien. Das Reisebuch als ein Bekenntnis zum neuen Staat der Juden in Palästina ist ein singuläres literarisches Ereignis zu diesem Thema im ganzen deutschen Sprachraum, er übernimmt den Vorsitz eines Verbandes jüdischer Intellektueller, er tritt den „Hackenkreuzlern“ öffentlich entgegen, er wirbt in der „Neuen Freien Presse“ für die überlastete Kultusgemeinde in der Vielzahl ihrer Aufgaben in einer größer und vielgestaltiger werdenden Gemeinde. Nicht auf alle wirkt sein Bekenntnis gleichermaßen überzeugend; noch 1931 bemerkt Kraus, dass Saltens Hasen („Fünfzehn Hasen“) „jüdeln“.

Die Kultusgemeinde aber ist stolz auf ein so mutiges Bekenntnis und Salten, der Animosität von Kraus freilich eine Vorlage bietend, ist für diese Zuneigung und Bestätigung sehr empfänglich. Wohl behilft er sich bei einigen zionistischen Redeanlässen mit altbewährten, inzwischen recht flauen Floskeln, er beschwört Erez Israel, mäßigt aber, ganz anders als andere Palästinareisende (vgl. 7.3.1.), zugleich den romantisch intellektuellen Enthusiasmus der Chaluzim. Die etwas künstlich organisierte Debatte mit dem Chaluz in diesem Reisebuch erscheint wie ein Selbstgespräch Saltens, eine Form der Selbstverständigung, die freilich, auch zwischen diesen beiden „Gesprächspartnern“, ergebnislos endet.

Unumstößlich gilt für Salten: wir Europäer bleiben hier. Und auch die Gestalt und die Überlieferung des Ostjudentums bleiben ihm, anders als in den spirituellen Rezeptionsformen vieler Schriftsteller nach 1918 (vgl. 7.1.), fremd. Für die Fundierung dieses Europäertums proklamiert der altzionistische Notable eine jüdisch-christliche Kultussymbiose und, sei's drum, den Sozialismus. Gegen liberale Gesellschaftstheorie in Europa als „kosmopolitischer Duselei“ zionistisch zu polemisieren scheint Salten jetzt

aber nicht mehr ratsam. Noch der „neue Mensch“, der dort in Altneuland ans Werk geht, ist eine Figur kritischer Kulturdiskussion in Mitteleuropa. Dieses Europäertum – das der Feuilletonist auch eine „Kulturbaracke“ nennen durfte – ist für Salten in einer autonomen kulturellen Tradition manifestiert und gesichert und d a r u m er selbst auch in ihm. Sowenig wie ihn ein Projudaismus zu irgendeiner ästhetischen Konzession veranlassen konnte, sowenig konnte er sich vorstellen, dass germanophile Politik Kunst und Kultur übermannen könnte. Das Dilemma, in das er in Ragusa 1933 gerät, zeichnet sich ab. Ragusa wird am Ende seines Lebens zu einer tragischen Infragestellung gerade auch von Saltens Identifikation als Jude. Dennoch bleibt es eine Aufgabe genauer zu verstehen, warum gerade ein für die Anliegen des Judentums und des Zionismus so engagierter Literat in ein Dilemma geraten konnte, das den Verdacht gar der Nazi-Kollaboration nahe legt. Wenn man die Eigenart dieses Engagements versteht, dessen stets kontroverse Beurteilung von Zeitgenossen in den einzelnen Stimmen auch in neueren historischen Studien ungeprüft wieder Eingang findet, trifft man, so scheint es, auch einen wesentlichen Faktor von Saltens Verstrickungen in Ragusa. Auf Saltens Judentum, so formelhaft gesagt, nimmt, das haben die Untersuchungen ergeben, eine spezifisch biographische Konstellation (vgl. I) und die Bildung einer fungiblen Weltanschauung (vgl. II) Einfluss. In dieser Verfassung agierte Salten stets präsent und öffentlichkeitswirksam im Zusammenhang eines historischen Prozesses, in dem Fragen nach jüdischer Identität teilweise kollektiv tabuiert, teilweise politisch und existentiell zugespitzt wurden.

Salten werden von seiner Erziehung keine Erklärungsmuster für die Welt mitgeliefert, vielmehr nur unzusammenhängende, disparate Erfahrungen und Motive, vor allem von Entbehrung und kränkenden Niederlagen gekennzeichnete. Dies gilt insbesondere auch für seine Eigenschaft ein Jude zu sein in einer für Juden zunehmend kompliziert werdenden Welt. Die Phase früher Bewusstseinsbildung steht unter dem existentiellen Zwang, sich individuell zu orientieren, sich zu emanzipieren. Dieses bedrängende Orientierungs- und Emanzipationsmotiv äußert sich vor allem in Saltens Lebensvorsatz zu „wirken“. Die kalkulierende Pragmatik in der Verwirklichung dieses Vorsatzes schafft sich ein weltanschauliches Fundament (vgl. II). Sie wird bei Salten freilich untergründig kontrapunktiert von einer unberechenbaren, lebenslang scheinbar nicht zu beschwichtigenden Bereitschaft zur Rebellion. Sie nährt sich aus nicht heilender Erfahrung von demütigender Zurücksetzung. In Saltens Zionismus findet diese Bereitschaft zur Rebellion einen Ausdruck. Er ist ein Versuch, einen Teil der Würde und des Selbstbewusstseins sich wieder zurückzuerobern, der in der affirmierenden Bemühung um „Wirkung“ hintan gestellt werden musste. „Zionismus bedeutet Genesung“ hatte der Zionist Max Brod über den Zionismus proklamiert.

Herzls und Bubers nationaljüdische Visionen fingen solche Affekte leicht ein. Anfällig blieben diese renitenten Launen aber auch für deren radikalste Antipoden, wenn sie nur jene Attraktion des wirksam Unbotmäßigen besaßen. So Chamberlains unakademisch gelehrter Antisemitismus, mit dem, ein „sehender Antisemitismus“, Salten in der „Welt“ eine Auseinandersetzung führt, die den faszinierenden Gegner gar zu gern als Verbündeten gewinnen möchte. Die Rede von einem „sehenden Antisemitismus“ transponiert den Konflikt auf eine Ebene intellektueller Wahrnehmung und Deutung (vgl. 5.7.4.2). In ihr wird der Konflikt zu einem „Problem“. In den lebensphilosophischen Grundannahmen, die beide Diskussionsteilnehmer teilen (vgl. II), wird die ideologische Judendiskriminierung gleichsam „vergeistigt“, zu einem Interpretament einer geschichtslogischen Entwicklung, in der Salten den Zionismus auf der richtigen Seite stehen sieht; im Gegensatz zu der Lauheit des Assimilationismus, den zu Recht Chamberlains Urteil trifft. Der Antisemitismus, dessen religiöse, sozialökonomische und rassistische „Begründung“ er kaum eingehender erörtert, verliert

in Saltens pragmatischer Lebensphilosophie seine unmittelbare, indiskutable Verächtlichkeit. Er kommt ihm sozusagen nicht unerwartet; er ist nur ein Spezialfall einer allgemeinen Daseinsbedingung. Er fungiert in dieser Weltanschauung eher als Chiffre einer Konstante des Lebens, die, vor allem auch in Saltens Tiergeschichten, immer wieder charakterisiert wird durch den Imperativ steter Aufmerksamkeit und stets parater Kampfbereitschaft. Der Hass, zumindest die Bereitschaft den anderen zu verdrängen, ist naturgegeben. Die „natürlichen Instinkte“ (Salten) der Menschen müssen sich dagegen wehren.

Die öffentliche Parteinahme für das zionistische Programm stellte immerhin eine rationale Verarbeitung jener revoltierenden Affekte Saltens dar. Es bot, so Michael Berkowitz (1993), „an accessible symbolic language and set of prominent images“ für deren ideologische Fundierung (vgl. 2.2.3.). Diese symbolische Sprache enthielt vor allem eine Reihe von metaphorischen Ausdrucksformen der Tat. Sie enthielt, gerade in den frühen Propagandatekten wie sie in der „Welt“ erschienen, eine manichäische imagerie: stolze Männlichkeit, ungehorsame Tapferkeit und Kühnheit stehen gegen die Schläffheit und das wendige Duckmäsertum des Assimilanten, des Domestiken, des Verräters (vgl. Alain Finkielkraut 1982). Der Zionismus begründet sich allein durch die Tat; „an Stelle der Phrase die lebendige Tat setzen“, den „Selbsterhaltungstrieb“, heißt es in einer der ersten zionistischen Stellungnahmen Saltens für Herzl. Die jüdischen Instinkte der Wehrhaftigkeit seien in der Kultur Europas und in der Assimilation der Juden an sie verkümmert, so heißt es in der „Wochen“ - Kolumne für Herzls „Welt“ (vgl. 5.7.2.).

Damit ist ein hypothetischer Hinweis darauf formuliert, dass die Identifikation mit der Renaissance jüdischen Geistes Impulse aufzog und synthetisierte, die wesentlich, aber doch auch nicht gänzlich aus jüdischer Erfahrung sich herleiteten (G.B. Cohen 1990). Das „Jüdische“, der Name des Juden und der reale Hass auf die Juden nährte, so scheint es, auch die Dynamik der Selbstinterpretation eines Verstoßenen. Dieses Reaktionsmuster bedurfte natürlich für einen Intellektuellen auch einer programmatischen Fundierung. Herzls postliberaler, vernunftskzeptischer Entwurf, der archaische Ehrbegriffe hochhielt, kam dem entgegen. Die Parteinahme dafür artikuliert sich bei Salten durchaus leidenschaftlicher und überzeugender als das Votum für den Liberalismus, weil sie aus tieferen Schichten der Persönlichkeit stammt (vgl. I. u. II.).

Der Zionismus ist für Salten auch der wehrhafte Versuch einer korrektiven und entlastenden Entpflichtung von Devotionsleistungen an eine Kultur und Gesellschaft, die ihn einmal ausgegrenzt hatte. Für diesen Zweck bedurfte es natürlich auch eines gewissen Maßes retrospektiver Strukturierung der Lebenserfahrung des Individuums. In welchem Maße diese Kanalisierung geschah, etwa bei Salten, oder nicht geschah bei seinen Freunden, hängt wesentlich offenbar ab von sozialen Erfahrungen des Herkunftsmilieus. Hier sind, das scheint der Fall Saltens zu belegen, die Dimensionen der Lebenserfahrung von jüdischen Intellektuellen in Wien um 1900 variabler und dynamischer als die mit Berufs- und Schulstatistiken operierende Argumentation Bellers (vgl. 2.2.1.) erscheinen lässt. Dessen Überzeugung, dass die Erfahrung, die die Innovationsimpulse für die Wiener Kunstmoderne um 1900 auslöste, eine vor allem jüdisch geprägte Erfahrung war („a predominantly jewish one“) erscheint von daher doch als eine etwas forcierte, differenzierungsbedürftige These. Salten war gleichsam doppelt entfremdet: zum einen, der These von Schorske (1986) folgend, von den politischen Überzeugungen eines begütert liberalen Elternhauses, zum anderen, der These von Beller (1993 u. 1996) folgend, von den Werten einer bürgerlich jüdischen Gesellschaft, aus deren streng normiertem Lebenslaufprogramm er hinausgeworfen war bzw. in dem er versagte. Was daraus in seiner psychologischen und weltanschaulichen Dynamik

entstand, war bei Salten dann auch keineswegs jene „doppelte Loyalität“, die als Malheur der Existenz eines deutsch-jüdischen Intellektuellen so oft beschrieben worden ist. Es war auch nicht ein „linkes“ oder „rechtes“ Intellektuellentum, das der These von Walter Grab (1989) zufolge sich tendenziell eher zum Judentum bekannte oder hierarchisch und kulturpessimistisch die alten Eliten verehrte. Es entstand bei Salten auch durchaus nicht jener „jüdische Selbsthass“, dessen oft adaptierte und variierte These Theodor Lessing zuerst entwickelte. Sondern es waren in der zu seiner auseinander geworfenen Lebenserfahrung passenden pragmatischen Lebensphilosophie bei Salten, pointiert gesagt, nur intermittierende, situative Positionen und Voten auch in seinen Äußerungen zum Judentum, die „weniger entfremdete“ Freunde und Zeitgenossen so oft als irritierend und heikel an ihm empfanden (vgl. II).

Von kalkulierender Pragmatik aber ist auch dieser persönliche Zionismus Saltens nicht frei. Zuweilen allerdings, und gerade auch darin ist ein Motiv seiner leibhaften Verursachung zu suchen, äußert er sich unbeherrschbar eruptiv und in gleichsam physischer Expression. Der Zionismus hat bei Salten, soviel anders als bei den Schriftstellerkollegen, die unter 7.1. vorgestellt wurden, einen praktischen reflexionslosen Sinn. Ihm scheint eine innere Dynamik zugrunde zu liegen, ein Austausch interner Zustände, der keine verlässliche Orientierung zuließ. Diese Reaktionsbildungen waren von Salten selber wohl nicht restlos durchschaubar, kalkulierbar und darum auch nicht selbstthematisierbar, und sie setzten ihn und vor allem auch seinen Zionismus Zeitgenossen und Freunden gegenüber, immer wieder betont, in ein schiefes Licht. Sie bereiten auch der historischen Interpretation Schwierigkeiten. Diese innere Dynamik ist von Stimulationen, von erratischen Impulsen beeinflussbar, die momentan die rationelle Pragmatik überrennen. Es sind allerdings oft spontane Reizbarkeiten und Bekenntnisse, die durch kurz darauf folgende Erklärungen wieder irritierend in Frage gestellt werden und die prekäre „Balance“ und das kalkulierende Risikobewusstsein wieder aktivieren. Nicht selten auch, beispielhaft in Saltens Besprechung von Zweigs „Ritualmord in Ungarn“ (vgl. 7.4.), durchdringen diese Reflexe polemisch rankünenhaft den literaturkritischen Diskurs.

Erkennbar wird, gerade an Saltens Stellungnahmen zu jüdischen Fragen, wie hier ein „implizites Selbst“ und ein „fungierendes Ich“ (A. Hahn 1987) in einem jeweils unkalkulierbaren Widerstreit liegen (vgl. die Bemerkungen unter I u. II). Zugespitzt gesagt ist Saltens Handeln, in anderer Weise auch sein Willen zu wirken, von einem inneren Bedürfnis nach Revanche diktiert. Das macht seine Stellungnahmen ressentimentanfällig, verleitet sein Handeln zuweilen zu einer unbegreiflichen Illoyalität, zuweilen zu bravouröser Loyalität. Keineswegs waren seine Stellungnahmen, und das ist vor allem hinsichtlich seines Judentums im Verhältnis zu seinen verschwiegenen Zeitgenossen hervorzuheben, deshalb in ihrer realen Einsichtsfähigkeit generell verdunkelt. Ragusa aber war die Nagelprobe auf eine so heikle lebenspragmatische Gesinnung. Die Ereignisse dort focussieren die beiden inneren Tendenzen Saltens, zu wirken und zu rebellieren, in einer historisch dramatischen Entscheidungssituation gerade auch das Schicksal von Juden betreffend. Kaum hat wohl der zelebritäre Stolz des PEN-Präsidenten diese für ihn bedrohliche Entwicklung erfasst; wohl auch nicht, dass er längst einer Versammlung vorsah, die kaum das reale literarische Leben in Österreich widerspiegelte. Dass sein Kulturbewusstsein mit soviel gesellschaftlichem Avancement versetzt war, dass gerade ihn, den verwahrlosten Proletarierjungen aus Hernals, kulturelle Tätigkeit so weit „nach oben“ brachte, hat ihm wohl auch zu dem Illusionismus verholfen, er könne die rabiatischen deutschen Judenhasser

zur Raison bringen. Seine Haltung in Ragusa war alles andere als bravourös. Sie gibt offenbar jenem rehabilitativen Moment seiner Persönlichkeit nach. Sie war den Fragen, um die es hier ging, offenbar nicht gewachsen. Die Folge, wie nicht selten in Saltens Leben: Missverständnisse, nachgeholte Erklärungen, Beteuerungen, Pathos, Verbitterung; eine kritische Selbstreflexion kaum.

„F[elix] S[alten] ist ein schiefer Mensch“, schreibt Hofmannsthal in seinen Aufzeichnungen aus dem Nachlass 1917-1918.

„Jede Situation, in die man mit ihm kommt, ist schief. Er verleugnet und propagiert, lehnt ab und schließt sich an, alles jedesmal umspringend. Le fin mot: sein Denken ist nicht gesund.“

Etwas von dieser „Schiefheit“, so ist offenbar geworden, lässt sich gewiss auch in den Stellungnahmen Felix Saltens zum Judentum wiederfinden. Karl Kraus machte sich über dieses Judentum Saltens lustig, Stefan Zweig nannte es in einer mehrdeutigen Formulierung „immer Privatsache“, Franz Werfel empfand es als Saltens „reinste Leidenschaftlichkeit“, die „für die Bibel, für ihr Volk“ kämpfte. Ludwig Ullmann, der schärfste Kritiker Saltens nach Ragusa, nannte, schwere Jahre danach, 1945, Saltens Publizistik für das Judentum „das unvergessliche Beispiel eines Bekenntnisses, das keinen Kompromiss kannte und keine ‚Assimilation‘.“ Jede Gesellschaftsformation hat fungierende Schemata von Identität, aus denen Zuschreibungen resultieren, die sich allerdings auch gegenüber vielgestaltiger Wirklichkeit abdichten. Ein Aspekt dieser vielgestaltigen Wirklichkeit waren die funktionellen Teilsysteme dieses Ganzen, in denen Salten handelte und die zueinander keineswegs in einem Verhältnis kongruenter oder komplementärer Rollenerwartungen standen. Ein Gegenmodell bildet auch hier wieder die literarische Persönlichkeit Richard Beer-Hofmanns (vgl. 3.2.).

Etwas von diesen Zuschreibungen und dieser Partikularität ist sicher auch in den genannten Urteilen über Salten nachzulesen. Freilich waren auch diese Zuschreibungen wirksam für den, dem sie gegolten haben noch zu Lebzeiten, insbesondere aber für die historische Forschung. Zu sehen im vielfach wiederholten Urteil der Krausianer über Salten. Schnitzler, der mit Salten in einer kritischen Auseinandersetzung stand seit sie sich kennen lernten („das Problem Salten“, „das Verhältnis zu Salten ist irreparabel“) – Schnitzler empfand dennoch eine humane Spontaneität und Intaktheit in dem Menschen, die alle „Schiefheit“, alle Unmöglichkeit seiner Äußerungen und seines Verhaltens nicht umbrachte. Am 2.2.1919 heißt es im Tagebuch des Freundes:

„Bei allen fast furchtbaren Mängeln, menschlich ist etwas unzerstörtes und unzerstörbares in ihm, und dadurch – trotz aller Unstimmigkeiten, Unverlässlichkeiten, Gereiztheiten – auch in unsrer Beziehung.“

Überblickt man die Epoche, in die Saltens Lebenszeit fällt, so waren Juden konfrontiert an ihrem Anfang mit dem Paradigma euphorischer Assimilation unter den Schutz einer restaurativen Monarchie, an ihrem Ende mit der parallelen Entwicklung zionistischer Dissimilation und dem Paradigma der Ächtung und Vernichtung. Wie ist hier eine eigene Biographie und eine diachrone Identität in ihr vorstellbar? „The problem

of finding a modern ‚Jewish self‘ around which to rally were quite as baffling as those of finding a modern ‚Habsburg self‘“, schreibt William McCagg in der Schlussbetrachtung seiner Geschichte der österreichischen Juden von 1670 bis 1918. Ohne das gemessen auch an den individuellen Voraussetzungen und Ansprüchen Problematische und das Versagen zu verdecken, hat historisch-biographische Forschung auch in diesem heiklen Bereich der Selbstdefinition von Juden noch Aufgaben weitgehender Eruierung komplexer sozialer und kultureller Erfahrungen und geistiger Reaktionsbildungen im ideologieträchtigen Wiener fin de siècle, ehe sie – aus der Nach-Holocaust-Perspektive – erklärt und urteilt.

Rudolf Borchardt, der mit Hofmannsthal einen bedeutenden Briefwechsel führte, in dem – was davon publiziert ist – jüdische Fragen nur einmal mit einem kurzen persönlichen Seitenhieb anklingen, nannte dieses Thema „ein so stummes wie unerschöpfliches Bildungsproblem“. Nicht vielen Betroffenen seit Heine, dem „Urvater“ dieser Problematik gleichsam, gelang es in „gesundem Denken“ damit fertig zu werden.

Anmerkungen:

¹ Vgl. Roland Barthes, *Am Nullpunkt der Literatur*. Übers. Von Helmut Scheffel. Frankfurt 1982, v.a. S.80 ff.

² Vgl. dazu Georg Simmels Aufsatz von 1911 über „Begriff und Tragödie der Kultur“, in: G. S., *Philosophische Kultur*. Mit einem Vorwort von J. Habermas. Berlin 1983, S.191. Dazu auch Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Frankfurt 1996, v.a. S.13ff.

³ Vgl. Klaus Lichtblau, *Die Selbstunterscheidungen der Moderne*, in: Johannes Weiß (Hg.), *Mehrdeutigkeiten der Moderne*, Kassel 1998, S.43-87.

⁴ Zu dem theoretischen und mentalen Milieu des Begriffs „Leben“ in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vgl. v.a. 6.4. (Anm. 29).

⁵ Vgl. Th. W. Adorno, *Versuch über Wagner*, Frankfurt 1994, S.13 f.

⁶ Zit. Paul Valery, *Cahiers I*, Paris 1973. Zit. Jean Starobinsky, *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, Konstanz, S.13.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

WAZ Wiener Allgemeine Zeitung

NFP Neue Freie Presse

MAL Modern Austrian Literature

CZA Central Zionist Archives AkChr = Allgemeine Kunst-Chronik

LuK = Literatur und Kritik (Zs.)

I. Felix Salten

I. 1. Ungedruckte Quellen

I. 1. 1. Archive

Österreichische Nationalbibliothek Wien, Judaica-Sammlung.

Österreichisches Staatsarchiv Wien (PEN-Club-Angelegenheiten).

Geburts- und Todesbücher der Israelitischen Kultusgemeinde Wien.

Lehmans Allgem. Wohnungsanzeiger für die Stadt Wien.

Film-Archiv Austria, Wien.

Nachlass Felix Salten, Zürich (Verwalterin Frau Lea Wyler).

Zentralbibliothek Zürich (Nachlass Siegfried Trebitsch).

Bibliographie Felix Salten von Gregor Ackermann, Aachen.

Bayerische Staatsbibliothek München (Handschriftenabt.).

Stadtbibliothek München (Handschriftenabt.)

Institut für Zeitgeschichte, München (über Ragusa).

Universitäts- und Stadtbibliothek Köln (Handschriftenabt.).

Archiv der Bibliographia Judaica, Frankfurt a.M.

Akademie der Künste Berlin (Ferd. Bruckner Archiv).

Deutsches Literaturarchiv Marbach (Nachlass Andrian).

Arthur-Schnitzler-Archiv Univ. Freiburg/Brsg.

Central Zionist Archives, Jerusalem.

Pamatnik Narodniho Pisemnictvi Prag, Hugo Salus-Nachlass.

Jüdische Kultusgemeinde Miskolc (Ungarn).

Fredonia State University New York. Reed Library (St. Zweig-Collection)

University of Texas (Austin) Harry Ransom Humanities Research Center.

Leo Baeck Institute New York (FS an Desider Stern).

I. 2. Schulberichte

Hauptkatalog des Gymnasiums Hernals (Wien XVIII).

Hauptkatalog des Wasa-Gymnasiums (Wien IX).

I. 2. 1. Zeitschriften

Wiener Allgemeine Zeitung (WAZ) 1894-1901.

Neue Freie Presse (NFP) 1930-1933.

Die Welt. Hg. v. Th. Herzl, 1897-1904.

Selbstwehr 1909-1914. Die Zeit 1902-1904.

Der Jude 1916-1918.

Allgemeine Kunst-Chronik 1888-1893.

Die Fackel. Hg. v. K. Kraus. 1899-1936 (Reg. Franz Ögg).

Vergleichende synchrone Recherche ferner in der Wiener Tagespresse und in Periodika aufgrund konkreter Daten (Uraufführungen, Bucherscheinungen, Ragusa etc.).

I. 2.2. Bücher

Wiener Theater (1848-1898), Wien 1900.

Der Gemeine, Wien 1901.

Gustav Klimt, Wien - Leipzig 1903.

Wiener Adel, Leipzig 1905.

Das östereichische Antlitz, Berlin 1909.

Wurstelprater, Wien 1911 (NA: Innsbruck 1905).

Gestalten und Erscheinungen, Berlin 1913.

Schauen und Spielen. 2 Bde. Wien u.a. 1921.

Geister der Zeit, Berlin u.a. 1924.

Neue Menschen auf alter Erde, Berlin u.a. 1925 (NA: Einl. v. Alex Carmel. Königstein 1986).

Simson, Berlin u.a. 1928.

Die wichtigsten Erzählungen. sind versammelt in drei Bänden der Ges. Werke in Einzelausgaben im Zsolnay-Verlag.

Der Schrei der Liebe, Berlin u.a. Berlin 1928.

Die Geliebte des Kaisers, Berlin u.a. 1930.

Mizzi, Berlin u.a. 1932.

Fünf Minuten Amerika, Berlin u. a. 1931.

Aus den Anfängen. Erinnerungsskizzen, in: Jb. dt. Bibliophiler 18/19 (1932/33).

I. 3. Sekundärliteratur

- Ackermann, G.: Lieber Salten ... herzlichst Kraus, in: Kraus-Hefte Juli 1989.
- Bato, L.: Bekenntnis zum Judentum. Der Schriftsteller Felix Salten, in: Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland vom 31.12.1965.
- Delbrück, H.: Zur Bedeutung von H. Manns Untertan' und F. Saltens Lueger - Essay für das Wechselverhältnis der deutschen und österreichischen Literatur, in: 1000 Jahre Österreich im Spiegel seiner Literatur, Berlin 1997.
- Dormer, L.M.: FS, in: Daviau, D. (Hg.): Major Figures of the Turn - of - the Century Austrian Literature, Riverside 1991.
- Ehneß, J.: Zur Anthropomorphisierung in Felix Saltens Tierromanen, in: Filologia Germanica 2, 1996.
- FS zum 60.Geburtstag, in: Jahrbuch des P. Zsolnay Verlags 1930, Berlin 1930.
- Kunz, I.: Felix Salten als Theaterkritiker zwischen 1902 und 1910. Univ. Zürich. Philos. Fak. 1. Juli 1983.
- Lehmann, W.: Felix Saltens Roman „Fünfzehn Hasen“, in: „die in dem Haus der Sprache wohnen.“ FS für Helmut Arntzen. Hg. v. E. Czucka. Münster 1991.
- Pouh, L.: Wiener Literatur und Psychoanalyse, Frankfurt 1997.
- Reinharder, Gabriele: Der österreichische Schriftsteller Felix Salten im Schweizer Exil. Dipl. Arb, Univ. Graz 1992.
- Riedmüller, K.: Felix Salten als Mensch, Dichter und Kritiker. Phil. Diss. Wien 1949.
- Rovagnati, G.: Spleen e Artificio. Poeti minori della Vienna di fine secolo. Neapel 1994.
- Schmidt, D. u. Öhlschlager, C.: "Weibsfäuna", in: Hofmannsthal-Jahrbuch 2 (1994).
- Weinzierl, U.: Typische Wiener Feuilletonisten? Am Beispiel Salten, Blei, Friedell, Polgar und Kuh, in: LuK 20, 1985.

II. „Historisches Umfeld“

Bei der großen Zahl der Anmerkungen, etwa 2.200, wird, um den Umfang des Verzeichnisses nicht zu sehr auszuweiten, darauf verzichtet, die verwendete Literatur vollständig wiederzugeben. Nicht aufgeführt wird u.a. das tagespublizistische Echo einzelner Ereignisse wie etwa das der Uraufführung von Saltens Shylock-Film (vgl. 5.6.) oder das des PEN-Club-Kongresses in Ragusa (vgl.8). Nicht oder nur ausnahmsweise aufgeführt werden ferner die folgenden einzelnen Sachkomplexen zugeordneten Literatursammlungen: Texte aus der „Welt“ (vgl. Anm. in 2.2.3.), Lit. über Herzl (vgl. v.a. 2.2.3. Anm.2), Lexika zur jüd. Kulturgeschichte (vgl. 2.3. Anrn.1), Lit. zur Theorie u. Meth. der Biographik (vgl. Anm. zu 2.3. u. 4.), spezielle Sek.-Lit. zu Schnitzler (vgl. Anm.3.1.), Beer-Hofmann (vgl. Anin.3.2.), Hofmannsthal (vgl. Anm.3.3.), Lit. zum ungarischen Judentum (vgl. Anm.4), Judentum in der Kulturgesch. des 19.Jahrhunderts (vgl. Arun. zu 2. 1. 1. bis 2.1.4.), ältere Lit. zur Sozialgeschichte Wiens um 1900 (vgl. Anm.4), Lit. von und über H.St. Chamberlain (vgl. Anin.5.7.4.1.), Kinolit. u. Rez. von Filmen Saltens (vgl. Anm.5.6.), Lit. zur innerjüd. Disk über Assimilation u. Zionismus (vgl. Anm. 2.2.1., 2.2.3., 7.1., 7.2., 7.3.3. Anm.35), zum öst. Expressionismus (vgl. Arun.7.3.3. v.a. Anin.49).

II. 1. Erinnerungen, Tagebücher, Briefwechsel

- Andrian, L. v. - Hofmannsthal, H. v. Briefwechsel. Hg. v. Walter H. Perl. Frankfurt 1968.
- Auernheimer, R.: Das ältere Wien. Bilder und Schatten. Leipzig - Wien 1920.
- Auernheimer, R.: Das Wirtshaus zur verlorenen Zeit, Wien 1948.
- Ausbruch aus der Provinz. Briefwechsel Pilcher, A. - Brandl, A. (1876-1900). Hg. v. Johann Holzner u. Gerh. Oberkofler. Innsbruck 1983.
- Baernreither, J.M.: Der Verfall des Habsburgerreiches und die Deutschen. Fragmente eines politischen Tagebuches 1897-1917, Wien 1937.
- Bahr, H.: Briefwechsel mit seinem Vater. Hg. v. Adalbert Schmidt. Wien 1971.
- Baum, V.: Es war alles ganz anders, Berlin - Frankfurt - Wien 1962.
- Benedikt, H.: Damals im alten Wien, Wien 1979. Benedikt, M.: Aus meinem Leben, Wien 1906.
- Ben-graviël, M.Y. (d.i. Eugen Hoeflich): Die Flucht nach Tarschisch, Hamburg 1963.
- Blei, F.: Geschichte einer Jugend, in: Schriften in Auswahl, München 1960.
- Bloch, J. S.: Erinnerungen aus meinem Leben, Bd. 1, Wien 1921. Bloch, J. S.: Erinnerungen aus meinem Leben, Bd. 2, Wien - Leipzig 1922.
- Bonsal, S.: Unfinished Business, New York 1944.
- Borchardt, R. - Buber, M. Briefe, Dokumente, Gespräche 1907-1964. In Zusammenarbeit mit K. Neuwirth hg. v. Gerhard Schuster. München 1991.
- Brahm, O. - Schnitzler, A.: Briefwechsel. Tübingen 1975.
- Braun, F.: Das Licht der Welt, Wien 1949.
- Braun, F.: Zeitgefährten, München 1963.
- Braun, R.: Abschied vom Wienerwald, Graz - Wien - Köln 1971.
- Brod, M.: Streitbares Leben. Autobiographie, München o. J.
- Buber, M. - Strauß, L. Briefwechsel. Hg. v. T. Rübner u. D. Mach. Frankfurt 1990.
- Buber, M.: Begegnungen. Autobiograph. Fragmente. Heidelberg 1986.
- Burckhardt, C.J.: Erinnerungen an Wien 1918-1919, in: Ders., Begegnungen, Zürich 1958.
- Caspary, V.: A chosen sparrow, New York 1964.
- Castelli, FX: Memoiren meines Lebens, München 1969 (zuerst Wien 1861).
- Clare, G.: Letzter Walzer in Wien, Frankfurt - Berlin - Wien 1984.
- Cormons, E.U.: Schicksale und Schatten. Eine österreichische Autobiographie, Salzburg 1951. Csokor, F.Th.: Zeuge einer Zeit, München - Wien 1964.
- Das politische Tagebuch J. Redlichs. Hg. v. Fritz Fellner, Graz - Köln 1953.
- Das Tagebuch der Baronin Spitzemberg. Hg. v. R. Vierhaus, Göttingen 1960.
- Deutsch, J.: Ein weiter Weg. Lebenserinnerungen, Zürich - Leipzig - Wien 1960.
- Durieux, T.: Meine ersten neunzig Jahre, München - Berlin 1971.
- Eckstein, F.: Alte unnennbare Tage, Wien - Leipzig - Zürich 1936.
- Ehrhart, R.: Im Dienst des alten Österreich, Wien 1958.
- Engel-Janosi, F.: . . . aber ein stolzer Bettler. Erinnerungen aus einer verlorenen Generation. Graz - Wien - Köln 1974.
- Engelmann, P.: Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen. Wien - München 1970.
- Erdöd, P. v.: Abschied von Vorgestern und Gestern, Stuttgart 1961.
- Falke, J.v.: Lebenserinnerungen, Leipzig 1897.
- Freud, S. - Zweig, A. Briefwechsel. Hg. v. Ernst Freud. Frankfurt 1968.
- Funder, F.: Von Gestern ins Heute, Wien 1952.
- Ginzkey, F. K.: Der Heimatsucher, Graz - Wien 1948.

Göckel, O.: Selbstbiographie, Zürich 1939.

Großmann, S.: Ich war begeistert, Berlin 1931.

Habe, H.: Die Mission, München - Wien - Basel 1965.

Habe, H.: Ich stelle mich, Wien - München - Basel 1954.

Halbe, M.: Jahrhundertwende, München - Wien 1976.

Herrmann, L.: Aus Tagebuchblättern, in: Sonderheft „Der Jude“, 1928.

Herzl, Th.: Briefe u. Tagebücher, Zion. Tagebuch 1895-1899, Berlin - Frankfurt - Wien 1983.

Hitler, A.: Mein Kampf, München 1926.

Hofmannsthal, H. v. - Beer-Hofmann, R. Briefwechsel. Hg. von Eugene Weber, Frankfurt 1972. Hofmannsthal, H. v. - Franckenstein, C. v. Briefwechsel. Hg. v. Ulrike Landfester, Freiburg/Brsg. 1998. Hofmannsthal, H. v. - Haas, W. Briefwechsel. Hg. v. Rolf Italiaander, Berlin o. J.

Hofmannsthal, H. v. - Pannwitz, R. Briefwechsel. Ilg. in Verb. mit dem Deutschen Literaturarchiv von G. Schuster. Mit einem Essay von E. Jaeckle.

Hofmannsthal, H. v. - Rang, F.C. - Briefwechsel, in: Neue Rundschau 1959.

Hofmannsthal, H. v. Briefe 1890-1901, Berlin 1935.

Hofmannsthal, H. v. und Nadler, J. in Briefen. Mitgeteilt von Werner Volke, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 18 (1974).

Hofmann, M.: Aus der Mappe meiner Urgroßmutter, in: J. Fraenkel (Ilg.), Jews in Austria, London 1967.

Hofmannsthal, H. v. - Bodenhausen, E. v. Briefwechsel. Hg. v. Dora v. Bodenhausen, Düsseldorf 1953.

Hofmannsthal, H. v. - Borchardt, R.. Briefwechsel. Hg. v. Marie Luise Borchardt und Herbert Steiner. Frankfurt 1954.

Hofmannsthal, H. v. - Burckhardt, C.J. Briefwechsel. Hg. v. C.J. Burckhardt und Claudia Mertz-Rychner. Frankfurt 1956.

Hofmannsthal, H. v. - Degenfeld, Ottonie Gräfin von u. Wendelstadt, Julie Freifrau von Briefwechsel. Hg. v. Marie Therese Miller-Degenfeld unter Mitwirkung von Eugene Weber, Frankfurt 1986. Hofmannsthal, H. v. - Kessler, H. Graf. Briefwechsel 1898-1929. Hg. v. Hilde Burger, Frankfurt 1968. Hofmannsthal, H. v. - Redlich, J. Briefwechsel. Hg. v. Helga Fußgänger. Frankfurt 1971. Hofmannsthal, H. v. - Schnitzler, A. Briefwechsel. Hg. v. Therese Nickl und H. Schnitzler, Frankfurt 1983.

Hofmannsthal, H. v. - Strauss, R. Briefwechsel. Hg. v. Willi Schuh. Zürich - Freiburg i. Br. 1978. Hofmannsthal, H. v./Buber, M. 1926-1928, in Neue Rundschau 73 (1962).

Hohlbaum, R.: Mein Leben, Berlin 1936.

Holzer, R.: Villa Wertheimstein. Haus der Genien und Dämonen. Wien 1960.

Kautsky, K.: Erinnerungen und Erörterungen. Hg. von Benedikt Kautsky, S'Gravenhage 1960.

Kielmannsegg, E. Graf. Kaiserhaus, Staatsmänner und Politiker, Wien - München 1966.

Klein-Löw, S.: Erinnerungen, Wien - München 1980.

Koestler, A.: Pfeil ins Blaue, Wien - München - Basel 1952.

Kohn, H.: Bürger vieler Welten, Frauenfeld 1965.

Kokoschka, O.: Mein Leben, München 1971.

Kola, R.: Rückblick ins Gestrige, Wien - Leipzig - München 1922.

Kunschak, L.: Steinchen am Weg, Wien 1952.

Leichter, K.: Leben und Werk. Hg. v. Herbert Steiner. Wien 1973.

Leitich, A.T.: Verklungenes Wien, Wien 1942.

Leitich, A.T.: Damals in Wien. Wien - Frankfurt 1957.

Löbl, E.: Verlorenes Paradies, Wien - Leipzig - München 1924.

Lothar, E.: Das Wunder des Überlebens, Hamburg - Wien 1961.

Lothar, E.: Die Tür geht auf Notizbuch der Kindheit. Wien 1950.

Lothar, R.: Zwischen drei Welten, München 1926.

Mahler-Werfel, A.: Mein Leben, Frankfurt 1960.

Marzik, T.: Zimmer, Kuchl, Kabinett. Leben in Wien. Wien - Hamburg 1976.

Mayer, S.: Ein jüdischer Kaufmann 1831-1911, Leipzig 1911.

Millenkovich-Morold, M. v.: Vom Abend zum Morgen. Aus dem alten Österreich ins neue Deutschland, Leipzig 1940.

Mitterauer, M. (Hg.): "Gelobt sei, der dem Schwachen Kraft verleiht", Wien - Graz - Köln 1987.

Molo, W. v.: So wunderbar ist das Leben, Stuttgart 1957.

Müller-Guttenbrunn, A.: Der Roman meines Lebens, Leipzig 1927.

Müller-Guttenbrunn, A.: Erinnerungen eines Theaterdirektors, Leipzig 1924.

Neumann, R.: Mein altes Haus in Kent, Wien - München - Basel 1957.

Nostitz, H. v.: Aus dem alten Europa, Leipzig 1926. Petzold, A.: Das raue Leben, Graz - Wien - Köln 1979.

Plener, E. v.: Erinnerungen, Bd.2, Stuttgart - Leipzig 1921.

Popper-Lynkeus, J.: Mein Leben und Wirken, Dresden 1924 (zuerst 1917).

Sandrock, A. - Schnitzler, A. Briefwechsel. Hg. v. R. Wagner. Wien - München 1975.

Schaukal, R. v.: Um die Jahrhundertwende, München - Wien o.J. Schnabel, A.: Aus Dir wird nie ein Pianist, Hofheim 1991.

Schnitzler, A.: Jugend in Wien, Frankfurt 198 1. Hg. von Therese Nickl und Heinrich Schnitzler, Frankfurt 1981.

Schnitzler, A.: Tagebücher 1879-1922 in 7 Bde. Hg. v. der Öst. Akademie der Wissenschaften, Obmann: Werner Welzig. Wien 1983-1993.

Schnitzler, A.: Briefe 1875-1912. Hg. von Therese Nickl u. Heinrich Schnitzler, Frankfurt/M. 1981.

Schnitzler, A.: Liebe, die starb vor der Zeit. A. Schnitzler und Olga Waissnix. Ein Briefwechsel, Wien - München - Zürich - New York 1970.

Schobloch, Th.: „Hinterlegte Zeichen“. Kindheits- und Jugenderinnerungen aus den Jahren 1898-1914. 1.Teil. Wien 1971.

Scholem, G.: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen, Frankfurt 1977.

Schönberg, A.: Briefe. Hg. v. Erwin Stein, Mainz 1958.

Schröder, L. v.: Lebenserinnerungen, Leipzig 1921.

Seligmann, A.F.: Ein Bilderbuch aus dem alten Wien, Wien und Leipzig 1913.

Sieghart, R.: Die letzten Jahrzehnte einer Großmacht, Berlin 1932.

Simon, J.T.: Augenzeuge, Wien 1979.

Somary, F.: Erinnerungen aus meinem Leben, Zürich 1959.

Sueß, E. v.: Erinnerungen, Leipzig 1916.

Suttner, B. v.: Memoiren, Berlin 1965.

Szepe-Zuckerandl, B.: Ich erlebte fünfzig Jahre Weltgeschichte, Stockholm 1939.

Trebitsch, S.: Chronik eines Lebens, Zürich 1951.

Uhl, F.: Aus meinem Leben, Stuttgart - Berlin 1908.

Waldinger, E.: Darstellung einer jüdischen Jugend in der Wiener Vorstadt, in: J. Fraenkel (1967). Waldinger, E.: Noch vor dem jüngsten Tag, Salzburg 1990.

Wechsberg, J.: *The Vienna I knew*, New York 1979.
 Weinheber, J.: *Heimat und Herkunft*, in: *Sämtl. Werke Bd.4*, Salzburg 1970.
 Wilbrandt, A.: *Erinnerungen*, Stuttgart - Berlin 1905.
 Wildgans, A.: *Ein Leben in Briefen*. Bd. 1. Hg. v. Lilly Wildgans. Wien 1947.
 Wildgans, A.: *Musik der Kindheit*, Leipzig 1928.
 Winter, J.: *Fünfundzwanzig Jahre eines Wiener Hauses*, Wien - Leipzig 1927.
 Zweig, S.: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt 1970.

II. 2. Weitere Quellen und Darstellungen

1000 Jahre österreichisches Judentum. Ausst.-Katalog, Eisenstadt 1982.
 A Social and Economic History of Central European Jewry. Hg. v. Yehuda Don u. Victor Karady. New Brunswick - London 1990.
 Abeles, O.: *Besuch in Erez Israel*, Wien - Leipzig 1926.
 Abeles, O.: *Jüdische Flüchtlinge. Szenen und Gestalten*. Wien - Berlin 1918.
 Abeles, O.: *Tagebuch eines jüdischen Knaben*, in: *Die neue Welt*, Nr.5 vom 21.10.1927.
 Abels, N.: *Sicherheit ist nirgends. Judentum und Aufklärung bei A. Schnitzler*, Königstein 1982.
 Adler, P.: *Über das Judentum*, in: *Der Anbruch 1917/18*, H. 13
 Adorno, Th.W.: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt 1970.
 Adorno, Th.W.: *Versuch über Wagner*, Frankfurt 1994.
 Adorno, Th.W.: *Wien*, in: *Quasi una fantasia. Musikalische Schriften H*, Frankfurt 1963.
 Allerhand, J.: *Die Rabbiner des Stadttempels von J.N. Mannheimer bis Z.P. Chajes*, in: *Studia Judaica Austriaca VI*, Eisenstadt 1978.
 Amann, K./Berger, A. (Hg.): *Österreichische Literatur der 30er Jahre*, Wien - Köln -Graz 1985.
 Amann, K.: *Der Anschluß österreichischer Schriftsteller an das Dritte Reich*, Frankfurt 1988.
 Amann, K.: *Die Brückenbauer*, in: K. Amann/A. Berger (1985).
 Amann, K.: *P.E.N. Politik - Emigration - Nationalsozialismus*. Wien - Köln - Graz 1984.
 Ardelt, R.G.: *Zwischen Demokratie und Faschismus. Deutsch-nationales Gedankengut in Österreich 1919-1930*. Wien - Salzburg 1972.
 Arent, W.: *Moderne Dichter-Charaktere*, Leipzig 1885.
 Aspöckberger, F.: *Literarisches Leben im Austrofaschismus*, Königstein 1980.
 Austria in the Thirties. Culture and Politics. Hg. v. Kenneth Sugar u. John Warren, Riverside 1991.
 Austriacus. *Österreich ein Juwel in jüdischer Fassung*. Berlin 1880.
 Azuelos, D.: *Arthur Schnitzler et la Question Juive*, in: *Austriaca 1990*, Nr.3 1.
 Bachtin, M.: *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. Übers. v. A. Kaempfe. Frankfurt - Berlin - Wien 1985.
 Bahr, H.: *Austriaca*, Berlin 1911.
 Bahr, H.: *Bildung. Essays*. Leipzig 1901.
 Bahr, H.: *Buch der Jugend*, Wien - Leipzig 1908.
 Bahr, H.: *Die Juden*, in: *Neues Wiener Tagblatt* vom 16.6.1905.
 Bahr, H.: *Die Moderne*, in: *Die Überwindung des Naturalismus*, Dresden - Leipzig 1891.

- Bahr, H.: Essays, Leipzig 1912.
- Bahr, H.: Expressionismus, Berlin 1916.
- Bahr, H.: Liebe der Lebenden IH. Tagebücher 1921-1923, Hildesheim o. J.
- Bahr, H.: Österreichisches, in: März (München), Jg.3, 1909, Bd. 1.
- Bahr, H.: Selbstbildnis, Berlin 1923.
- Bahr, H.: Studien zur Kritik der Moderne, Frankfurt 1894.
- Bahr, H.: Wien, Stuttgart 1906.
- Barea, I.: Vienna. Legend and Reality, London 1966.
- Barta, J.: Die jüdische Familienerziehung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Mittel- und Osteuropa. Phil. Diss. Tübingen 1972.
- Barthes, R.: Am Nullpunkt der Literatur. Übers. Von Helmut Scheffel. Frankfurt 1982.
- Bato, L.: Bekenntnis zum Judentum. Der Schriftsteller Felix Salten, in: Allgem. Wochenzeitung der Juden in Deutschland vom 31.12.1965.
- Bato, L.: Die Juden im alten Wien, Wien 1928.
- Bauer, O.: Der Kampf um die Macht, Wien 1924.
- Bauer, O.: Die österreichische Revolution, Wien 1923.
- Bauman, Z.: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Übers. v. M. Suhr. Hamburg 1992. Baumann, G.: F. Grillparzer, Frankfurt - Bonn 1966.
- Bein, A.: Die Judenfrage, Stuttgart 1980.
- Bein, A.: Theodor Herzl, Frankfurt/M - Berlin - Wien 1983.
- Beller, S.: Vienna and the Jews 1867-1938. A Cultural History. Cambridge 1989. (Dt. Wien und die Juden, Wien - Köln - Graz 1993).
- Beller, S.: Was bedeutet es, "Wien um 1900" als eine jüdische Stadt zu bezeichnen?, in: Zeitgeschichte 7/8 (1996).
- Beller, S.: Why was the Viennese liberal Bildungsbürgertum above all Jewish, in: Don/Karady (1990). Berg, C., Durieux, F., Lernoux, G. (Hg.): The Turn of the Century. Le tournant du siècle. Berlin - New York 1996.
- Berger, A. Frhr. v.: Reden und Aufsätze, Wien - Leipzig 1913.
- Bering, D.: Der Name als Stigma. Stuttgart 1987.
- Berkley, G.E. Vienna and its Jews, Cambridge 1988.
- Berkowitz, M.: Zionist Culture and West European Jewry Before the First World War, Cambridge 1993.
- Bernfeld, S.: Juden und Judentum im neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1898.
- Bettelheim, A.: Acta Dinona, Wien - Pest - Leipzig 1899.
- Bettelheim, A.: Biographienwege, Berlin 1913.
- Bettelheim, A.: Buch der Heimat, Bd.2, Berlin o. J.
- Bienenfeld, R.: Die Religion der religionslosen Juden, Wien - München - Zürich 1939. Bihl, W.: Die Juden, in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. 111, 2.Teilband, Wien 1980.
- Biogr. Jahrbuch und Deutscher Nekrolog. Bd. 15. Hg. v. Anton Bettelheim, Berlin 1913.
- Birnbaum, N.: Gottes Volk, Wien - Berlin 1918.
- Bloch, E.: Symbol: Die Juden (1912/13), in: E. B., Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze. Frankfurt 1964.
- Bloch, J.S.: Der nationale Zwist und die Juden in Österreich, Wien 1886.
- Böhm, A.: Die zionistische Bewegung, Berlin 1929.
- Böhm, A.: Prinzipielle Fragen, in: Selbstwehr, Jg.4, Nr.48 vom 2.12.1910.
- Börne, L.: Der Jude Shylock im Kaufmann von Venedig, in: Sämtliche Schriften. Bd. 1. Hg. v. Inge und Peter Rippmann. Düsseldorf 1964.
- Boyer, JW.: Political Radicalism in Late Imperial Vienna, Chicago - London 1981.

- Braham, R.(Hg.): Hungarian-Jewish Studies 1, New York 1966.
- Brahm, O.: Kritiken und Essays. Hg. v. F. Martini. Zürich - Stuttgart 1964.
- Brandes, G.: Gestalten und Gedanken, München 1903.
- Broch, H.: Hofinannsthal und seine Zeit, in: Ders., Schriften zur Literatur I, Frankfurt 1975.
- Broch, H.: Kommentierte Werkausgabe Bd. 10. Philosoph. Schriften 1. Kritik. Frankfurt 1977.
- Brod, M.: Bemerkungen zur Judenfrage, in: Gegen die Phrase vom jüdischen Schädling, Prag 1933.
- Brod, M.: Unsere Literaten und die Gemeinschaft, in: Der Jude, Jg. 1, 1916/17.
- Bronsen, D. (Hg.): Jews and Germans from 1860-1933, Heidelberg 1979.
- Bruckmüller, E. (Hg.): Bürgertum in der Habsburgermonarchie, Wien - Köln 1990.
- Brügel, F.: Österreichische Tradition, in: Der Kampf, Jg.2 (1935).
- Buber, M.: Die jüdische Bewegung 1, Berlin 1916.
- Buber, M.: Referat auf dem V. Zionistenkongreß. Stenograph. Protokoll der Verhandlungen (Basel 26.-30.12.1901). Wien 1901.
- Buber, M.: Jüd. Bewegung, 2.Folge, Berlin 1920.
- Budischowsky, J.: Assimilation, Zionismus und Orthodoxie in Österreich 1918-1938. Phil. Diss. Wien 1990.
- Bund deutscher Schriftsteller Österreich (Hg.), Bekenntnisbuch österreichischer Dichter, Wien 1938.
- Carsten, F.C.: Faschismus in Österreich. Von Schönerer zu Ietler. München 1978.
- Castle, E. (Hg.): Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte, Bd.4, Wien 1937.
- Chasne, J.: Zum Determinismus bei Saar, in: F. v. Saar. Ein Wegbereiter der literarischen Moderne. Hg. v. K.K. Pohlheim, Bonn 1985.
- Chiavacci, V.: Wiener vom Grund. Bilder aus dem Kleinleben der Großstadt. Wien -Tessen 1888.
- Colin, A./Strenger, E. (Hg.): Brücken über den Abgrund (Bridging the Abyss), München 1994.
- Conditio Judaica. 3 Bde. Hg. v. H. Denkler u.a. Königstein 1989-1993.
- Correspondenzen. Briefe an L. v. Andrian 1894-1950). Hg. v. Ferruccio delle Cave, Marbach 1989.
- Cowen, R.C.: Der Naturalismus. Kommentar zu einer Epoche. Bd. 1. München 1973.
- Csáky, M.: Pluralität in der Wiener Moderne, in: Cahiers D' Etudes Germaniques 1993, Nr.24.
- Csokor, F.Th.: 3.November 1918. Der verlorene Sohn. Gottes General. Hg. v. F.R. Reiter. Nachwort von Eckart Früh. Wien 1990.
- Czermak, E. / Karbach, O.: Ordnung in der Judenfrage, Wien - Leipzig o. J.
- Danzer, A.: Unter den Fahnen. Die Völker Österreich-Ungarns in Waffen. Prag - Wien - Leipzig 1889.
- Das Juliabkommen von 1936. Hg. v. Ludwig Jedlicka u. Rudolf Neck, München 1977.
- David, J.J.: Essays, München - Leipzig 1909.
- Der deutsche PEN-Club im Exil. 1933-1948. Hg. v. W. Berthold u. U. Eckert, Frankfurt 1980.
- Der Jude ist schuld? Diskussionsbuch über die Judenfrage. Basel 1932.
- Deutscher, Isaac: Der nichtjüdische Jude, Berlin 1977 (Zuerst: The Non-Jewish Jew and other Essays, Oxford 1968).
- Diamant, A.: Die österreichischen Katholiken und die Erste Republik. Übers. v. N. Leser. Wien 1960.
- Diersch, M.: Empiriekritizismus und Impressionismus, Berlin 1977.
- Döblin, A.: Briefe, Olten u. Freiburg 1970.

- Döblin, A.: Reise nach Polen, Olten 1968.
- Döblin, A.: Unser Dasein, Olten und Freiburg 1964.
- Doppler, A.: Eine österreichische Variante der deutschen Literatur, in: Zwischen Weimar und Wien. Hg. v. J. Holzer u.a. Innsbruck 1992.
- Eberle, J.: Großmacht Presse. Enthüllungen für Zeitungsgläubige. Wien 1920.
- Eder, K.: Der Liberalismus in Altösterreich, Wie - München 1955.
- Ehrenstein, A.: Menschlichkeit, in: Den ermordeten Brüdern, Zürich 1919.
- Ehrenstein, A.: Wien, Berlin 1921.
- Eloesser, A.: Vom Ghetto nach Europa. Berlin 1936.
- Elon, A.: Morgen in Jerusalem, Wien - München - Zürich 1974.
- Emsenhuber, E.: Die Wiener Juden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Phil. Diss. Wien 1982.
- Engländer, M.: Die auffallend häufigen Krankheitserscheinungen der jüdischen Rasse, Wien 1902.
- Fellner, F.: Austriaca: Ideologie und Politik in den Tagebüchern Hermann Bahrs, in: H. Bahr-Symposium. "Der Herr aus Linz". Hg. v. Margret Dietrich, Linz 1987.
- Feuchtwanger L. u. Zweig, A.: Die Aufgabe des Judentums, Paris 1933.
- Feuchtwanger, L.: Der historische Prozeß der Juden, in: Gegen die Phrase vom Jüdischen Schädling, Prag 1933.
- Feuchtwanger, L.: Nationalismus und Judentum (1933), in: L. F., Centum opuscula. Hg. v. W. Berndt, Rudolstadt 1956.
- Feuchtwanger, L.: Shylock auf unseren Bühnen (1909), in: L. F., Centum opuscula, Rudolstadt 1956.
- Fiala, B.: Der Gemeinderat in den Jahren 1879 bis 1883. Phil. Diss. Wien 1974.
- Finkelkraut, A. : Le Juif imaginaire. Dt.: Der eingebildete Jude.
- Übers. v. Hainer Kober. Frankfurt 1984.
- Fischer, E.: Literatur und Ideologie in Österreich 1918-1938, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 1 (Sonderheft), 1985.
- Fischer, J.M.: Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche. München 1978.
- Fischer, W.G.: Wohnungen. Roman. München 1969.
- Fraenkel, J.: Matthias Achers Kampf um die "Zionskrone", Basel 1995.
- Fraenkel, J.: (Hg.): Jews in Austria, London 1967.
- Franzos, K.E.: Halb-Asien, Bd.5, Stuttgart 1888.
- Franzos, K.E.: Halb-Asien, Bd.6, Stuttgart 1888.
- Frei, B.: Jüdisches Elend in Wien, Wien - Berlin 1920.
- Freidenreich, H.P.: Jewish Politics in Vienna 1918-1938, Bloomington - Indianapolis 1991.
- Freiherr C. von Vogelsang, Ges. Aufsätze über socialpolitische und verwandte Themata, Bd. 1, Augsburg 1886.
- Freud, A.: Gestalten um Herzl in Wien, in: Zs. Für die Geschichte der Juden, Bd.3 (1966).
- Friedell, E.: Kulturgeschichte der Neuzeit. 2 Bde. München 1976 (Erstveröff 1927-1931).
- Friedjung, H.: Ein Kapitel Zeitungsgeschichte, Wien 1887.
- Friedländer, O.: Letzter Glanz der Märchenstadt, Wien - München 1969 (Erstveröff 1948).
- Friedländer, O.: Wolken drohen über Wien, Wien 1949.
- Fritz, W.: Die österreichischen Spielfilme der Stummfilmzeit (1907-1930), Wien 1967.
- Gay, P.: A godless Jew, New Haven - London 1987.
- Gay, P.: Freud Juden und andere Deutsche, München 1989.
- Geer, R.S.: Karl Lueger. Mayor of Fin - de Siecle Vienna, Detroit 1990.

- Gegen den Strom, Bd.2, 1886, H. 11, Bd. 5, 1889, H.2 1, H.22.
- Geiger, L.: Die deutsche Literatur und die Juden, Berlin 1910.
- Gilman, S.C.: Freud, Identität und Geschlecht. Übers. v. H.J. Bußmann. Frankfurt 1993.
- Gilman, S.L.: Histories of the Viennese Jews, in: Austrian Studies 2. Hg. v. Robertson, R. u. Timms, E. Edinburgh 1991.
- Girard, R.: Das Ende der Gewalt. Übers. von August Berz. Freiburg - Basel - Wien 1983.
- Glockemeier, G.: Zur Wiener Judenfrage, Leipzig - Wien 1936.
- Goldhammer, L.: Die Juden Wiens, Wien - Leipzig 1927.
- Gombrich, E.H.: Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Mit einer Einleitung von Emil Brix und einer Diskussionsdokumentation von Frederick Baker. Wien 1997.
- Gomperz, Th.: Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit. Hg. von Robert A. Kann (=Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil. - Hist. Klasse. Sitzungsberichte. 295.Band), Wien 1974.
- Grillparzer, F.: Tagebuch 3503, 1839/40, in: Sämtl. Werke. Bd.3. Hg. v. P. Frank und K. Pönbacher. München 1964.
- Grillparzer, F.: Dichter über ihre Dichtungen, hg. v. Karl Pönbacher. München 1970.
- Grillparzer, F.: Sein Leben und Schaffen in Selbstzeugnissen. Hg. v. Gerhard Helbig, Leipzig 1957.
- Grimm, H.: Fragmente, Berlin - Stuttgart 1900.
- Grimm, G.E. u. Bayerdörfer, H.-P. (Hg.): Im Zeichen 1-Eobs. Königstein 1985.
- Große Richard Beer-Hofmann - Ausgabe in Sechs Bänden. Hg. v. Günter Helmes, Michael M. Schardt und Andreas Thomasberger. Paderborn 1994 f.
- Grunwald, M.: History of Jews in Vienna, Philadelphia 1936.
- Güdemann, M.: Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen, Wien 1902.
- Haag, J.: Blood in the Ringstrasse: Vienna's Students 1918-33, in: Wiener Library Bulletin 1976, Nr.29.
- Haas, W.: Die literarische Welt, München 1957.
- Hadamowsky, F.: Wien Theatergeschichte, Wien u. München 1988.
- Hall, M.G.: Buchhandel und Verlag der 30er Jahre im Spiegel der Innen- und Außenpolitik, in: K. Amann/A. Berger (1985).
- Hall, M.G.: Der Paul Zsolnay - Verlag, Tübingen 1994.
- Hall, G.: Österreichische Verlagsgeschichte 1918-1936, Wien - Köln - Graz 1985.
- Hank, P.: Problems of Jewish Assimilation in Austria-Hungary in the nineteenth and twentieth Centuries, in: The Power of the Past. Hg. v. Pat Thane u.a, Cambridge 1984.
- Hank, R.: "Sanfte Apokalypse." Untergangsvisionen in der österreichischen Literatur der Jahrhundertwende, in: LuK 25 (1990).
- Hansen, H.: Gefühls-Antisemiten. Ein Wiener Zerrbild. Zürich 1898.
- Häusler, W.: "Orthodoxie" und Reform im Wiener Judentum in der Epoche des Hochliberalismus, in: Studia Judaica Austriaca, Bd. VI, Eisenstadt 1978.
- Häusler, W.: Toleranz, Emanzipation und Antisemitismus. Das österreichische Judentum des bürgerlichen Zeitalters, in: Nikolaus Vielmetti (Hg.), (1974).
- Hawlik, J.: Der Bürgerkaiser. Karl Lueger und seine Zeit. Wien - München 1985.
- Hebbel, F.: Aus Wien und Österreich (1863), in: Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe, Bern 1970.
- Heilig, B.: Nicht nur die Juden geht es an . . . Wien 1936.
- Heimkehr. Essays jüdischer Denker. Hg. v. Jüd. -Nat. Akad. Verein "Emunah" Czernowitz. Czernowitz 1912.

- Hellige, H.D.: Generationskonflikt, Selbsthaß und die Entstehung antikapitalistischer Positionen im Judentum, in: Geschichte und Gesellschaft 5 (1979).
- Herzl, Th.: Briefe und Tagebücher. Zion. Tagebuch 1899-1904. Berlin - Frankfurt -Wien 1985.
- Herzl-Briefe. Hg. von Manfred Georg, Berlin o. J.
- Hillebrand, K. Geist und Gesellschaft im alten Europa, Leipzig 1941.
- Hirschfeld, L.: Was nicht im Baedeker steht, Wien - Budapest - München 1927.
- Hirtenbriefe des deutschen, österreichischen und deutsch-schweizerischen Episkopats 1933, Paderborn 1933.
- Horkheimer, M.: Egoismus und Freiheitsbewegung (1936), in: Ders. Gesammelte Schriften Bd.4, Frankfurt 1988.
- Huber, U.: Frau und doch kein Weib, Wien 1990.
- Jahrbuch des Paul Zsolnay-Verlags 1927. Wien 1927.
- Jahrhundertwende. Studien zur Literatur der Moderne. Ges. Aufsätze v. G. Wunberg. Hg. v. Stephan Dietrich. Tübingen 2000.
- Janik, A.: Kreative Milieus: Der Fall Wien, in: Berner, Mix, Mantl (1987).
- Jarka, H.: Opposition zur ständestaatlichen Kulturpolitik und literarischer Widerstand, in: K. Amann/A. Berger (1985).
- Jaszi, O.: The Dissolution of Habsburg Monarchy, Chicago 1971.
- Jellinek, A.: Jüdisch- Österreichisch, in: Die Neuzeit, Jg. 1883, Nr.24.
- Juden im deutschen Kulturbereich. Hg. v. Siegmund Kaznelson. Berlin 1959.
- Judentum in Wien. Sammlung Berger. Historisches Museum der Stadt Wien. 108.Sonderausstellung. Katalog. Wien 1988.
- Jugend in Wien. Katalog der Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs Marbach a. N., Stuttgart 1974.
- Jungk, P.S.: Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte. Frankfurt 1987.
- Kaiser, W.: Palästina - Erez Israel. Deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum zweiten Weltkrieg. Hildesheim - Zürich -New York 1992.
- Kamper, D. u. Rittner, V. (Hg.): Zur Geschichte des Körpers. München - Wien 1976.
- Kappstein, T.: Simson von FS, in: Die Literatur 31 (1928-29).
- Kastein, J.: Jüdische Neuorientierung, Wien 1935.
- Kath. Almanach 1934, Wien 1934.
- Kaznelson, S.: (Hg.), Juden im deutschen Kulturbereich, Berlin 1959.
- Keller, U.: Böser Dinge hübsche Formel. Das Wien A. Schnitzlers. Berlin 1984.
- Keyserling, H. Graf. Menschen als Sinnbilder, Darmstadt 1926. Keyserling, H. Graf- Reise durch die Zeit, Vaduz 1948.
- Kiss, E.: Der Tod der k.u.k. Weltordnung in Wien, Wien - Köln - Graz 1986.
- Kiss, E.: Die Intellektuellen Mitteleuropas zwischen Berlin und Wien, in: Cahiers D'Etudes Germaniques 1993, Nr.24.
- Klages, L.: Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft, München 1913.
- Klauhs, H.: Franz Theodor Csokor, Stuttgart 1988.
- Kleist, H. v.: Über das Marionettentheater, in: Sämtliche Werke und Briefe. Bd.2. Hg. v. Helmut Sembdner. München 1961.
- Klinger, C. und Stäblein, R. (Hg.): Identitätskrise und Surrogatidentitäten. Frankfurt -New York - Paris 1989.
- Kohn, H.: K. Kraus, A. Schnitzler, O. Weininger, Tübingen 1962.
- Kohn, H.: Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit, Wiesbaden 1979.
- Kornberg, J.: Th. Herzl. From Assimilation to Zionism. Bloomington - Indianapolis 1993.
- Kracauer, S.: Das Ornament der Masse, Frankfurt 1963.

- Kralik, R. v.: Die katholische Literaturbewegung der Gegenwart, Regensburg ⁷1909.
- Kralik, R. v.: Ein Jahr katholischer Literaturbewegung, Regensburg 1910.
- Kralik, R- v.: Weltanschauung, Wien 1921.
- Kraus, K.: Atta Troll, in: Die Fackel, Jg.2 (1900), Nr.45.
- Kraus, K.: Die demolierte Literatur (1897/1899), in: Frühe Schriften. Hg. v. Joh. J. Braakenburg, München 1979.
- Kraus, K.: Eine Krone für Zion, in: Frühe Schriften II. Hg. J.J. Braakenburg. München 1979.
- Kraus, K.: Heine und die Folgen, in: Die Fackel Jg. 13 (1911), Nr. 329/330.
- Krauss, S.: Die Krise der Wiener Judenschaft, Wien 1919.
- Kreisel, H.: The rich man, Toronto 1985 (zuerst 1948).
- Kreppel, J.: Juden u. Judentum von heute, Zürich - Wien - Leipzig 1925.
- Krojanker, G.: Juden in der deutschen Literatur, Berlin 1922.
- Krummel, R.F.: Nietzsche und der deutsche Geist, Berlin - New York 1974.
- Kuh, A.: Der unsterbliche Österreicher, München 1931.
- Kuh, A.: Juden und Deutsche, Berlin 1921.
- Kunschak, L.: Österreich 1918-1934, Wien 1934.
- Kürnberger, F.: Literarische Herzenssachen, Wien 1877.
- Kürnberger, F.: Von den sozialen Wirkungen des großen Wiener Börsensturzes, in: Ders., Siegelringe, München - Leipzig 1874.
- Landau, M.: Geschichte des Zionismus in Österreich und Ungarn. Phil. Diss. Wien 1932.
- Landau, R- S.: Sturm und Drang im Zionismus, Wien 1937.
- Landsteiner, K.: Das Babel des Ostens. Bilder aus dem Wiener Leben. Würzburg 1871.
- Lania, L.: Die unpolitischen Schriftsteller, in: Das Neue Tage-Buch, Jg. 1, Nr. 1 vom 1. 7.1933.
- Le Rider, J. : Antis~mitisme et Antisemites, Riactions Juives a L'Antise~mitisme äVienne et ä Berlin autour de 1900, in: Cahiers D'Etudes Germaniques 1993, Nr.24.
- Le Rider, J.: Between Modernism and Postmodernism. The Viennese Identity crisis, (Übers. von Ralph Manheim) in: Edward Timms und Ritchie Robertson (Hg.), Austrian Studies 1, Edinburgh University Press 1990.
- Le Rider, J.: Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität (zuerst: Modernit~ viennoise et crises de Fidentite, Paris 1990). Übers. von Robert Fleck. Wien 1990.
- Le Rider, J.: H. v. Hofmannsthal. Historismus und Moderne in der Literatur der Jahrhundertwende, Wien 1996.
- Lengauer, H.: Ästhetik und liberale Opposition, Wien - Köln 1989.
- Leschnitzer, A.: Saul und David, Heidelberg 1954.
- Leser, N.: Der zeitgeschichtliche Hintergrund des Wien und Österreich im fin de siecle, in: Ders. (Hg.), Theodor Herzl und das Wien des fin de si~cle, Wien - Köln - Graz 1987.
- Leser, N.: Genius Austriacus, Wien - Köln - Graz 1986.
- Lichtblau, K.: Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende, Frankfurt 1996.
- List, R.: Deutsches Sehnen und Kämpfen. Der Weg des Wiener Schrifttums zwischen Dunkel und Befreiung, in: Reichspost vom 8.4.1938.
- Lohrmann, K.: Die rechtliche Lage der Juden in Wien zwischen 1848 und 1918, in: Austriaca 1990, Nr. 31.
- Lukacs, G.: Die Seele und die Formen, Neuwied - Berlin 1971.
- Lukacs, G.: Die Zerstörung der Vernunft, Köln-Neuwied 1970.
- Lyotard, J.F.: Grabmal des Intellektuellen. Hg. v. P. Engelmann. Graz - Wien 1985.

- Maderegger, S.: Die Juden im österreichischen Ständestaat 1934-1938, Wien - Salzburg 1973.
- Magris, C.: Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur, Salzburg 1988.
- Magris, C.: Weit von wo Ülers. von Jutta Prasse. Wien 1974.
- Mann, H.: Macht und Mensch. Essays. Frankfurt 1989.
- March, O. S. von der: Die Juden im Urteil der Zeiten, München 1921.
- Marrus, M.R.: European Jewry and the Politics of Assimilation: Assessment and Reassessment, in: B. Vago (1981).
- Martens, G.: Vitalismus und Expressionismus, Berlin - Köln - Mainz 1971.
- Mattenklott, G.: Der übersinnliche Leib, Reinbek 1982.
- Mattenklott, G.: Mythologie Messianismus Macht, in: Messianismus zwischen Mythos und Macht. Hg. v. E. Goodman-Thau u. W. Schmied-Kowarzik, Berlin 1994.
- Mauser, W.: H. v. Hofmannsthal. Konfliktbewältigung und Werkstruktur. München 1977.
- May, A.J.: The Habsburg Monarchy 1867-1914, Cambridge 1968.
- Mayer, H.: Aussenseiter Frankfurt 1975.
- Mayer, H.: Eine Reise nach Jerusalem, Frankfurt 1998. Mayer, M.: Die Kunst der Abdankung. Neun Kapitel über die Ohnmacht. Würzburg 2001.
- Mayer, S.: Die sociale Frage in Wien, Wien 1871.
- McCagg, W.: A History of Habsburg Jews 1670-1928, Bloomington 1989.
- McCartney, C.A.: The Habsburg Empire 1790 bis 1918, London 1969.
- McGrath, W.: Dionysian Art and Populist Politics, New Haven - London 1974.
- Mein Judentum. Hg. v. H.-J. Schultz, Stuttgart 1991.
- Meister, M.: Das kulturgeschichtliche Österreich-Bild im Wiener fin de siècle - dargestellt an der Grillparzer-Rezeption H. Bahrs, in: Maske und Kothurn 31 (1985).
- Mertens, Christian: Das jüdische Vereinswesen Wiens in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, Dipl.-Arb. Univ. Wien 1988.
- Mittelman, H.: Expressionismus und Judentum, in: Conditio Judaica, Bd.3.
- Moser, J.: Das Schicksal der Wiener Juden in den März- und Apriltagen 1938, in: Wien 1938 (Forschungen u. Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte, Bd.2. Hg. v. Felix Czeike, Wien 1978).
- Moser, J.: Von der Judenhetze zur Judenverfolgung, in: Judentum in Wien (Sammlung Berger).
- Müller-Guttenbrunn, A.: Das Raimundtheater, Wien 1897.
- Müller-Guttenbrunn, A.: Wien war eine Theaterstadt (= Gegen den Strom, H.II), Wien 1885.
- Müller-Salget, K.: Herkunft und Zukunft'. Zur Wiederentdeckung des Judentums in den 20er Jahren, in: Conditio Judaica III. Hg. v. H.O. Horch u. H. Denkler, Tübingen 1993.
- Musil, R.: "Der Anschluß an Deutschland", in: Ges. Werke. Essays u. Reden. Hg. v. A. Frisé. Reinbek 1983.
- Musil, R.: Politik in Österreich, in: Ges. Werke, Bd.8, Reinbek 1978.
- Musil, R.: Tagebücher. Hg. v. Adolf Frisé, Reinbek 1976, (19.2.1930).
- Nehring, W.: Hofmannsthal und der Wiener Impressionismus, in: ZfdPh Bd.94 (1975), H.4.
- Neubacher, F.F.: Eine liberalsozialistische Utopie. Wien 1987.
- Neumann, R.: Das mußte aufgeschrieben werden, in: Blätter des Österreichischen PEN-Clubs 1970/1.
- Niefanger, D.: Produktiver Historismus, Tübingen 1993.
- Nöllke, M.: Daniel Spitzers Wiener Spaziergänge, Frankfurt u.a. 1994.

- Orel, A.: *Judaismus als weltgeschichtlicher Gegensatz zum Christentum*, Graz³ 1934.
- Oxaal, I. und Weitzmann, W.R.: *The Jews of Pre- 1914 Vienna. An Exploration of basic sociological dimensions*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 1985.
- Oxaal, P., Botz, G. (Hg.): *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*, London und New York 1987.
- Patterson, G. M.: *The Misunderstood Clown: E. Friedell and his Vienna*. Phil. Diss. Univ. of California (Los Angeles) 1979.
- Pauley, B.: *Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus*. Übers. v. H. Zoglmann. Wien 1993.
- Paumgarten, K.: *Arbeiter, auf ein Wort*, Graz 1923.
- Paumgarten, K.: *Judentum und Sozialdemokratie*, Graz o. J.
- Paupié, K.: *Handbuch der österreichischen Pressegeschichte 1848-1959*, Wien -Stuttgart 1966.
- Peters, U.: R. Beer-Hofmann, in: *"Zwischen Ästhetizismus und Judentum."* Hg. v. D. Borchmeyer, Paderborn 1996.
- Peters, U.: R- Beer-Hofmann. *Zum jüdischen Selbstverständnis im Wiener Judentum um die Jahrhundertwende*. Frankfurt 1993.
- Petting, O.: *Wiens antisemitische Presse*, Wien 1896.
- Pfoser, A., Pfoser-Schwewig, K. Renner, G.: *Schnitzlers ‚Reigen‘. Analysen u. Dokumente*. Bd. 1. Frankfurt 1993.
- Pinthus, K.: *Menschheitsdämmerung* (zuerst 1919), Reinbek 1959.
- Plessner, H.: *Zur Anthropologie des Schauspielers* (1948), in: Ders., *Ausdruck und menschliche Natur* (=Ges. Schriften VII.), Frankfurt 1982.
- Polgar, A.: *Lieber Freund!* Wien -Hamburg 1981.
- Pollak, M.: *Wien 1900. Eine verletzte Identität*. Übers. aus dem Franz. von Andreas Pfeuffer. Konstanz 1997 (zuerst Paris 1992).
- Prutsch, U. / Zeyringer, K.: *Die Welten des Paul Frischauer*, Wien - Köln - Weimar 1997.
- Pulzer, P.G.J.: *The Austrian Liberals and the Jewish Question 1867-1914*, in: *Journal of Central European Affairs*, Bd. XXIII, 1963, Nr.2.
- Ránky, G. (Hg.): *Hungary and European Civilization* (= *Indiana University Studies on Hungary* 3), Budapest 1989.
- Redlich, J.: *Kaiser Franz Joseph von Österreich*, Berlin 1928.
- Reik, Th.: *Dreißig Jahre mit Sigmund Freud*, München 1976.
- Renner, G.: *Österreichische Schriftsteller und der Nationalsozialismus (1933-1940)*, in: *Archiv für die Geschichte des Buchwesens*. Hg. v. der Historischen Kommission des Deutschen Buchhandels, Bd.27, Frankfurt 1986.
- Renner, U.: L. v. Andrian über H. v. Hofmannsthal, in: *Hofmannsthal-Blätter* 35/36, 1988.
- Rieckmann, J.: „Jungwien“ - Prägung und Rezeption in den neunziger Jahren, in: *MAL* 18 (1985), Nr. 1.
- Rieckmann, J.: *Aufbruch in die Moderne, Die Anfänge des Jungen Wien*. Königstein 1985.
- Ritzer, M.: *Von Weimar nach Habsburg: Zur Entwicklung eines österreichischen Nationalbewußtseins bei F. Grillparzer*, in: *Jahrbuch für intern. Germanistik* 29 (1997), Bd. 1.
- Roberts, A.C.: *Arthur Schnitzler and Politics*, Riverside 1989.
- Rosbacher, K.: *"Kakanien." Aufsätze zur öst. und ungarischen Literatur, Kunst und Kultur um die Jahrhundertwende*. Hg. v. Eugen Thurnher u.a., Wien -Budapest 1991.

- Rosensaft, M.Z.: Jews and Antisemites in Austria at the End of the Nineteenth Century, in: Leo Baeck Institute Yearbook 300 (1976).
- Rossbacher, K.: Literatur und Liberalismus. Zur Kultur der Ringstraßenzeit, Wien 1992.
- Roth, J.: Briefe 1911-1939. Hg. v. Hermann Kesten, Köln-Berlin 1970
- Roth, J.: Der Neue Tag, Köln - Berlin 1970.
- Roth, J.: Juden auf Wanderschaft, in: Werke Bd.3. Hg. v. Herin. Kesten, Köln 1976.
- Rozenblit, M.: Juden in Wien 1867-1914. Assimilation und Identität. Wien 1989.
- Rürup, R.: Emanzipation und Antisemitismus, Göttingen 1975.
- Saar, F. v.: Sämtl. Werke, 3.Bd. Hg. v. J. Minor, Leipzig 1912.
- Saar, F.: Wiener Elegien. Hg. mit einem Nachwort von Karl Wagner. Wien 1997.
- Sachslehner, J.: Führerwort und Führerblick. Mirko Jelusich. Königstein 1985.
- Satire - Parodie. Hg. v. Gilbert Ravy u. Jeanne Benay. Rouen 1999.
- Schaukal, R. v.: Grundsätzliches zur Judenfrage, in: Der Jud ist Schuld? Ein Diskussionsbuch über die Judenfrage. Basel 1932.
- Scheible, H.: A. Schnitzler, Reinbek 1976.
- Scheible, H.: Arthur Schnitzler in neuer Sicht, München 1981.
- Scheible, H.: Jugendstil in Wien, München und Zürich 1984.
- Scheible, H.: Nachwort zu R. Beer-Hofmann, Der Tod Georgs, Stuttgart 1980.
- Wulf, J.: Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Eine Dokumentation. Gütersloh 1963.
- Scheicher, J.: Aus dem Jahre 1920. Ein Traum vom Landtags- und Reichsratsabgeordneten Dr. J. S. St. Pölten 1900.
- Scheichl, S.P.: Judentum, Antisemitismus und Literatur in Österreich (1918-1938), in: *Conditio Judaica* IH (1993).
- Scheichl, S.P.: Literatur in österreichischen Zeitschriften der 30er Jahre. Mit einem bibliographischen Anhang, in K. Amann/A. Berger (1985).
- Scheit, G.: Vom habsburgischen Mythos zum Mythos der Masse, in: *Exilforschung* Bd.5, München 1987.
- Scherer, S.: Judentum, Ästhetizismus und literarische Moderne. Zu einem Zusammenhang beim frühen Beer-Hofmann, in: Richard Beer-Hofmann, "Zwischen Ästhetizismus und Judentum." Hg. v. Dieter Borchmeyer, Paderborn 1996.
- Scherer, S.: R. Beer-Hofmann und das Judentum, in: N.O. Eke und G. Helmes (Hg.), R. Beer-Hofmann. Studien zu seinem Werk. Würzburg 1993.
- Scherer, S.: R. Beer-Hofmann und die Wiener Moderne, Tübingen 1993.
- Scheu, F.: Der Weg ins Ungewisse, Wien - München - Zürich 1972.
- Schiller, F.: Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?, in: *Sämtliche Werke*. Bd.5. Hg. v. G. Fricke u. H. G. Göpfert. München ⁹1993.
- Schimmer, G.A.: Die Juden Österreichs. Nach der Zählung vom 31.Dezember 1880, Wien 1881.
- Schlögl, F.: Wienerisches, Wien - Teschen 1883.
- Schmidt-Dengler, W.: Prolegomena zu einer Sozialgeschichte der österreichischen Literatur der Zeit zwischen 1918 und 1938, in: *Dialog der Epochen*. Festschrift für Walter Weiss. Hg. v. E. Beutner u.a., Wien 1987.
- Schnitzler, A.: "Ich habe Heimatgefühl, aber keinen Patriotismus". Unveröffentlichte Aufzeichnungen und Aphorismen, in: *Literatur und Kritik* 1992, H.269/270.
- Schnitzler, A.: Der Weg ins Freie. Das erzählerische Werk, Bd.4, Frankfurt 1978.
- Schoenborn, P.: A. Stifter, Tübingen - Basel 1999.
- Schorske C.E.: Österreichs ästhetische Kultur 1870-1914, in: *Traum und Wirklichkeit*. Wien 1870-1930. Ausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien. Wien 1985.
- Schorske, C.E.: Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle. Deutsch von Horst Günther. Frankfurt 1982.

- Schröder, R.A.: Erster und letzter Besuch in Rodaun, in: Ges. Werke. Bd.2. Frankfurt 1952.
- Schwadron, A.: Von der Schande eurer Namen, Wien - Brünn 1920.
- Schwarz, E.: Arthur Schnitzler und das Judentum, in: Grimm/Bayerdörfer, Im Zeichen Hiobs, Königstein 1985.
- Schwarzkopf, G.: "Consequenter" Realismus. Bühne und Publikum, in: Gegen den Strom, 1892, H.24.
- Schwarzkopf, G.: Der Leitfaden der Reclame, in: Gegen den Strom. Bd. II, 1887.
- Seewann, H.: Zirkel und Zionsstern, 3 Bde., Graz 1990-92.
- Seidl, J.: Der Jude des 19.Jahrhunderts oder Warum sind wir Antisemiten, Graz 1899.
- Seipel, I.: Minoritätenschutz und Judenfrage, in: Volkswohl Jg. 10 (1919), H.2.
- Shaked, G.: Die Macht der Identität, Königstein 1986.
- Simmel, G.: Begriff und Tragödie der Kultur, in: G. S., Philosophische Kultur. Mit einem Vorwort von J. Habermas. Berlin 1983.
- Simon, W.B.: The Jewish Vote in Austria, in: Leo Baeck Institute Yearbook 1971.
- Singer, I.B.: Mein Vater der Rabbi. Übers. v. Otto F. Best. Reinbek 1983.
- Sokolow, N.: Die Geschichte des Zionismus, London 1919.
- Sombart, W.: "Die Juden und das Wirtschaftsleben", Leipzig 1911.
- Sonnleitner, J.: Die Geschäfte des Herrn Robert Hohlbaum, Wien - Köln 1989.
- Speidel, L.: Ausgewählte Schriften. Hg. v. S. v. Radecki. Wedel 1947.
- Speidel, L.: Kritische Schriften. Hg. v. Julius Rütsch, Zürich/Stuttgart 1963.
- Spies, B. (Hg.): Ideologie und Utopie in der deutschen Literatur der Neuzeit, Würzburg 1995.
- Spitzer, D.: Hereinspaziert ins alte Wien, München 1970.
- Spitzer, D.: Wiener Spaziergänge. Bd. 1. Hg. v. W. Obermaier. Wien 1985.
- Starobinski, J.: Das Leben der Augen. Übers. v. Henriette Beese. Berlin - Wien 1984.
- Starobinski, J.: Kleine Geschichte des Körpergefühls, Konstanz. Steinecke, H.: "Verwandlungskünstler"? Zur Literaturkritik des Jungen Wien, in: Probleme der Moderne. Hg. v. Benj. Bennett u.a. Tübingen 1983.
- Stern, F.: Das Scheitern illiberaler Politik, Frankfurt - Berlin - Wien 1974.
- Stifter, A.: Aus dem alten Wien. Hg. v. Otto Erich Deutsch. Frankfurt 1986.
- Stifter, A.: Briefwechsel. 3.Bd., in: Sämtl. Werke NIX. Hg. v. G. Wilhelm. Hildesheim 1972.
- Stifter, A.: Bunte Steine. Vorrede, in: Werke und Briefe. Bd.2.2. Hg. v. A. Doppler u. W. Frühwald. Stuttgart u.a. 1982.
- Stifter, A.: Studien. Bd.2. Hg. v. Max Stefl. Mit einem Nachwort von W. Frühwald. Frankfurt 1989.
- Fritsch, C.: Der Kritiker Otto Stoeßl: Lebensphilosophie und Kunstauffassung, Phil. Diss. Wien 1985.
- Strauss, A.: Akkulturation als Schicksal, in: Juden und Judentum in der Literatur. Hg. v. H.A. Strauss u. C. Hofmann, München 1985.
- Strelka, J.P.: Zwischen Wirklichkeit und Traum. Das Wesen des Österreichischen in der Literatur. Tübingen - Basel 1994.
- Stricker, R.: Wege der jüdischen Politik, Wien und Leipzig 1929.
- Stüber-Gunther, F.: Wiener Humor, Leipzig 1913.
- Studia Judaica Austriaca, Bd. III, Eisenstadt 1976.
- Studia Judaica Austriaca, Bd. VI, Eisenstadt 1978.
- Sültemeyer, I.: Das Frühwerk Joseph Roths 1915-1926, Wien - Freiburg - Basel 1976.
- Susman, M.: Wege des Zionismus, in: Frankfurter Zeitung vom 17. u. 19.9.1916.
- Teweles, H.: Theater und Publikum, Prag 1927.
- Themenheft "Wien - Berlin" der Cahiers d'Etudes Germaniques 1993, Nr.24.

- Thielking, S.: Auf dem Irrweg ins ‚Neue Kanaan‘? Palästina und der Zionismus im Werk A. Zweigs vor dem Exil. Frankfurt - Bern - New York - Paris 1990.
- Tielke, M.: Sanftes Gesetz und historische Notwendigkeit. A. Stifter zwischen Restauration und Revolution. Frankfurt u.a. 1979.
- Tietze, H.: Die Juden Wiens, Wien 1933.
- Timms, E.: Karl Kraus. Apocalyptic Satirist, New Haven - London, 1986.
- Toury, J.: Die jüdische Presse im österreichischen Kaiserreich, Tübingen 1983.
- Truxa, H.M.: Bilder und Studien aus dem Armenleben der Großstadt Wien, Wien -Leipzig 1905.
- Tschirikow, E.: Die Juden. Übers. v. Georg Polonskij. München 1904.
- Tschuppik, K.: Franz Joseph I. Der Untergang eines Reichs. Hellerau bei Dresden 1928.
- Vago, B. (Hg.): Jewish Assimilation in Modern Times, Boulder (Colo.) 1981.
- Verax, S.: Die "öffentliche Meinung" von Wien, Zürich 1899.
- Vielmetti, N. u.a. (Hg.): Das österreichische Judentum, Wien 1974.
- Volkov, S.: Antisemitismus als kultureller Code, in: Leo Baeck Institute Yearbook XXIII, 1978.
- Voll Leben und voll Tod in diese Erde. Hg. v. W. Plat. Wien 1988.
- Vom Justizpalast zum Heldenplatz. Hg. v. L. Jedlicka und R. Neck, Wien 1975.
- Wache, K. (Hg.): Deutscher Geist in Österreich, München 1933.
- Walter, E.: Die Funktion journalistischer Opposition. Der Leitartikel der Tageszeitung „Die Zeit“ 1902-1917. Phil. Diss. Wien 1988.
- Walter, F.: Wien. Die Geschichte einer deutschen Großstadt an der Grenze. Bd.3. Wien 1944.
- Wandruszka, A.: Öffentliche Meinung in der Geschichte Österreichs, Wien 1979.
- Wassermann, J.: Deutscher und Jude. Hg. v. Dierk Rodewald. Mit einem Geleitwort von Hilde Spiel. Heidelberg 1984.
- Wassermann, J.: Mein Weg als Deutscher und Jude (1921), Berlin 1987.
- Wechsler, E.: Wiener Autoren, Leipzig 1888.
- Weinheber, J.: Meine geistige Heimat (1937), in: Sämtl. Werke, Bd.4, Salzburg ²1970.
- Weinheber, J.: Sämtliche Werke. Bd.2. Salzburg 1954.
- Weininger, O.: Geschlecht und Charakter, München 1980 (Erstveröff. Wien 1903).
- Weinzierl, E.: Die Stellung der Juden in Österreich seit dem Staatsgrundgesetz von 1867, in, Zeitschrift für die Geschichte der Juden 5 (1968), Nr.2/3.
- Weinzierl, U.: Arthur Schnitzler. Lieben, Träumen, Sterben. Frankfurt 1994.
- Weinzierl, U.: Typische Wiener Feuilletonisten? Am Beispiel Salten, Blei, Friedell, Polgar und Kuh, in: Literatur und Kritik 20 (1985).
- Weisstein, U.: Expressionism as an International Literary Phenomenon, Paris -Budapest 1973.
- Weitzmann, W.: The Jews of Pre-1914 in Vienna. An Exploration of basic sociological dimensions, in: Leo Baeck Institute Yearbook 1985.
- Wengraf, E.: St. Georg von Zwettl, Wien 1897.
- Werfel, F.: Zwischen Oben und Unten, München - Wien 1975.
- Widmungen. Zur Feier des Siebzigsten Geburtstags Ferdinand von Saar's. Hg. v. R. Specht. Wien 1903.
- Wien. Geschichte der Kaiserstadt und ihrer Kultur. Hg. v. Richard Kralik u. Hans Schlittert, Wien 1912.
- Wiesmüller, W.: A. Stifters schrecklich schöne Welt. Hg. v. R. Duhamel u.a. Antwerpen 1993.
- Wildhagen, A.: Das politische Feuilleton F. Kürnbergers, Frankfurt - Bern - New York 1985.

- Wininger, S.: Grosse jüdische National-Biographie, Bd.7, Reprint Nendeln/Lichtenstein 1979.
- Winkler, A.: Hermann Kesten im Exil (1933-1940), Hamburg 1977.
- Wistrich, R.S.: Dilemmas of Assimilation in fin de siècle Vienna, in: The Wiener Library Bulletin, Bd. XXXII (1979), H.49/50.
- Wistrich, R.S.: Habsburgs, Jews and the Holyland, in: The Jewish Quarterly, Bd.37 (1990/1991), Nr.4.
- Wistrich, R.S.: Herzl and Zionismus, in: Vienna 1900. From Altenberg to Wittgenstein (= Austrian Studies 1). Edinburgh 1991.
- Wistrich, R.S.: Socialism and the Jews, East Brunswick - London - Toronto 1982. Worbs, M.: Nervenkunst, Frankfurt 1988.
- Wistrich, R. S.: The Jews of Vienna in the Age of Franz Josef, Oxford 1989.
- Wucherpennig, W.: Das Junge Wien und seine Väter, in: Hofmannsthal-Forschungen 7 (1983).
- Wunberg, G.: Das Junge Wien. Österreichische Literatur- und Kunstkritik 1887-1902. 2. Bde, Tübingen 1976.
- Wunberg, G.: Herrn. Bahrs Moderne-Entwurf der neunziger Jahre im zeitgenössischen Kontext, in: Hermann Bahr-Symposium „Der Herr aus Linz.“ Hg. v. Margret Dietrich, Linz 1987.
- Wunberg, G.: Die Wiener Moderne, Stuttgart 1981.
- Zborowski, M. und Herzog, E.: Life is with People. The Jewish Little-Town of Eastern Europe. Vorwort von Margaret Mead, New York 1952.
- Zeitungen im Wiener fin de Siècle. Hg. v. S.P. Scheichl u. W. Duchkowitsch. Wien -München 1997.
- Ziesel, K.: Stimmen der Ostmark, Hamburg 1938.
- Zmegac, V.: Zum literaturhistorischen Begriff der Jahrhundertwende, Königstein 1981.
- Zmegac, V.: Zur Sozialgeschichte der Wiener Moderne, in: Komparatistik. Hg. v. F. Rinner und K. Zerinschek. Heidelberg 1981.
- Zohn, H.: „ . . . Ich bin ein Sohn der deutschen Sprache nur“: Jüdisches Erbe in der österreichischen Literatur, Wien - München 1986.
- Zohn, H.: Die Rezeption Herzls in der jüdischen Umwelt, in: Norbert Leser (Hg.), Th. Herzl und das Wien des Fin de siècle, Wien - Köln - Graz 1987.
- Zohn, H.: Österreichische Juden in der Literatur, Tel Aviv 1969.
- Zohn, H.: The Jewish contribution to fin-de-siècle Vienna, in: Ders., Austriaca and Judaica. Essays and Translations. New York 1995.
- Zweig, A.: Caliban oder Politik und Leidenschaft, Potsdam 1927.
- Zweig, A.: Das neue Kanaan, Berlin 1925.
- Zweig, A.: Das ostjüdische Antlitz. Wiesbaden 1988.
- Zweig, A.: Juden auf der deutschen Bühne, Berlin 1928.
- Zwischen Weimar und Wien. Hg. v. J. Holzer u.a. Innsbruck 1992.

Tabellarischer Lebenslauf

geb. 18. 07. 1946 in Neuenstein – Obergeis. Krs. Bad Hersfeld

1953 - 1957 Besuch der Grundschule des Heimatortes

1957 - 1965 Besuch des Gymnasiums „Alte Klosterschule“ in Bad Hersfeld bis
Anfang Unterprima

1966 - 1969 Studium der Kirchenmusik am Kirchenmusikinstitut der Ev.
Landeskirche von Kurhessen in Schlüchtern (Abschluss B- Examen).

1970 - 1973 Studium der Kirchenmusik an der Staatl. Hochschule für Musik in Köln
(Abschluss A-Examen. Staatsexamen für Organisten und Chorleiter).
Abitur als sog. „Begabtensonderprüfung“ in Frankfurt (Allgem.
Hochschulreife)

1974 - 1980 Studium der Germanistik und Politikwissenschaft in Frankfurt für das
Lehramt an Gymnasien (Deutsch und Sozialkunde), im Nebenfach
Theologie und Philosophie.

1980 - 1982 Referendar für das Lehramt an Gymnasien

1984 Erweiterungsprüfung für das Fach Schulmusik (für Sek. II) an der
Gesamthochschule Kassel

ab 1985 Gymnasiallehrer für Deutsch, Sozialkunde und Musik in Gießen, dann in
Homberg (Reg. Bez. Kassel)

Die geltende Promotionsordnung ist mir bekannt.

Ich erkläre hiermit,

- dass ich die Dissertation selbst angefertigt und alle von mir benutzten Hilfsmittel und Quellen in meiner Arbeit angegeben habe,
- dass ich die Auswahl und Auswertung des Materials sowie die Herstellung des Manuskriptes selbst vorgenommen habe,
- dass ich nicht die Hilfe eines Promotionsberaters in Anspruch genommen habe und dass Dritte weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten haben, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen,
- dass ich die Dissertation noch nicht als Prüfungsarbeit für eine staatliche oder andere wissenschaftliche Prüfung eingereicht habe,
- dass ich die Dissertation oder Teile daraus an keiner anderen Hochschule eingereicht habe (§ 4, 3.6.).